

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1(173). Том 2

КИЇВ – 2021

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 1(173). Том 2. Київ, 2021. 200 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 6 від 25 травня 2021 р.)

Адреса редакції: 01001, м.Київ, вул.Трьохсвятительська, 4

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

e-mail: article@multiversum.com.ua

web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В.Лях, 2021

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2021

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2021

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 304.9

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.01

О. В. Білий,

доктор філологічних наук, професор,
провідний науковий співробітник

відділу філософії культури, етики і естетики

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: obilyi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-1535>

В. В. Лях,

доктор філософських наук, професор,

завідувач відділу історії зарубіжної філософії

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: vvlvv2012@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4683-0838>

РОДОВІД СУЧАСНОЇ ДЕРЖАВИ: УЯВА, НАСИЛЬСТВО, ІНСТИТУЦІЇ

Провідна ідея статті - окреслити роль уяви, насильства та інституцій у становленні сучасної держави, показати, що важливим виміром державотворення є образ самого себе, креативна здатність індивіда до символічного самотворення й самовідтворення. Символічний світ уявленої держави є продуктом символічно об'єднаних спільнот, випадковості й, водночас, частиною соціальних порядків. У статті чільне місце посідає концепція Норта, згідно з якою соціальні порядки визначають те, як суспільства обмежують і контролюють насильство. Перша модель соціальної організації визначається як «порядок обмеженого доступу», а друга – як «порядок вільного доступу». Відповідно формуються різні державні утворення: «природна держава», яка складається

природним чином, згідно з логікою стримування насильства за допомогою обмеженого доступу, і «штучна», яка передбачає іншу логіку контролю насильства, а саме – за допомогою вільного доступу до економічних і політичних ресурсів. Зокрема, артикульовано тезу про неможливість автоматичного переходу від самодостатнього типу природної держави до сучасної держави з усталеною мережею демократичних інституцій. У статті згадану вище концепцію екстрапольовано на досвід розбудови української незалежної держави після невдалого путчу 1991 року. Наголошується положення, згідно з яким посткомуністичне суспільство в незалежній Україні здебільшого зберегло інституційну матрицю радянської імперії. Її головними прикметними ознаками були авторитарна управлінська вертикаль, другорядна роль правових механізмів, непідконтрольна суспільству наглядова інстанція. Автори вважають, що трансформаційна криза визначала умови і ціну входження різних перехідних країн не лише до цивілізаційного простору сучасної Європи, а й до системи глобальних економічних, соціополітичних взаємозв'язків, зокрема зумовлювала зміни у мережі міжнародних інституцій. Вона визначала і визначає особливості формування національної ідентичності, стратегій легітимації у процесах функціонування сучасної держави-нації і, насамперед, розбудови новітньої української державності.

Ключові слова: сучасна держава, національна ідентичність, уява, насильство, соціальні порядки, порогові умови, інституції, трансформаційна криза.

У чому полягає сенс тридцятилітнього ювілею незалежності? У чому полягає сенс урочистості розмов про державність? Що, власне, є не лише предметом уваги, а смисловим тлом тридцятилітнього відтинку історичного часу? Якщо коротко відповісти на ці питання, то варто відзначити екзистенційне ядро події, яка сталася 24 серпня 1991 року. А саме: проголошення незалежності дало прихисток від загроз, які асоціювались зі старою державою, та її інституційною кризою. Для однієї частини суспільства це було утвердженням права на національну ідентичність, радикальний відхід від етнографічного існування, для іншої – втеча від політичного та економічного хаосу, що утворився наприкінці економічної

та ідеологічної агонії, що її переживала імперія під назвою СРСР. Час, який минув з тієї вікопомної дати, є кількісним вираженням сталості суверенітету як основи екзистенційного захисту громадян, закоріненням у свідомості інституційної опіки. Рівночасно це досвід, що позначив суперечність між «принципом надії» (Блох) та зуживанням ілюзій та прогресистської прямолінійності. І це є наслідком цілої комбінації обставин, що призвели до відновлення. Тут й історично усталена ідеологія незалежництва, і політичні практики УНР, й інституційна спадщина агрегатів урядування, успадкованих від СРСР, і патерналістські ілюзії, і законсервована криза ідентичності, яка отримала своє розв'язання лише з початком агресії Росії проти України, і геополітичний ландшафт на початку 90-х років XX століття, і швидкість змін, які заскочили зненацька не лише очільників радянської імперії, а й свідомих провідників української державної незалежності. Отже, є достатньо підстав, аби сконцентруватись на генезі сучасної держави. Подальше наукове прояснення цієї генези може стати вагомою частиною «страстей за суверенітетом».

Якщо поглянути на історію виникнення держав, то вона рясніє численними несподіванками, що аж ніяк не прогнозувались ініціаторами державотворення й часто-густо поставали як випадок, спричинений усілякими констеляціями подій. Але при цьому поза сумнівом лишається те, що держава є цивілізованою формою, або однією з форм, в яких постає цивілізація, на відміну від форм первісного гемайнштафту. І з цього погляду видається знаменною й знаковою та теоретична шана, що її висловив Річард Рорті на адресу дистинкції між варваром та цивілізованою людиною, запропонованою Йозефом Шумпетером. Ця дистинкція полягає у непорушному дотриманні певних переконань, незважаючи на усвідомлення їхньої відносної (релятивної) цінності [1, с. 46], що й відрізняє цивілізовану людину від варвара. Звернімо увагу на термін переконання. Він символізує вибір тих чи тих цінностей як системи норм, що їх невпинно збирається дотримуватись індивід. Розвиваючи цю дистинкцію, Рорті вважає, що саме визнання випадковості словника, що в ньому карбуються найвищі сподівання, є визнання випадковості свідомості цивілізованої людини, яка залишається вірною цій випадковості [1, с. 46]. Можливо, як жодна інша, історія

Сполучених Штатів Америки підтверджує дане судження. Адже відомо, що батьки-засновники країни під цією назвою цілком усвідомлювали релятивну цінність ідеології, покладеної в основу американської конституції. Але саме вірність своїм переконанням, попри цілковиту випадковість їхнього походження, забезпечила міцність державного фундаменту й довге життя конституційних норм. Цілком ймовірно, саме тому в юриспруденції Сполучених Штатів виняткового значення набуло так зване прецедентне право з його повагою до випадку, а то й сказати апологією випадковості. Така випадковість є продуктом трансцендентальної здатності уяви, бріколажем, з одного боку, й утіленням волі до ідентичності, символічно об'єднаних спільнот, з іншого. Символічна солідарність стає засновком для творення держави як граничним утіленням волі до ідентичності, способом творення історії як бази для легітимації. У цьому сенсі показовим є вислів, що справжня історія – це історія переможців. Уявлена символічна держава є *ультіма раціо* в аргументативній стратегії національної ідентичності.

Уявлена держава Тараса Шевченка є продуктом індивідуальної долі і романтичного умонастрою, що запанував на європейських теренах на межі XVIII–XIX століть. Цей умонастрій надав фундаментальної ваги таким поняттям, як народ, індивідуальність, нація, світовий дух, народність, народна душа. Звідси й унікальна здатність Шевченка, що нею так захоплювався Пантелеймон Куліш: «древні могили розкривати і на скривавленій землі, як по пергаментях, правду святу вичитувати». Звідси і ті парадигми української національної ідентичності, які накреслив Шевченко у своєму поетичному світові. На хвилі романтичного умонастрою підноситься і постає романтична держава. Вона являє собою боротьбу сильних пристастей і сильних героїв, роботу цілеспрямованої історичної уяви. Романтичний герой нещадний у викритті соціального зла, потворних форм державної влади. У риторичних фігурах його творчості прагнення бути виразником настроїв громади, її захисником і трибуном. Дається взнаки засадова онтологічна умова національної і всякої іншої ідентичності – потреба бути разом, бути належним. Природу такої належності Мартін Гайдеггер пояснював *sturbovanістю*, яку індивід переживає, коли відчуває загрозу бути

поза рамками, у примітивній самостійності, неубезпеченим. Спонукаючи індивіда до заступницької рішучості, стурбованість утворює базу ідентичності. Саме таке усталення *належності* через заступницьку рішучість ми спостерігали на київському революційному Майдані.

Шевченкова уявлена держава, що виростає на героїчних і трагічних образах минулого України, є виразним усталенням такої належності. Шевченкові поетичні реконструкції національного ідеалу являють собою яскравий синтез історичного випадку і профетичної пропозиції. Романтична держава – це уявно існуюча форма державного устрою, притаманна усім державним утворенням, це ансамбль сталих утворень самої свідомості, поданих у формі міфу. Її прикметна риса – віра в діяча-героя, здатного докорінно змінити умови людського існування.

Іншим важливим виміром державотворення є образ самого себе. Він є предметом креативної здатності індивіда до символічного самотворення й самовідтворення. Можна навіть стверджувати, що первісним типом культурного героя, який стоїть біля витоків державності, виявляється сильний поет й утопіст – революціонер, якщо скористатись визначенням Р. Рорті. Творчість Тараса Шевченка по-своєму є унікальним підтвердженням державотворчої здатності сильного поета, якого водночас цілком можна назвати й утопічним революціонером, цим «гравітаційним» центром українського державотворення. І сильний поет, і утопіст-революціонер завжди діють через мовну інновацію. Через мобілізаційну метафору, новий словник, соціальні акциденції й історичні виправданості рухається до свого вивершення уявлювана держава.

Уже саме те, що ми говоримо про образ, про мрію, засвідчує: держава від самого початку усталюється як символічний, уявлюваний порядок. Перш, ніж розпочинається реалізація здійснення рації держави, відбувається унаявлення особливої символічної мережі, призначення якої – санкціонувати певний спосіб соціального об'єднання. Символотворення (вивищення тих чи тих чеснот, що їх уособлюють історичні постаті) стає можливим лише за умов існування попереднього «будівельного матеріалу».

Символічний світ уявленої держави є продуктом випадковості і, водночас, частиною порядку речей, латентно присутнього в

історичних наративах. Воля до вірування санкціонує символічне значення випадків й, отже, санкціонує самий *порядок речей* як суголосний ансамбль випадковостей. Великий наратив української історії, розгорнутий Тарасом Шевченком, – виразний приклад такої символізації. Саме завдяки їй забезпечується сталість спільноти як субстанції, яка щоразу матеріалізується й відтворює передумови для ідентичності.

Будь-які спроби знайти реальне або раціональне обґрунтування історичної колективності, об'єднаної у поняття етнос, нація, завжди завершувались поразкою. Адже умови для ідентичності формуються у площині уявлюваного, де царюють випадок, метафора і непередбачуваність дискурсивного пристосування. За Касторіадісом, саме поняття «нація» передбачає потрійне імажінативне відсилання до спільної історії – тому що ця історія є справжнім минулим, тому що вона є реальною спільною, тому що все, що відомо з неї й що править за базис колективної ідентичності у свідомості людей, є глибоко міфічним [2, с. 148]. Історія є цариною колективного й індивідуального уявлюваного, що зумовлює той чи той порядок речей, веремію соціальних акцидентій. Ось чому боротьба за історію, контроль історії є частиною боротьби за національну ідентичність як історичну колективність. Так відбувається перетворення прагматичної волі до вірування на волю до ідентичності. Таким чином, історичний розум перетворюється на розум політичний, найдієвішою формою якого є уявлена Держава.

Ми є свідками драматичного і навіть трагічного втілення грандіозного проекту уявленої української держави Тараса Шевченка. Її новітніми символами стали герої вулиці, будівнича сила містечкового світу поета в усій його цілісності. Ця сила повсякчас підживлюється тим, що Вільям Джеймс називав волею до вірування як трансцендентальним підґрунтям прагматичної дії.

Іншим важливим виміром державотворення постає образ самого себе. Останній є предметом креативної здатності індивіда до символічного самотворення й самовідтворення. Можна навіть стверджувати, що первісним типом культурного героя, який стоїть біля витоків державності, виявляється сильний поет й утопіст – революціонер, якщо скористатись визначенням Р. Рорті. По своєму

унікальним підтвердженням державотворчої здатності сильного поета є діяльність Тараса Шевченка, якою водночас цілком можна визначити як утопічного революціонера, як гравітаційний центр українського державотворення. І сильний поет, і утопіст-революціонер завжди орієнтуються на мовну інновацію, на самостверджену через метафору, через новий словник й нову форму суспільної організації, через соціальні акцидентії, історичні виправданості.

Уїльям Джеймс вважав центральним спонукачем прагматичної дії волю до віри, волю до вірування, яка втілюється через цілу систему акцій: мертвих і живих, вимушених, або тих, що їх уникають, моментальних або тривіальних [3, с. 3]. Найбільш важливим і принциповим положенням прагматичної конструкції Джеймса для нашої теми є акцидентний характер вірування: «Фактично, ми знаходимо себе віруючими, ледь знаючи як і чому, а наша віра є пристрасним утвердженням жадань, в яких нас підтримала соціальна система». Існування держави як такої, і національної держави, насамперед, неодноразово підтверджувало звичку не вірити у те, що *не має користі*.

Воля до віри в інноваційну метафору як мистецьку мрію дорівнює волі до віри в національну державу як образу етнічної самоідентифікації, по суті, віри в уже наявне. Держава попри всі намагання юристів збагнути способи її легітимації, залишається у своїй основі порядком наявності речей (Фуко), усталеним внаслідок волевого акту віри і гри випадковості.

Тепер постає питання: чому мрія набуває форми держави? У порядку речей, під назвою «держава» втілюється насамперед соціальна природа індивіда, його здатність до інституційної творчості на базі комунікативної дії. При цьому уже саме те, що ми говоримо про образ, про мрію, засвідчує: держава від самого початку усталюється як символічний, уявлюваний порядок, *уявна інституція*. Перш, ніж розпочинається реалізація здійснення *Raison d'Etat*, ратції держави, відбувається уявлення особливої символічної мережі, призначення якої – санкціонувати певний спосіб соціального об'єднання. Водночас, символічна дія, ритуал як комунікативна парадигма, є вираженням глибинної держави, що її генезу реконструював Хосе Ортега-і-Гассет в есе «Спортивне походження держа-

ви». Ортега-і-Гассет пов'язував державу і державні інституції з творчою силою, успадкованою від спортивної активності, вважаючи, що молодіжні утворення водночас й архаїчні, й найглибші державні утворення Риму і грецьких полісів на кшталт *phile* (плем'я у сенсі воїнська структура, а не група, об'єднана кровними зв'язками), *phratia* (братство) і *hetairia* (компанія, те саме, що германське *Gefolgschaft* – солідарність adeptів того чи того лідера) розпочали політичний процес як такий. Двигуном цього процесу стали не робітник, не інтелектуал, не бізнесмен, а заклопотані жінками і готові до боротьби молодики, а його уособленням – постаті коханця, воїна і атлета. Згодом ці структури доповнило *Curiae* – об'єднання патріотичних товариств, що сповідували культ титульних міських божеств [4, с. 31]. Водночас уже на початках структурування протодержавних інститутів решта соціальної маси давньоримського суспільства шукає протизагугу неконтрольованому пануванню буремної молоді і знаходить її в асоціації літніх – сенаті [4, с. 32]. Ортега стверджує, що відомі з історії молодіжні клуби репрезентують такі феномени, як екзогамія, війна, авторитарні організації, виховання аскетизму, закон, культові об'єднання, хореографічні маскаради, карнавали і таємні товариства, що вказує на ірраціональне історичне коріння держави, на те, що на початках була сила, а не користь [4, с. 31–34]. Отже, безкорисливість, сила, віра і уява, по суті, утворюють метафізичний фундамент, умови можливості для держави як інституції. Це виразно підтверджує історія утворення сучасної української держави. І саме на цьому фундаменті постає новітній *Raison D'Etat*, форми раціональності, які обслуговують важливі складники державності, волю до влади, меркантилізм та легітимізаційні політики.

За 30 років незалежності Україна пройшла складний шлях становлення і зміцнення державних інституцій, які є передумовою і складником формування держави. Проте й досі лишається відкритим питання про роль історичної інституційної пам'яті. Свого часу Олів'є Зюнз, відомий американський дослідник історії США, аналізував унікальний вплив інституційної пам'яті на формування особливого *modus vivendi* народу Сполучених Штатів Америки. «Американці, – писав він, – ... дивляться на свою історію так, ніби

їхній шлях був визначений заздалегідь, ніби майбутнє – лише нагода поліпшити давно й надійно усталені інститути. Головна ідея, закарбована у національній свідомості, – винятковий характер американського досвіду». Як один з аргументів на користь своєї ідеї Зюнз наводить слова з виступу Деніела Вебстера, видатного американського політика, конгресмена, який двічі був також і державним секретарем у Палаті представників у 1826 році: «Хоч би які були надбання європейського досвіду, сприятливого для волі і щастя людини, хоч би що винаходив європейський геній для її, людини, вдосконалення та втіхи, хоч би яку витончену й досконалу культуру мало європейське суспільство – все це приступне людині в Америці, з тією лише додатковою перевагою, що можливість побудови держави на засадах волі і простоти не обтяжена потребою скасовувати за давніми, годящі для минулих діб і сповнені забобонів інститути; те, що вони відбивали інтереси певної, ще сильної частини суспільства, не давало змоги в Європі скасувати їх безконфліктно» [5, с. 32]. Наратив «мертвий хапає живого», який тривалий час визначав і досі визначає інституційний розвиток «Старої Європи», є важливою темою для розуміння особливостей сучасного функціонування державних інституцій, для визначення місця архаїчних соціальних і владних структур у політичних практиках незалежної України. У цьому сенсі край актуальними є низка концепцій, в яких аналізується інституційна генеза й інституційна еволюція соціальних порядків та їхня роль у формуванні «плинної держави»

У цьому контексті слід згадати концепцію Д. Норта, яка була викладена ним (у співавторстві) у праці «Насильство та суспільні порядки» (2009). Як було сказано у Вступі, «Головна мета цієї книжки – окреслити засадничу логіку двох нових моделей суспільної організації, які ми називаємо суспільними порядками, та пояснити, як відбувається перехід суспільства від одного порядку до іншого» [6, с. 21]. Соціальні порядки визначають те, як суспільства обмежують і контролюють насильство. Перша модель соціальної організації визначається як «порядок обмеженого доступу», а друга – як «порядок вільного доступу». Відповідно маємо різні державні утворення: «природна держава», яка складається природним чином, згідно з логікою стримування насилля за допомогою обмеже-

ного доступу, і «штучна», яка передбачає іншу логіку контролю насильства – за допомогою вільного доступу до економічних і політичних ресурсів. У суспільствах другого типу для стримування насилля створюються військові і поліцейські організації, які підпорядковуються політичній системі. Але оскільки існує небезпека використання насилля у своїх власних інтересах, то, відповідно, сама політична система має бути обмежена набором інститутів і противаг, що унеможливають нелегітимне застосування насилля. Контроль над політичною системою є доступним для будь-якої групи і забезпечується тим, що будь-хто має право на формування організацій. Тому для таких держав важлива наявність сильного громадянського суспільства. Країни, в яких домінує другий тип держави (з відкритим доступом до ресурсів), є на сьогодні успішними, інші держави намагаються їх наздогнати.

На думку авторів, у писемній історії людства панівною моделлю соціальної організації постає «порядок обмеженого доступу» або, як синонім, «природна держава». Однією з ознак такої держави є те, що соціальні взаємовідносини базуються на особистих стосунках. Вона розв'язує проблему насилля шляхом створення правлячої коаліції, в якій домінуюче становище займає привілейована еліта, що спрямовує свої зусилля на обмеження доступу до економічних і політичних ресурсів. Типовий приклад такого соціального порядку – це феодална держава, але не обов'язково. Уся ця система працює за рахунок ренти. Одним з найцінніших джерел ренти є привілей створювати організації, які користуватимуться підтримкою держави. Як зазначають Д. Норт, Д. Уолліс, Б. Вайнгаст, «можливість налагоджувати співпрацю під егідою держави збільшує віддачу, яку дістає еліта від продуктивних ресурсів суспільства – землі, населення, капіталу і організацій» [6, с. 41].

Утім, як наголошують автори книги, «становище, привілеї та ренти окремих еліт, які входять до панівної коаліції, існують завдяки обмеженому доступу, забезпечуваному чинним режимом, усі еліти зацікавлені підтримувати коаліцію й сприяти її збереженню, бо інакше їм загрожує розгул насильства, безлад, а також втрата

рент... У такий спосіб загроза насильства стає частиною системи, яка контролює реальне застосування насильства» [6, с. 40–41].

Відтак природна держава є достатньо міцним утворенням, оскільки шляхом обмеженого доступу вона спроможна стримувати насилля і розподіляти ренту серед обмеженого кола осіб, наділеними певними привілеями. Вона досить успішно демонструвала свою ефективність аж до XVIII ст., коли почали формуватися держави з відкритим доступом. Більше того, факти сьогодення свідчать, що переважна більшість країн світу мають соціальний порядок першого типу, або, як зазначають автори, «навіть сьогодні 85% населення світу живуть в порядках обмеженого доступу» [6, с. 33].

Такий соціальний порядок характеризується також тим, що в ньому порівняно мало організацій і, відповідно, маємо нерозвинене громадянське суспільство. Доступ до організацій і до їх створення також обмежений. Тому Д. Норт особливо наголошує на важливості груп і організацій для існування сучасних ліберальних демократій. На його думку, «у суспільствах відкритого доступу можливість створювати й брати участь в організаціях прописана як безособове право для всіх громадян. Натомість природні держави обмежують доступ до організацій та право примусу з боку третьої сторони» [6, с. 27]. Різноманітна мережа груп і організацій контролює як владу, так і умови, в яких певні індивідуальні цінності – толерантність, бажання брати участь, громадянська позиція – можуть бути виховані.

Що стосується природних держав, то залежно від того, як вони будують свої відносини з організаціями, автори дослідження пропонують певну їх типологію: 1) *крихкі* природні держави, що неспроможні підтримувати будь-які організації і саму державу; 2) *базові* природні держави, які здатні підтримувати організації, але лише в межах держави; 3) *зрілі* природні держави здатні підтримувати значну кількість елітних організацій, що не перебувають під безпосереднім контролем держави.

Кожен тип характеризується як способом управління, так і складністю інститутів. Крихкі природні держави дуже вразливі при будь-якій зміні обставин, що спричиняються зовнішніми і внутрішніми чинниками. Потрясіння можуть призвести або до зростання насилля, або до переформатування всередині самої коаліції. Відно-

сини в такій державі будуються за принципом ієрархії і мають вигляд системи «патрон – клієнт». Ці крихкі утворення не можуть підтримувати правових систем зі складними правилами, що регулюють публічні і приватні відносини.

Базові природні держави, на відміну від крихких, вже здатні підтримувати складні організаційні структури. В основному це інститути публічного права, які структурують різні аспекти життєдіяльності держави. Суспільні інститути забезпечують еліти організаційними формами, які вони можуть задіяти для того, щоб протистояти одна одній. Але особливість цих інститутів полягає в тому, що вони підтримуються державою, і саме тому вони мають досить сталий характер. Проте така держава не здатна підтримувати приватні організації, і, відповідно, в ній відсутнє сильне громадянське суспільство. Автори дослідження роблять деякі застереження щодо базових держав, оскільки, з одного боку, вони є достатньо сталими, а з іншого – вони не є безстроковими, бо пов'язані з певними особистостями.

Зрілі природні держави характеризуються тривкими внутрішніми інституційними структурами і здатністю підтримувати організації еліт поза межами патронажу держави. Однак автори роблять застереження, що здатність створювати і підтримувати довгострокові організації не є головною ознакою такої держави [6, с. 69]. Тобто в ній можуть з'являтися різні форми легітимності для таких організацій і навіть створюватися певна правова основа, але будь-які зміни в природній державі можуть повернути ситуацію до первісної залежності організацій від можновладців. Відповідно, інститути, що забезпечують легітимацію, мають бути вбудовані в державу в такий спосіб, щоб вони не залежали від зміни обставин і розкладу сил між елітами. Автори роблять припущення, що виникнення правової системи саме і пов'язане з тим, що можновладцям потрібно було забезпечити (узаконити) своє право на привілеї.

На відміну від цього держави з відкритим доступом створюють систему відносин, яка працює в режимі «доброякісного кола», що пов'язує контроль над насиллям і відкритий доступ до ресурсів. Тобто політична система обмежує доступ до засобів насилля; відк-

ритість економічного і соціального доступу забезпечує відкритість доступу до політичної системи; надійні заборони щодо використання насилля як засобу конкуренції підтримують відкритість економічного і соціального доступу; нарешті, політична і судова системи забезпечують дотримання заборон на застосування насильства [6, с. 137]. Відкритий доступ до організацій підтримує конкуренцію в усіх системах.

Як бачимо, і в природних державах, і в іншому типі держави створюються інститути для контролю над насиллям. Д. Норт свого часу акцентував увагу на ролі інституцій для розвитку економіки і суспільства в цілому («Інститути, інституційні зміни і функціонування економіки», 1990). Та сама ідея проводиться і в праці «Насильство та суспільні порядки». На його думку, «інститути включають формальні правила, писані закони, формальні соціальні угоди, неформальні норми поведінки, а також переконання індивідів, котрі вони поділяють щодо світу, та засоби спонукання до виконання цих правил і норм» [6, с. 35]. Однак, одні й ті самі інститути можуть приводити до різних результатів залежно від контексту. Цей контекст залежить від того, який тип держави домінує в тій чи іншій країні.

Автори наголошують на відмінності організацій у державах із закритим доступом і в країнах з відкритим доступом, яка полягає передусім у тому, що в суспільствах відкритого доступу доступ до організацій визначається як безособове право, яке мають усі громадяни, тоді як у природних державах доступ до організацій обмежений і є привілеєм еліти. Відповідно природні держави мають слабе громадянське суспільство. Натомість велика кількість літератури з громадянського суспільства присвячена саме тому, що групи і організації мають важливе значення для життєдіяльності сучасних демократій. Саме громадянське суспільство підтримує і робить можливим порядок відкритого доступу.

Говорячи про визначальні характеристики порядку відкритого доступу, автори відзначають: 1) досить поширений набір переконань щодо участі і рівності усіх громадян; 2) відсутність обмежень на участь в економічній, політичній, релігійній і освітянській діяльності; 3) доступна для всіх підтримка організаційних форм у будь-якій сфері діяльності; 4) дія принципу верховенства влади за-

безпечується всім без винятку; 5) безособовий обмін [4, с. 209]. Усі ці ознаки сприяють тому, що у держав з відкритим доступом більш висока адаптивна здатність до змін і викликів, що мають місце в навколишньому світі. До того ж, порядок відкритого доступу сприяє економічному розвитку, а також розподілу вигід економічного зростання та зниженню ризиків участі в ринковій діяльності для окремих осіб.

Отже, маємо всі підстави твердити про бажаність для держав здійснити такий перехід до порядку відкритого доступу. Однак, як зауважують автори названої праці, в «порядках обмеженого доступу» правлячі еліти більше зважають на свій власний зиск, ніж на те, що було б корисним для держави [6, с. 33]. Зрештою, лише під тиском громадянського суспільства можновладці мало-помалу змушені робити кроки в напрямку до держави з відкритим доступом.

У процесі зіставлення цих двох типів держав ключовий момент полягає в тому, що не можна автоматично перейти від одного типу держави до другого. Перший тип – природний, а отже, він самодостатній. Тобто, можна сказати, що змінити там щось досить складно. Можна лише щось покращити, але сама система від цього не зміниться. Тобто деякі варіації там можливі, але, втім, все це один і той самий природний стан держави, де панує право сильного, а еліта живе за рахунок ренти від існуючого порядку з обмеженим доступом. У суспільстві відкритого доступу також можливе створення ренти, яка приносить вигоду лише окремій групі людей зі спільними інтересами, але все ж це менш вірогідно, ніж у природній державі.

Тому, порушуючи питання про перехід до нового типу держави і зважаючи на неможливість поступового переростання в державу відкритого доступу, автори намагаються визначити умови, які роблять можливим цей перехід. Вони також прагнули показати переваги свого підходу у порівнянні з поясненням, запропонованим Д. Аджемоглу і Дж. Робінсоном у праці «Чому нації занепадають. Походження влади, багатства та бідності» [7, с. 196], котрі обґрунтовують цей перехід тиском громадянського суспільства на еліти, які поступово передають владу неелітам, оскільки доходять

висновку, що краще віддати якусь частину, ніж втратити все. На відміну від цієї позиції, Д. Норт та його співавтори вважають такий підхід спрощеним, бо еліта в такому випадку постає як головна діюча особа змін, і вона начебто цілком усвідомлює те, що робить. На думку ж Д. Норта, Д. Уолліса і Б. Вайнгаста, еліти не є чимось однорідним і монолітним. У них постійно відбувається боротьба. У процесі цієї боротьби саме і створюється підґрунтя для утворення деяких безособових інститутів. Автори називають це пороговими умовами, завдяки яким може здійснюватися перехід до суспільства відкритого доступу. Порогові умови хоч і не визначають неминучість переходу, але принаймні мають бути присутніми вже у природній державі. Такими пороговими умовами є: 1) верховенство права для еліт; 2) тривало існуючі організації в соціальній і особистій сферах; 3) консолідований контроль над збройними силами. Як бачимо, це щось таке, що нагадує порядок відкритого доступу, але усі ці організації і інститути створювалися для обслуговування потреб еліт. Тому і висновок щодо порогових умов має такий вигляд: «самі по собі порогові умови не гарантують успішності переходу. Держави, що стоять на порозі переходу, можуть виявитися нездатними здійснити перехід або навіть повернутися до природної держави» [6, с. 224].

Тобто існує певна трудність під час переходу від природної держави до суспільства з відкритим доступом. У природних держав є своя логіка розвитку. Тому коли сучасні економісти пропонують країнам, що розвиваються, стимулювати перехід шляхом створення різних інститутів, запозичених у країн з відкритим доступом, то вони не враховують, що динаміка змін цих країн усе ще належить до розвитку природної держави. У них ще не склалися навіть порогові умови, а отже, перенесення інститутів відкритого порядку не може привести до економічного і політичного розвитку. Більше того, «якщо ці інститути нав'язуються суспільству під міжнародним чи внутрішнім тиском, але не відповідають наявним уявленням про економічну, політичну, соціальну і культурну системи, вони найпевніше функціонуватимуть ще гірше за ті інститути, на зміну яким вони прийшли. Ще гірше, якщо ці інститути розладнують політичні схеми, які підтримують політичну стабільність, це може спричинити безлад та значне погіршення стану сус-

пільства» [6, с. 306]. Зокрема, це стосується і такого інституту держав відкритого доступу, як демократія. Досить часто демократію ототожнюють з виборами. Однак вибори у суспільствах закритого доступу і в порядках відкритого доступу мають суттєву відмінність, оскільки вибори в природних державах не виконують свою функцію, або не виконують її до кінця. Як відзначають автори, в умовах, коли чиновник може використовувати свою владу як можливість дати чи не дати доступ до благ, то вибори в таких умовах є засобом маніпуляції громадянами, а не їхнім правом на вільне волевиявлення [6, с. 307–308]. Далі автори роблять висновок: «якщо уряд не здатен гарантовано надавати безособові громадські послуги, бідне населення має всі мотиви використати свої голоси для отримання грошових вигід, а тому воно чутливе до популістських заяв лідерів політичних угруповань. Це і є темна сторона демократії – та сторона, яку часто видно в природних державах» [6, с. 308]. Тобто, в умовах природних держав демократія показує свою негативну сторону.

Загальна логіка викладеного у праці «Насильство та суспільні порядки» матеріалу зрозуміла: потрібно всіляко сприяти утвердженню загальних правил економічної і політичної діяльності на безособовій основі. Але також необхідне і розвинуте громадянське суспільство та система переконань, які підтримують порядок відкритого доступу. Утім, на початку ХХІ століття відбуваються зміни і в державах відкритого доступу. Зокрема, З. Бауман вказував на появу «рідинної сучасності» і «індивідуалізованого суспільства». У. Бек наголошував на виникненні «суспільства ризику». До того ж глобалізація ставить під питання існування держав як окремих національних утворень. Усе це знов привертає увагу до проблеми чинників, які дають можливість здолати усталену систему цінностей і віднайти ті цінності, що найбільш адекватно відповідатимуть прогресивному розвитку. Сучасний соціальний розвиток пов'язаний одночасно як з удосконаленням людського капіталу та інститутів, так і з орієнтацією на новітні інформаційно-комунікативні технології. Зрештою, можна зробити висновок, що економічні, культурні і політичні перетворення так пов'язані один з одним у сво-

єму розвитку, що цей взаємозв'язок дає можливість прогнозувати характер їхнього впливу на суспільство.

Сучасна українська держава інституційно формувалась упродовж років Української революції (1917–1921). Першою формою цієї держави стала Українська Народна Республіка, яка дуже швидко встановила суверенітет, перетворилась на повноцінного суб'єкта міжнародних відносин. УНР відкрила посольства у багатьох державах світу, було створено систему профільних міністерств, організовано збройні сили Республіки. Роки існування УНР не минули марно. Після поразки, яку зазнала Республіка у протистоянні з більшовицькою навалою, комуністичні керманичі змушені були озиратись на факт усталення української ідентичності і відповідно коригувати національну політику у межах Української Радянської Соціалістичної республіки. Так чи так, але вони погодились на збереження формальних ознак української державності, створюючи СРСР. І саме ці формально-правничі ознаки згодом відіграли роль легітимізаційного фундаменту у 1991 році, у процесі відновлення української державності після краху СРСР. Сьогодні є всі підстави бодай пунктирно позначити політичний, геополітичний контекст та особливості функціонування УРСР як декоративної квазідержави у складі радянської імперії після Другої світової війни. Адже досвід існування у межах цього інституційного феномена і досі дається взнаки у процесі розбудови посткомуністичної незалежної держави, у процесі розв'язання проблем, пов'язаних із захистом українського суверенітету.

Дві фундаментальні історичні передумови зумовили долю і форми української державності в другій половині ХХ ст. Перш за все – це міф про державу, або, як модним стало говорити, національна ідея. Йдеться про існування держави у певному віртуальному просторі, відокремленому від різноманітних форм людської активності, від реально існуючої інституціональної мережі. Витоки такої держави ґрунтовно простежені і істориками ідей, і історіографами, і філософами культури. Значною мірою реальна українська держава, що існувала з 1917 по 1919 рік, була втіленням цього міфу. Найважливішою умовою (і передумовою) формування української державності була також національна політика В. І. Леніна.

Як відомо, Ленін у здійсненні свого революційного плану спирався на так звані національно-комуністичні кадри. Не менш відома і його жорстка критика Сталіна як наркома зі справ національностей за шовіністичну нетерпимість.

До середини 30-х років усі інститути української державності, яка існувала попри обмежений суверенітет, були, по суті, ліквідовані. Штучний голод, своєю чергою, зумовив небачений соціоцид і завдяки цьому полегшив колективізацію. Водночас, зберігаються всі формальні атрибути державності: національна компартія, всілякі творчі спілки, професійні спілки та ін. Так званий великий перелом не зачепив управлінських основ національно-територіального устрою СРСР. Цей устрій залишається для Сталіна невичерпним ресурсом боротьби за владу. Своєрідною кульмінацією національної політики Сталіна було використання ідеї українського суверенітету при створенні Організації Об'єднаних Націй. Спочатку, як відомо, взагалі існував проект залучення всіх п'ятнадцяти республік до створення ООН. Але незабаром Сталіну довелося від нього відмовитися через побоювання щодо прибалтійських республік, що їх входження до складу СРСР не визнавали Сполучені Штати Америки. Таким чином, за логікою радянського лідера, виникав ще один потенційний міжнародно-правовий канал, через який можна було б здійснювати тиск на СРСР. Тактика ж Сталіна зводилася до «просування в «капіталістичну» Організацію».

Участь України у створенні ООН складала найважливішу частину всієї імітаційної системи сталінізму і, відповідно, стратегії відновлення основних управлінських схем і мереж російської імперії. Однак парадоксальним чином навіть імітаційна легітимація української державності у структурі міжнародно-правових інститутів заклала фундамент майбутнього повноцінного суверенітету України. Привертає до себе увагу та обставина, що поняття національної держави починає відігравати ключову роль у процесі вибудовування постсталінського світу, формуються умови для затвердження і розвитку міфу про державу.

Разом з тим входження, нехай навіть і формальне, України в міжнародно-правове будівництво спонукає Сталіна мобілізувати

систему поліцейського контролю над розвитком соціально-політичної ситуації в Україні. Для цього вживається ряд заходів. По-перше, за допомогою ретельно розробленої операції спецслужб ліквідуються парафії греко-католицької церкви, опорним регіоном якої була Галичина. Внаслідок «обробки» ряду ієрархів, у 1946 році під керівництвом Григорія Костельника проходить Собор УГКЦ, де приймається рішення про злиття з православною церквою. Згодом у Львівський університет направляється відомий філолог-еллініст Соломон Лур'є. По суті, його призначення – це прагнення створити репутацію політиці Сталіна як свого роду цивілізованої колонізації краю і водночас немовби нейтралізувати вплив спадщини видатних українських учених Крип'якевича і Свінцицького.

Політика Сталіна щодо Західної України диктувалася також спадщиною польсько-української територіальної суперечки. Тут слід згадати епізод з короткотерміновим встановленням української республіки на чолі з Ярославом Стецьком у 1941 році і багатолітнє протистояння української повстанської армії німецькому і радянському тоталітаризмам. Найважливішим інструментом у здійсненні тоталітарного проекту служила широкомасштабна провокація. Вона спрощувала процедуру ідеологічного нагляду, даючи властям можливість діяти на підставі, по суті, кодової системи «свій – чужий». Зокрема, йдеться і про дискурсивно-правову провокацію, якою можна вважати закріплене в Основному Законі 1936 р. «право націй на самовизначення, аж до відокремлення». І в цьому сенсі так званий український націоналізм виконував функцію «чужого». У 1948 р. розгортається кампанія проти «націоналістичного» ухилу в українській культурі. Під ударами ідеологів-поліцейських опиняються насамперед письменники, в тому числі і відомий український поет Максим Рильський.

З моменту проведення цієї кампанії в системі легітимації української державності (як, проте, і в інших республіках СРСР) закріплюється двоєдина модель з яскраво вираженим етнічним ядром. Перші особи республіки, перші секретарі – весь декоративний представницький істеблішмент – це етнічні українці; їх урівноважує інститут других секретарів, здебільшого етнічних росіян. Їхню функцію можна порівняти з функцією намісників у царській імперії або комісарів у Червоній армії. Національна культура при цьо-

му стає об'єктом подвійного призначення: по-перше, вона утворює немов би резервацію для національного міфу, а по-друге, забезпечує міжнародну легітимізацію національної політики СРСР. І якщо спершу (в 40-х і початку 50-х рр.) у вигляді символів щасливої України використовуються гранично лояльні письменники-ідеологи, такі як Олександр Корнійчук, то згодом «виїзні моделі» української культури поповнюються діячами із середовища інтегрованих у систему дисидентів.

Український представницький істеблішмент створював для себе стандарти соціальної поведінки, будучи кинутим у тотальність влади, відносин сили і примусу, притаманних режиму реального комунізму. Це призводить до вироблення особливої тактики лояльності як для партійних функціонерів регіонального масштабу, так і для діячів культури. Ідеологічні тотеми і табу, закріплені у святцях марксистсько-ленінської літератури, набувають статусу правової аргументації. Можна навіть говорити про особливу систему сакрального обґрунтування права, властиву значною мірою і юридичним системам середньовічного суспільства. По суті, українські дисиденти 50-х – 60-х років засновували свою боротьбу із системою на сакрально-правовій аргументації. Найбільш яскравим прикладом тут може служити відкритий лист до ЦК КПРС і ЦК Компартії України відомого літературознавця і дослідника культури (нині академіка НАН України) Івана Дзюби «Інтернаціоналізм чи русифікація?». Головний аргумент автора цього листа зводився до того, що національна політика КПРС не відповідає положенням і приписам, закріпленим у працях Леніна. Унаслідок цього «ревізіонізму» автор листа опинився за ґратами. Хрущовська відлига на час написання статті «Інтернаціоналізм чи русифікація?» дійшла краю. Починався етап «брежнєвського термідора» і панування андроповської програми боротьби з інакодумством в СРСР. Водночас, лист Івана Дзюби створив прецедент легального протистояння режиму і легальної боротьби за національну Державу, що спонукало репресивні органи «піти у підпілля» і дедалі частіше вдаватися до методів юридичної підробки, щоб не бути звинуваченими у політичній фабрикації справ. Головною метою став пошук способів

введення процесів дисидентів у кримінальне річище. Це повною мірою стосується й України.

Метод Дзюби набув особливого розвитку під час «перебудови», коли боротьба за суверенізацію відбувалася під гаслами оновлення практики компартійного керівництва, відновлення «ленінських» норм партійного життя. Таким чином, можна сказати, що у період перебудови і перших років незалежності України перемогла одна з концепцій, що панували у поглядах представників української еміграції. Йдеться про концепцію, яку умовно можна визначити як «освоєння готової держави».

Складність формування незалежної української держави після невдалого путчу 1991 р. виявлялась перш за все в тому, що суспільство здебільшого зберегло інституційну матрицю радянської імперії. Її головними прикметними ознаками були авторитарна управлінська вертикаль, другорядна роль правових механізмів, непідконтрольна суспільству наглядова інстанція, якою була «внутрішня» партія за образом визначенням Джорджа Орвела. Саме в межах цієї інституційної матриці переважно утверджувались і продовжують утверджуватися цінності пострадянського українського соціуму. Звісно, спроби пересадити на український ґрунт демократичні інститути, такі як парламент, конституційний суд, істотно ускладнили процес прийняття політичних рішень. Хоча б тому, що в силу різноспрямованості політекономічних інтересів і появи нових еліт стала очевидною неминучість виникнення феномена публічної політики.

Після 1991 р. публічний дискурс вже постає як перетворена форма соціального конфлікту. Саме вимоги публічної політики зумовили перипетії прийняття Конституції суверенної України в 1996 р. Протистояння різноманітних груп інтересів спричинило прийняття головного політико-правового документа країни. При цьому для переважної більшості діючих представників старої нової номенклатури міф про українську національну державу стає простим інструментом легітимації.

Тенденція до відновлення авторитарної вертикалі безпосередньо порушує проблему суверенітету України. Річ у тім, що інтерес нового суверена, яким є новий клас червоних власників, що складається здебільшого з колишніх партійних і комсомольських

функціонерів, а також інтегрованих у політекономічну структуру пострадянської України вихідців з напівкримінального середовища, з трудом вписується в сучасну геополітичну констеляцію. По-перше, нову номенклатуру або, як прийнято її сьогодні називати, – олігархію аж ніяк не влаштовує зближення з Росією, бо таке зближення могло б означати істотне обмеження свободи господарювання. Така свобода була головною історичною метою партійної верхівки УРСР і вона стала коштовним надбанням олігархів, що стояли біля витоків приватизації комуністичної держави та її матеріальних ресурсів. По-друге, тісне співробітництво із Заходом означало фундаментальну переробку інституційної матриці посткомуністичної України, що загрожує олігархії втратою економічної ініціативи, тотального контролю над усіма типами ресурсів країни. Таким чином, у жорстку суперечність вступають внутрішні і зовнішні функції державного суверенітету. Ситуація ускладнюється ще й тенденціями глобалізації, утворенням єдиних світових ринків, що зумовлює нові, раніше небачені і складні форми міждержавної конкуренції, або конкуренції національних держав. Лауреат нобелівської премії у галузі економіки Джозеф Штігліц взагалі вважає, що зростання ВВП не може бути базовим показником економічного прогресу. У праці «Глобалізація та її негаразди» [8] він піддає критиці глобальну економічну політику МВФ, СОТ і Світового Банку, стверджуючи, що саме така політика спровокувала Східно-Азійську та Аргентинську фінансово-економічні кризи. Стігліц переконаний, що у своїй діяльності МВФ зорієнтований на хибні економічні теорії, він захищає спеціальні корпоративні інтереси, фонду бракує прозорості і підконтрольності суспільству, а вільний ринок, неокласичний або неоліберальний – це лише евфемізми для руйнівної економіки *laissez-faire* наприкінці XIX ст. Ідеологія цієї економіки базується на вірі, згідно з якою низька зарплатня розв'язує проблеми безробіття, а зростання й добробут охоплюють усі сегменти суспільства. Зокрема, Стігліц показав, що *невидима рука* ринку найбільш недосконало працює там, де недосконалою є інформація, а ринки є неповними – тобто у розвинених країнах. Колишній провідний економіст Світового банку переконаний: поза рівним доступом до інформації між роботодавцем та найманим робіт-

ником, позичальником і боржником, підприємством і споживачем так званий вільний ринок не може діяти ефективно. Під критичним прицілом опиняються фіскальна жорсткість, лібералізація торгівлі та лібералізація ринків капіталів, вимоги приватизації державних активів з боку МВФ. Впровадження шоквої терапії без створення інституцій, які захищали б місцеву торгівлю та населення в цілому, стратегії, яка зневажає локальні політичні та економічні обставини, приватизація без земельної реформи чи сильної політики економічного змагання спричиняє появу «приятельського» капіталізму, великого бізнесу, керованого організованою злочинністю та феодальною соціальною структурою без середнього класу.

Суперечність між внутрішньою і зовнішньою функціями українського суверенітету перешкоджає виробленню когерентної і ефективної зовнішньої політики, обмежує її здебільшого деклараціями і символічними жестами.

Зрозуміло, не можна вважати, що названі тенденції є завершеною логічною схемою, котра діє як природний закон. Річ у тім, що певною мірою екстрасоціальність західних демократичних інститутів, рівночасно як і екстрасоціальність українського міфу про державу є умовними, вони екстрасоціальні лише стосовно сучасного українського суспільства. Врешті-решт – це продукти соціально-історичних традицій, тобто продукти суспільні. І як такі вони мають певну силу емпатії, здатної перетворити політичний дискурс в Україні. Уже та обставина, що вони використовуються навіть у формі ритуальної маски домінуючого типу влади, вказує на їхню дієву емпатичну силу. В одному випадку це сила міфу, що діє через естетичне, сакральне навіювання, орієнтоване на волю до ідентичності. В іншому випадку – це сила традиції, ґрунтованої на раціональних механізмах доцільності і ефективності. Слід також говорити про процедурну інерцію демократичних інститутів і про ідентифікаційну інерцію міфу про національну державу.

Історично так складалося, що національні держави остаточно формувалися внаслідок війн і їхніх результатів. У цьому сенсі Україна не є винятком. Сучасна українська держава – значною мірою – продукт поразки радянської імперії в «холодній війні». Але формування національних держав – це також результат генеалогії політичної влади, і насамперед етапу, теоретичну перспективу

якого окреслив Нікколо Макіавеллі в знаменитому трактаті «Державець», а Томас Гоббс – у трактаті «Левіафан». Йдеться про підміну легітимаційних процедур переважно управлінськими технологіями з притаманним їм дискурсивним примусом. У цьому сенсі здійснюється (що добре помітно з політичних практик посткомуністичної України) спрощення системи врядування, інституційна мозаїка держави поступово перетворюється на єдиний управлінський механізм. У всякому разі, можна говорити про яскраво виражену тенденцію до такого перетворення.

Сучасна українська держава, незважаючи на прагнення змінити управлінську вертикаль, попри нарощування функцій контролю, продовжує залишатися край слабким утворенням у галузі фіскальної політики, він з трудом вибудовує баланс між різноманітними політико-економічними угрупованнями, так званими олігархіями. І причини тому – генеза великого посткомуністичного капіталу. Річ у тім, що так звана олігархія виступає у вигляді своєрідного епіфеномена економічної емансипації радянських регіональних еліт, що боролися з «імперським центром» за право монопольного контролю регіональних ресурсів. Звідси і своєрідний бізнес-егоїзм великих українських власників, не зацікавлених у лобовому зіткненні зі світовими ринками і пануючими на них фінансово-промисловими групами. Їхні край егоїстичні ділові пріоритети часто-густо входять у суперечність зі стратегічними інтересами держави. Держава в особі офіційних інститутів бере участь в якщо не рівновеликий, то в усякому разі «рівнопокладений» суб'єкт у процесі посткомуністичного картелювання. Проблема полягає ще й у тому, що геополітична кон'юнктура ХХІ ст., корпоративний егоїзм країн «золотого мільярду» та хибні або край ризиковані економічні концепції роблять проблематичним утвердження концепції сталого розвитку на теренах сучасної України.

Можна сказати, що криза визначала умови і ціну входження так званих перехідних країн не лише до цивілізаційного простору сучасної Європи, а й до системи глобальних економічних, соціополітичних взаємозв'язків, зумовлювала становлення новітньої мережі міжнародних інституцій. Вона визначала і визначає особливості формування національної ідентичності, стратегій легітимації у

процесі функціонування сучасної держави-нації і насамперед у процесі розбудови новітньої української державності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Rorty R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
2. Castoriadis C. *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975.
3. James W. *The Will to Believe and The other essays: in Popular Philosophy*. New York, London, Toronto, Bombay, Calcutta, and Madras : Longmans, green and Co, 1927.
4. Ortega y Gasset J. *The Sportive Origin of the State. History as a System and Other Essays. Toward a Philosophy of History*. New York : W. W. Norton & Company, 2003.
5. Олів'є З. Погляд на самобутність. *Кур'єр ЮНЕСКО*. 1990. Червень.
6. Норт Д., Волліс Дж., Вайнгест Б. *Насильство та суспільні порядки. Основні чинники, які вплинули на хід історії*. Київ : Наш формат, 2017. 352 с.
7. Аджемоглу Д., Робінсон Дж. *Чому нації занепадають. Походження влади, багатства та бідності*. Київ : Наш формат, 2016. 472 с.
8. Stiglitz J. *Globalization and its Discontents*. New York : W. W. Norton & Company, 2003.

REFERENCES

- Rorty, R. (1999). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge.
- Castoriadis, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. Paris.
- James, W. (1927). *The Will to Believe and The other essays: in Popular Philosophy*. New York, London, Toronto, Bombay, Calcutta and Madras.
- Ortega y Gasset, J. (2003). *The Sportive Origin of the State. History as a System and Other Essays. Toward a Philosophy of History*. New York.
- Olivier, Zunz. (1990). The View on the own Identity. *Courrier UNESCO*, June [In Ukrainian].
- North, D., Wallis, J. & Weingast, B. (2011). *Violence and Social Orders*. Moscow. [In Russian].

Acemoglu, D., Robinson, J. (2013). *Why Nations Fail. The Origin of Power, Prosperity and Poverty*. London, Profile Books Ltd.

Stiglitz, J. (2003). *Globalization and its Discontents*. New York: W. W. Norton & Company.

Oleg Bilyi

Doctor of Philological Sciences, Full Professor (Philosophy), Leading Researcher, H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: obilyi@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-1535>;

Vitalii Liakh

Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor (Philosophy), Head of the Department of History of Foreign Philosophy H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: vvlvv2012@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4683-0838>

The Origin of the Modern State: Imagination, Violence, Institutions

Abstract

The main idea of the article is to define the role of imagination, violence and institutions in the formation of the modern state as well as to show that the important dimension of the state building is the image of the self, creative capacity of the individual to symbolic self-made activity and self-made reproduction. The symbolic world of the imaginary state is the product of the communities united symbolically, contingency and simultaneously the part of the social orders. The Nort conception of the social orders as the structures that limit and control the violence takes the privilege place in the article. The first model of the social organization is defined as the “order of limited access”, and the second one as the “order of free access”. Thus the different state establishments are formed: “the natural state” that is formed in the natural way according to the violence restrain logic by means of limited access, and “the artificial state” by means of free access to the political and economic resources. In particular the impossibility of the automatic transition from the self-sufficient type of the natural state to the modern democratic state is emphasized. Nort conception is extrapolated on the experience of the Ukrainian independent state

state-building after the abortive coup d'etat in 1991. The authors develop the tenet about the conservation of the institutional matrix of the soviet empire in the post-communist Ukraine. It deals with the institutional features: such as the authoritarian management, the secondary role of the law regulations, the supervisory instance uncontrolled by society. The transformation crises, accordingly to the authors approach, determined the conditions and the price of transitional countries entering not only the civilizational space of the contemporary Europe but also the system of global economic, political and social interrelations. This crises conditioned also the changes in the network of the international institutions. It determined the distinctive features of the national identity formation, legitimation strategies in the contemporary Nation-State, and primarily in the newest Ukrainian state-building.

Keywords: *the modern state, the national identity, imagination, violence, social orders, threshold conditions, institutions, the transformation crises.*

УДК 101.1:316

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.02

В. О. Коваль,

аспірант кафедри філософії

Житомирського державного університету імені Івана Франка,

м. Житомир, Україна

e-mail: vitalij.koval.kvo@gmail.com

ORCID: <https://0000-0002-7469-4119>

ДЕСТРУКТИВНИЙ ЗМІСТ РЕКЛАМИ: ОБРАЗИ ТА СИМВОЛИ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)

Вивчення деструктивного змісту реклами дає нам можливість проаналізувати її ступінь та методи впливу на сучасний зовнішній медіапростір людини та суспільства. Завдання статті – вивчити та проаналізувати руйнівний зміст реклами та дослідити соціальний фактор у процесі комунікаційних процесів суспільства на прикладі інформації сучасних рекламних повідомлень. Актуальність теми виявляється у необхідності вивчення існування людини в медіа-просторі та її соціального становлення у віртуальному суспільстві. Зі збільшенням участі людства у віртуальній інформаційній мережі збільшується ризик неконтрольованості особистості та більша залежність від колективних установок. Вивчається та аналізується сутність соціального фактора від використання деструктивного змісту в рекламному дискурсі, огляду та аналізу деструктивного змісту реклами, її суб'єктивного змісту та впливу на екзистенційне сприйняття людини світом. Досліджено синергетичний ефект реклами з деструктивними образами в комунікативних соціальних процесах. Досліджено роль формування віртуальних втрат (збитків) у процесі просування товарів та послуг, що використовують руйнівний зміст реклами. Дослідження формування нових ментальних установок одержувачів реклами та їх впливу на існуюче співіснування та взаємодію у суспільстві. У сучасному суспільстві реклама стала важливою частиною соціалізації людей, саме тому вона відіграє значну роль у формуванні гро-

мадської думки, оцінках людей та подій, встановленні рівня життя та ставлення до взаємодії, в тому числі спрямованої на внутрішній світ особи. Відзначається, що через неможливість протидії рекламним зображенням в інформаційному полі людина є споживачем інсталяцій, але водночас вона здатна по-різному коригувати наявний вплив і відображати на ньому.

Ключові слова: *екзистенціалізм, комунікація, деструктивний зміст, реклама, соціальна реклама, ефективність, соціальна комунікація, інформація, суспільство.*

Проблематика використання деструктивних образів негативне тим, що застосування деструктивного змісту з метою забезпечення інформаційних цілей заважає правильному функціонуванню комунікативних процесів соціуму, що призводить до його змін. Стрімкий розвиток постсучасного суспільства сприяє постійному вдосконаленню та збільшенню кількості інформаційних потоків, які існують у соціумі. Наявність деструктивного змісту в масовому інформаційному середовищі впливає на ланку факторів співіснування та взаємодії людей. Самі комунікації всередині суспільства постійно оновлюються та еволюціонують, набувають нових форм та змісту, що виражається у зміні характеристик суспільства та окремо кожної людини. Людина зазвичай не має можливості контролювати рекламний зміст, тому це надає рекламі змогу транслювати будь-який зміст, який своєю чергою має екзистенційний вплив. Рекламна діяльність як різновид комунікації має конструктивний зміст, який створює нові ланки комунікації та розвиває інформаційну забезпеченість суспільства. Одночасно реклама має деструктивну складову, яка заважає коректному та оптимальному функціонуванню комунікативних процесів, а також впливає на світосприйняття людини. Деструктивні образи реклами є сучасним чинником для виконання інформаційних, агітаційних, пропагандистських завдань. Здатність опановувати та оперувати такого роду інформацією надає можливості впливати на зміни всередині соціуму. Оскільки сучасна людина не здатна існувати поза соціумом та глобальним чи локальним інформаційним полем, вивчення деструктивних образів дає змогу дослідити їх вплив на світосприйняття людини та соціуму. Суспільство максимально пов'язане з глобаль-

ною комунікативною мережею. Таким чином, зміни, створені в мережі та продубльовані глобально, регіонально чи навіть поодиначо, сприяють швидкій масовій реакції, яка проявляється внутрішньо або зовнішньо. Деструктивні образи існують у зонах сприйняття моралі та естетики індивіда, проте інформаційно їх ефект спрямований на створення штучної картини світу та підміни понять у розумінні своєї екзистенційної природи. Найбільш ефективно деструктивні образи діють на фундаментальні аспекти світосприйняття людини. Вони спрямовані на організацію спотвореного сприйняття світу людиною, зокрема через егоцентричну призму. Власні бажання, комфорт, власне «Я» є найчутливішою ментальною зоною індивіду – таким чином, будь-яке повідомлення, яке проходить через «Я», автоматично стає важливим, незважаючи на зміст. Збільшення чутливості людини до інформаційних подразників збільшує ймовірність її керованості ззовні. Цими факторами користуються медіа, компанії, політики тощо. На сьогоднішній день це набуло глобальних, пікових масштабів, що створюють проблему глобального масштабу.

Мета нашої статті полягає у вивченні та аналізі деструктивного змісту реклами, що сприятиме кращому розумінню етапу розвитку сучасних комунікацій (у розділі реклами) та дослідженню соціального фактору в комунікаційних процесах суспільства, на прикладі інформації сучасних рекламних повідомлень.

Теорію дослідження реклами, детериторіалізацію, віртуальність світу, філософське розуміння явища інформації, деструктивний фактор реклами аналізували у своїх працях чимало дослідників, серед яких відзначимо таких, як Ж. Бордіяр, К. Юнг, Ж. Денісюк, О. Злобіна, О. Каріна, Я. Андрушко, А. Акаймова.

Сучасна людина – це складна система організації свідомості, душі, інформації та біологічної складової. Усі складові тісно пов'язані між собою і визначають спосіб соціологічного становлення людини в соціумі. Щодо інформаційної складової, то людина постає як споживач та створювач інформації. Масова поширена діджиталізація та інформаційна експансія закриває всіх індивідів у глобальній інформаційній екосистемі. Віртуалізація суспільства змінює суб'єктивне уявлення та способи внутрішньої комунікації

між індивідами. Завдяки існуючому дисбалансу між споживанням і створенням інформації, більшість людей є споживачами. Враховуючи поширеність рекламної інформації, її однобічний характер та агресивність у медіапросторі, можемо однозначно сказати, що реклама є вагомим фактором впливу на соціологічне становлення людини. Звичайно, без людини реклама не має існування, оскільки вона існує лише у суспільстві, при наявності її споживачів. Рекламна діяльність, з одного боку, об'єднує суспільство і є корисною для нього, а з іншого – може спричиняти негативний ефект і шкодити і суспільству, і окремим особам.

Особливістю впливу реклами є те, що зовнішній вигляд, зміст і результат реклами можуть бути різні, так і по-різному бути інтерпретовані певною частиною соціуму. Але з погляду загальнолюдських норм і цінностей ми маємо змогу ціннісно виявляти рекламу, яка є конструктивною або деструктивною для суспільства. Світогляд, морально-етичні норми, тенденції та цінності визначають, що саме є корисним соціуму чи індивіду, а що – деструктивним. Унаслідок підміни понять рекламою, це зумовлює зміни в екзистенційному розумінні світу людиною. Фромм визначив п'ять основних екзистенційних потреб людини, а саме: у встановленні стосунків, у подоланні, у вкоріненні, в ідентичності, у системі поглядів та відданості [9, с. 12]. Найбільш стійкі деструктивні поняття змінюють фокус уваги на протилежний, проте задовольняють власні екзистенційні потреби. Прагнення піклуватися про когось змінюються егоїзмом, співчуття – ненавистю. Якщо ця потреба не задовольняється, людина стає нарцисичною, вона обстоює лише свої власні інтереси і не здатна довіряти іншим. Виявлення власної творчості змінюється на придушення думки інших. Неможливість задовольнити самовираження стає причиною людської деструктивності. Прагнення бути в єдності з навколишнім світом змінюється на стигматизацію та егоїзм. Потреба власної ідентичності змінюється на приналежність до певної соціальної групи та прояв неіндивідуальності. Копіюючи чийсь поведінку, проявляючи сліпу конформність, особистість не здатна досягти почуття власної ідентичності. Потреба у системі поглядів та відданості змінюється на штучні суб'єктивні уявлення про світ.

Соціологічний ефект реклами полягає в тому, що вона існує в розвиненому суспільстві, де вона є прийнятною. На противагу іншим різновидам комунікації, реклама очікує на двосторонній контакт, комунікацію, яка здійснюватиметься поза межами її віртуального існування і нестиме певну користь обом сторонам, на відміну, наприклад, від пропаганди, де комунікація є чітко регламентованою і односторонньою. Захищаючись від масивного інформаційного навантаження, людина обмежує інформаційний вплив реклами ззовні, вважаючи це «білим шумом», що сприяє меншій засвоєваності інформації. Щоб подолати захисні інформаційні бар'єри, рекламна діяльність у комунікативному просторі вдається до використання сильних деструктивних образів та символів, що формують ментальні установки, які, своєю чергою, спричиняють значну суспільну чи персональну реакцію. Таким чином, рекламні повідомлення мають змогу вдало функціонувати в інформаційних потоках суспільства, водночас впливаючи на систему цінностей та поглядів соціуму. Враховуючи те, що реклама заповонила інформаційний простір, з'являється навіть при особистому віртуальному спілкуванні між людьми, деструктивні образи є чинником процесів, що вмотивовано створюють деструктивні зв'язки всередині суспільства, що мають вплив на існуючі культурні, інформаційні, соціальні сфери суспільства.

Спілкування через електронні засоби сприяє тому, що люди на як учасник сучасного історичного процесу набуває нових соціально-психологічних характеристик, які відтворюються в усіх співучасників глобального інформаційного простору [7, с. 36]. У сучасних умовах інформаційної війни в Україні дослідження деструктивних образів із соціально-філософської точки зору дає змогу виявити принципи розуміння комунікації сучасного соціуму та сутність комунікативності у суспільстві. Особливістю соціальних реалій стає зростаюча роль масової культури в цілому, і реклами зокрема, а також вплив цих явищ на формування масової і індивідуальної свідомості [2, с. 1].

Важливо розмежувати поняття «деструктивність», «деструктивний результат» і «деструктивний зміст». Деструктивність – це руйнування; абсолютне панування над іншою живою істотою. Де-

структивний результат – це стан, спричинений діями, який негативно відбивається на об'єкті чи суб'єкті, завдавши йому шкоди. Деструктивний зміст – це повідомлення, оформлене в образ, символ, звук, знак, мета якого – завдати шкоди об'єкту чи суб'єкту.

Деструктивність як явище досліджували зарубіжні і вітчизняні науковці. Серед зарубіжних відзначимо таких дослідників, як Дж. Келлі, Ж.-П. Сартр, К. Роджерс, Е. Фромм, В. Асінгер, К. Лоренц, Л. Берковіц, К. Изард, які стверджували, що деструктивність, створена людиною, є виявом її екзистенціальності та соціальності. Вітчизняні науковці (зокрема Л. Кравченко, Б. Ананьєв, Н. Пряжников, І. Бойко, Г. Ложкін, Н. Пов'якель, В. Зазикін) тлумачили деструктивні форми по-різному, але більшість з них погоджувалась, що це потужний механізм, який призводить до неминучих негативних чинників і завдає шкоди соціуму [3, с. 162].

Зміст будь-якого повідомлення можна передати за допомогою знаків чи образів. Філософ і теолог Августин Аврелій відзначав, що знаком є щось таке, що вносить у нашу свідомість щось поза собою [1, с. 45]. Деструктивний зміст може містити у собі знаки, що репрезентують його безпосередньо, чи поза собою за допомогою коректної інтерпретації. Навіть використання найменшого символу з деструктивним значенням може легко змінити характер повідомлення та соціальну реакцію на нього. Як приклад, заборонені в Україні символи тоталітарних режимів, що можуть викликати суспільний осуд.

Символ може бути багатозначний. У своїй книзі «Проблеми душі нашого часу» К. Юнг зауважує: «Я аж ніяк не розумію під символом алегорію чи простий знак; швидше я розумію під ним якийсь образ, який повинен, наскільки це можливо, охарактеризувати лише неясно передбачувану природу духу» [10, с. 86]. Символ можна порівняти з кришталем, який пропускає світло під різними кутами, залежно від того, через які грані це світло проходить. Саме багатозначність символу вирізняє різне тлумачення тих чи інших образів, які репрезентуються різними частинами суспільства по-різному, або однозначно.

Варто також вирізнити поняття образу у сучасному інформаційному суспільстві. За Бордіаром, поняття образу має багато репрезентацій. Згідно з першим, образ – це доброякісне відображен-

ня: він показує фундаментальну реальність; згідно з другим, образ є зляканим: має шкідливий характер, маскує і спотворює фундаментальну реальність; у третьому випадку образ лише створює вид відображення: характер чародійства, він маскує відсутність фундаментальної реальності; нарешті, у четвертому йдеться вже не про відображення чого-небудь, а про симуляції [4]. Деструктивні образи зазвичай спотворюють реальність або відкривають її справжню сутність. Саме тому заборони чи табування теми певною мірою дають можливість зменшити кількість руйнівних образів для масової свідомості.

Результатом деструктивного змісту прийнято вважати наслідки, які завдали шкоди соціуму в будь-якому виді: фізичному, ідеологічному, економічному, екологічному, культурному тощо. У комунікативному полі суспільства деструктивність є полем постійного зіткнення та узгодження інтересів різних сторін. Його негативний вплив полягає у «зламі» особистості, стимуляція безсилля хоч би що зробити, а на рівні соціуму – демотивує, провокує, вводить у конфліктний стан самим із собою.

На противагу руйнному є конструктивний зміст, який, навпаки, є корисним. Конструктивний зміст позитивно впливає на особистість, забезпечує її подальший розвиток, допомагає повірити у себе і в людей. На рівні соціуму він позитивно впливає на процеси та стан суспільства.

Деструктивний зміст може проявлятися в усіх видах реклами: у соціальній, політичній та комерційній. Його негативний вплив не відміння цілі рекламного повідомлення і виконує свою мету, а саме – просунути товар чи послугу. Результатом використання деструктивного змісту реклами є зміна цінностей соціуму й індивіда загалом. Деструктивні образи поглиблюють егоцентричність людини, роблячи її менш соціальною. Наприклад, сучасні тенденції десоціалізації суспільства та його віртуалізації: діджиталізація, соціальні мережі, соціальна ізоляція, перехід на віртуальне спілкування замість реального, збільшення частки ринку онлайн-покупок тощо.

Відзначимо, що у сучасному інформаційному середовищі найбільший вплив рекламні повідомлення мають у віртуальному

світі – мережі. О. Каріна наголошувала, що поняття віртуальної реальності застосовують як синонім для означення уявного, умовного, удаваного, фіктивного, симулятивного, потенційно можливого, яке, з одного боку, не є спостережуваним, а з іншого – позначає дійсне, фактичне, візуально представлене [8, с. 3]. С. Коноплицький зауважував, що віртуальне спілкування можна розглядати на рівні реального, за винятком таких елементів, як міміка, жести, інтонації [7, с. 34]. Існуючи в інформаційному віртуальному середовищі, рекламна комунікація оперує образами та символами, серед яких є конструктивні та деструктивні.

Із метою кращого розуміння деструктивізму в рекламі варто звернути увагу на семіотичну складову рекламної комунікації. Образна та знакова системи дають можливість краще досягнути повідомлення для споживача та простежити за їхньою соціальною дією. Семіотика реклами припускає наявність і розгляд різних варіантів аналізу рекламного повідомлення. Це дає змогу з'ясувати структуру і семантику реклами, усвідомити, на чому заснований її ефект сугестії, а також сконструювати власний рекламний текст, спираючись на його структурні розділи, самостійно аналізувати той або інший тип рекламного повідомлення, виявляючи в ньому переваги і недоліки [2, с. 2].

До деструктивного змісту можна зарахувати: образи, символи та повідомлення, що виражають агресивність, конфлікти (внутрішньо особистісний, міжособистісний тощо), антисоціальну тематику (сексизм, расизм, тероризм, фашизм), контент для дорослих, психоделіку, насилля, жорстоке поводження з дітьми, заклики до нищення, розділення, залякування, відчаю, алкоголізм, наркоманію, суїцид, тютюнопаління, яке завдає шкоди соціуму у будь-якому прояві. На сьогодні в Україні можна спостерігати незначний відсоток рекламних повідомлень, які знаходяться в публічних місцях чи в інтернет-мережах. Їх існування забезпечує зростання суспільної реакції на них, та власне, закріплення меседжу у масовій свідомості.

Як приклад, використання образів прояву сексизму та гендерної нерівності. Іноді рекламодавці вмотивовано або невмотивовано публікують рекламні образи та повідомлення, спрямовані на виникнення різних стереотипів сексизму, зокрема: «жінка-

прибиральниця», «жінка-посудомийка», «жінка-об'єкт для задоволення чоловічих сексуальних бажань» тощо. Наприклад, реклама страхування автомобілів від «Альфа-страхування»: «Купив «німкеню»? Застрахуй її швидко та без прелюдій», «Купив «японку»? Застрахуй її без церемоній», ««Американки» люблять велике Каско», «Холодних «шведок» заводять гаряча ціна». Ці слогани супроводжуються зображеннями жінок із сексуальним підтекстом. Так, відома мережа заправних станцій «ОККО» не втрималася від проведення невигадливих аналогій між машиною і жінкою: «Люблю, коли вона заводиться...». Іншими прикладами можна розглянути товари різних брендів «для нього» та «для неї», де експлуатуються стереотипні сексистські образи. Особливо яскравим прикладом є експлуатування жіночого питання в політичній рекламі президентської кампанії 2019 року: «2019. Останній шанс для бабусі», вказуючи на одного з кандидатів та водночас звернення до стереотипу, що «бабусі» – це пенсіонери, які голосують на виборах за матеріальні продукти.

Деструктивний результат даних повідомлень полягає в розпалюванні внутрішньосоціальних конфліктів та закріпленні певного ставлення до суб'єктів соціуму. Так, на тлі гендерної нерівності, усунення жінок від процесу планування, розробки і ухвалення політичних рішень негативно позначається на реалізації рішень, на впровадженні збалансованої стратегії розвитку суспільства з урахуванням інтересів чоловіків та жінок, дітей, гармонійного розвитку сімейних відносин тощо [5, с. 104]. У глобальних масштабах використання деструктивного змісту може впливати на масову культуру та свідомість.

Деструктивні образи та символи, які існують всередині системи міжлюдських відносин, та безліч каналів комунікації поодинокі але системно вносять зміни у соціальну систему комунікацій. Суб'єкти, які поширюють деструктивні образи, несуть загрозу інформаційно-психологічній безпеці особистості. Сучасний інформаційний простір, що переважно формується масовою культурою, значно розширює свої межі за рахунок інтернет-мережі, яка докорінно змінила світогляд людини, її самоусвідомлення та й загалом знаково-символічні коди культури [6, с. 9]. За допомогою реклам-

ної комунікації соціум має змогу пізнавати власні соціально-культурні можливості, організовувати процес внутрішнього розвитку та соціальної взаємодії. Сприятливим середовищем для реалізації таких потреб стала віртуальна реальність, яка є особливим типом вербально-візуальної і комунікаційної системи та визначає нові засади існування культури й людини в ній. Віртуальність занурює людину у знаково-символічний простір, створюючи можливості не лише для безмежної комунікації, знаходження інформації, а й для долучення до віртуальних спільнот за інтересами, для пізнання власного «Я», формуючи тим самим окремий тип (субкультуру) віртуального простору (мережі) [6, с. 10].

Висновок виражає негативність явища деструктивного змісту, що руйнівню впливає на екзистенційні основи співіснування та взаємодії людей. У сучасному суспільстві реклама стала суттєвою частиною соціалізації людей, вона відіграє значну роль у формуванні суспільної думки, оцінок людей та подій, задаючи стандарти життя та свідомості. Зазвичай, зміст реклами визначає соціальну реакцію на неї та наслідки з цього. Глобально, це змінює суспільні уявлення та світогляд. Враховуючи сучасні тенденції розвитку, де-соціалізації та віртуалізації суспільства, деструктивні образи є площиною для зіткнення інтересів, конфліктів тощо. Серед великої кількості інформаційних повідомлень промоційного характеру є незначний відсоток деструктивного змісту, що завдає шкоди суспільству. Проте внаслідок його активного збільшення, дана проблематика здатна створювати зміни, виправляти які доведеться кільком поколінням. Усі прояви руйнущого змісту в рекламі впливають на глобальне інформаційне поле, що своєю чергою формує суспільство. Внаслідок неможливості протидіяти рекламним образам в інформаційному полі людина здатна сама коригувати існуючий вплив та рефлексувати на нього по-різному. Деструктивність має значний вплив у зонах сприйняття моралі та естетики індивіда, що посилюється сучасними соціальними та технічними інструментами. Їх ефект значно змінює створення штучної картини світу та підмінює поняття в розумінні екзистенційної природи людини, що робить дану проблему актуальною для подальших досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Deely John. *Basics of Semiotics*. Toronto, 1990. 149 p.
2. Акайомова А. В. Семіотична модель комунікації реклами. *Науковий вісник. Збірник наукових праць ВІР УАН*. 2011. 367 с.
3. Андрушко Я. С. Теоретичний аналіз деструктивних форм поведінки індивіда під час здійснення особистісного. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія психологічна*. 2016. Вип. 2. С. 160–169.
4. Бодрийяр Ж. *Симулякры и симуляции*. Москва, 2015. 240 с.
5. *Гендерні медійні практики*: Навчальний посібник із гендерної рівності та недискримінації для студентів вищих навчальних закладів. Київ, 2014. 206 с.
6. Денисюк Ж. З. Віртуальність масової культури як поле конструювання уявних ідентичностей. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2016. № 1. С. 8–12.
7. Злобіна О. «Екранна версія» життя і зміни особистісної суб'єктивності. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2002. № 2. С. 33–37.
8. Каріна О. М. *Віртуальна реальність: онтологічний статус*. Харків, 2004. 17 с.
9. Фромм Э. *Бегство от свободы*. Москва, 1989. 272 с.
10. Юнг К. Г. *Проблемы души нашего времени*. СПб., 2017. 336 с.

REFERENCES

- Deely, J. (1990). *Basics of Semiotics*. Toronto.
- Akayomova, A. (2011). Semiotic model of advertising communication. *Scientific Bulletin. Collection of scientific works VIR UAS*. [In Ukrainian].
- Andrushko, J. (2016). Theoretical analysis of destructive forms of individual behavior during the implementation of personal. *Scientific Bulletin of Lviv State University of Internal Affairs. The series is psychological*, 2, 160-169. [In Ukrainian].
- Baudrillard, J. (2015). *Simulacra and simulations*. Moscow. [In Russian].
- Gender Media Practices: A Textbook on Gender Equality and Non-Discrimination for Higher Education Students*. (2014). Kyiv. [In Ukrainian].

Denisyuk, Zh. (2016). Virtuality of mass culture as a field of constructing imaginary identities. *Bulletin of the National Academy of Management of Culture and Arts, 1*, 8-12. [In Ukrainian].

Zlobina, O. (2002). «Screen version» of life and changes in personal subjectivity. *Sociology: theory, methods, marketing, 2*, 33-37. [In Ukrainian].

Karina, O. (2004). *Virtual reality: ontological status*. Kharkiv, 17 p. [In Ukrainian].

Fromm, E. (1989). *Escape from freedom*. Moscow, 272 p. [In Russian].

Jung, K. (2017). *Problems of the soul of our time*. St. Petersburg, 336 p. [In Russian].

Vitalii Koval

Post-Graduate Student, the Department of Philosophy, Zhytomyr State University named after Ivan Franko; Zhytomyr, Ukraine; e-mail: vtalij.koval.kvo@gmail.com; ORCID: <https://0000-0002-7469-4119>

Destructive content of advertising: images and symbols (socio-philosophical aspect)

Abstract

The study of the destructive content of advertising allows us to analyze its degree and methods of influencing the modern external media space of man and society. The task of the article is to study and analyze the destructive content of advertising and to explore the social factor in the process of communication processes of society, on the example of information of modern advertising messages. The relevance of the topic is manifested in the need to study the existence of man in the media space and its social formation in a virtual society. With the increasing involvement of humanity in the virtual information network increases the risk of uncontrollability of the individual, and greater dependence on collective attitudes. The essence of the social factor from the use of destructive content in advertising discourse, review and analysis of the destructive content of advertising, its subjective content and the impact on the existential perception of man by the world are studied and analyzed. The synergetic effect of advertising with destructive images in communication social processes is investigated. The role of formation of virtual losses (damage) in the process

of promoting products and services that use the destructive content of advertising has been studied. Research of formation of new mental attitudes of recipients of advertising and their influence on existing coexistence, and interaction in a society. In modern society, advertising has become an essential part of the socialization of people, which is why it plays a significant role in shaping public opinion, evaluations of people and events, setting living standards and attitudes of interaction, including those aimed at the inner world of the individual. Due to the impossibility to counteract advertising images in the information field, a person is a consumer of installations, but at the same time he is able to correct the existing influence and reflect on it in different ways. The degree of development of the problem is described in the main presentation of the article.

Keywords: existentialism, communication, destructive content, advertising, social advertising, efficiency, social communication, information, society.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 177.61

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.03

Vitalii Turenko,

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: vitali_turenko@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0572-9119>

ARISTOTELIAN UNDERSTANDING OF THE WOMEN'S (IN)PERFECTION

The article makes a detailed analysis of the understanding of women in the philosophical works of Corpus Aristotelicum. It is established that the specificity of the view of this ancient thinker on the problem of research is due to the fact that he considers it in the whole body of his philosophical works, reflecting on it in logical, ethical-aesthetic and socio-philosophical aspects. It has been found that the key issue around which Stagirite reflects on women is the concept of «domination». In the context of reflections on domination, he emphasizes that in the ontological context, women are not inferior to men, but in marital and family relations, a woman must obey a man. At the same time, it is proved that Aristotle speaks only briefly about the possible need for education and upbringing of women, and mentions it not for the benefit and self-development of women, but only to avoid all sorts of chaos and disorder in a particular society. However, he notes that a woman can hold a high position if she has a good reputation and authority among citizens who pursue politics. It is argued that the ancient thinker emphasizes that there are a number of issues, namely those concerning children, in which women clearly understand each other better, and emphasizes that they should deal with them and resolve disputes under their guidance. It is interesting that in the context of this issue, Aristotle mentions there is an image of a Delphic knife [Polit.1252b1–7], because he used in various aspects - military, domestic and sacred. As we can see, this ancient philosopher continues Plato's opinion that it is

impossible to «spray» on certain goals and objectives, because, mainly, it leads to mistakes, tragedies, etc. Everyone, including women, must do their job, which is given to them by nature. This does not diminish this or that personality, but on the contrary makes it unique and inimitable among all creations.

Keywords: woman, Aristotle, ancient philosophy, social life, nature of woman.

When we talk about the Aristotelian view of the essence and nature of woman, for the most part, we emphasize the misogynic vector of his reflections. So, we can mention a number of works in which they explicate the Aristotelian understanding of women – E. Hall [4], P. Schollmeier [5], F. Sparshott [6], C. Staves [7] – but they emphasize more on the ethical aspects of nature and the meaning of feminine nature.

However, whether this is really the case of misogynic view of Stagirite, we will try to reveal in the context of the multifaceted philosophical works of this philosopher. It is important to note that thoughts about women can be found not only in the ethical and political tracts of the ancient Greek thinker but also in natural science and logic. In particular, this applies to the understanding of women in the coordinates of domination and subjugation.

In particular, in «Politics» Aristotle writes: «But to resume – it is in a living creature, as we say, that it is first possible to discern the rule both of master and of statesman the soul rules the body with the sway of a master, the intelligence rules the appetites with that of a statesman or a king and in these examples it is manifest that it is natural and expedient for the body to be governed by the soul and for the emotional part to be governed by the intellect, the part possessing reason, whereas for the two parties to be on an equal footing or in the contrary positions is harmful in all cases. Again, the same holds good between man and the other animals: tame animals are superior in their nature to wild animals, yet for all the former it is advantageous to be ruled by man, since this gives them security. Again, as between the sexes, the male is by nature superior and the female inferior, the male ruler and the female subject. And the same must also necessarily apply in the case of mankind as a whole» [Polit.1254b4-16] [8].

It would seem, at first glance, that the ancient philosopher clearly and unambiguously speaks of the hierarchy of society. However, everything is not so simple, because in the «Categories» we meet the exact opposite point of view: «The term 'to have' is used in various senses. In the first place it is used with reference to habit or disposition or any other quality, for we are said to 'have' a piece of knowledge or a virtue. Then, again, it has reference to quantity, as, for instance, in the case of a man's height; for he is said to 'have' a height of three or four cubits. It is used, moreover, with regard to apparel, a man being said to 'have' a coat or tunic; or in respect of something which we have on a part of ourselves, as a ring on the hand: or in respect of something which is a part of us, as hand or foot. The term refers also to content, as in the case of a vessel and wheat, or of a jar and wine; a jar is said to 'have' wine, and a corn-measure wheat. The expression in such cases has reference to content. Or it refers to that which has been acquired; we are said to 'have' a house or a field. A man is also said to 'have' a wife, and a wife a husband, and this appears to be the most remote meaning of the term, for by the use of it we mean simply that the husband lives with the wife» [Cat.15b17-30].

Accordingly, we see that the thinker does not agree to speak of a relationship with a woman as a relationship of power. And this is quite justified. After all, «power in love declares itself in the way of managing and presenting power, the excess of being, its eventful formation. The situation of love can be described in terms of two power channels: tenderness (refusal of pressure, force embracing the Other) and passion (open demonstration of force presented as a challenge). Tenderness, participation, understanding in a love relationship are connected with tenderness. This type of force gives birth to the protective nature of power in love interaction. Passion directs, and tenderness enchants, passion gives energy, tenderness controls and distributes. With passion in a close circle are sexuality, jealousy, aggression and other phenomena – the power of love constitutes a special power - the power of enchantment and recognition of the Other, in love power does not prevail, but pre-offends the power of existence» [3, p. 25–26]. Therefore, in this work, the ancient Greek thinker saw that a woman is outside the relationship of domination and submission, she is for life, to create a common being.

Therefore, we see that Aristotle sees in a woman – not just an empty object of desire for a man, which can be changed constantly. It does not exist for the satisfaction of male sexual instincts, but for a much deeper relationship, which consists not only in bodily pleasures, but in order to create common happiness. As G. Bataille rightly remarks: «The greatest dizziness is associated with the uniqueness of a beloved creature... Dizziness from the uniqueness of a beloved creature is associated with joy that decimates it. Of course, as a result, uniqueness (feature) is lost, emptiness becomes complete and joy turns into sorrow. But beyond the lost uniqueness another kind of uniqueness begins; beyond the joy that has become sorrow, new beings in joy again exchange dizzying discoveries... Desire and love are mixed: love is the desire of an object according to the totality of desire» [1, p. 162].

Thus, Aristotle's condemnation of relations with other women is appropriate: «But seeing that a man may commit injustice without actually being unjust, what is it that distinguishes those unjust acts the commission of which renders a man actually unjust under one of the various forms of injustice, for example, a thief or an adulterer or a brigand? Or shall we rather say that the distinction does not lie in the quality of the act? For a man may have intercourse with a woman knowing who she is, yet not from the motive of deliberate choice, but under the influence of passion; in such a case, though he has committed injustice, he is not an unjust man: for instance, he is not a thief, though guilty of theft, not an adulterer, though he has committed adultery, and so forth» [Eth.Nic.1134a16-23].

This vision is due to the fact that he was categorical about the phenomenon of pleasure, including and in relation to women: «Besides those things however which are naturally pleasant, of which some are pleasant generally and others pleasant to particular races of animals and of men, there are other things, not naturally pleasant, which become pleasant either as a result of arrested development or from habit, or in some cases owing to natural depravity. Now corresponding to each of these kinds of unnatural pleasures we may observe a related disposition of character. I mean bestial characters, like the creature in woman's form that is said to rip up pregnant females and devour their offspring, or certain savage tribes on the coasts of the Black Sea, who are alleged

to delight in raw meat or in human flesh, and others among whom each in turn provides a child for the common banquet; or the reported depravity of Phalaris [9]. These are instances of Bestiality. Other unnatural propensities are due to disease, and sometimes to insanity, as in the case of the madman that offered up his mother to the gods and partook of the sacrifice, or the one that ate his fellow slave's liver. Other morbid propensities are acquired by habit, for instance, plucking out the hair, biting the nails, eating cinders and earth, and also sexual perversion. These practices result in some cases from natural disposition, and in others from habit, as with those who have been abused from childhood. When nature is responsible, no one would describe such persons as showing Unrestraint, any more than one would apply that term to women because they are passive and not active in sexual intercourse; nor should we class as Unrestraint a morbid state brought about by habitual indulgence» [Eth.Nic.1148b15-35].

As we see, Aristotle clearly understands that happiness is not bought in suffering or through the restriction of desires, but it is a necessary element of the development of the soul. Aristotle also does not equate pleasure and happiness, in general, he clearly distinguishes between the emotional side of human life (related to the soul in the sense of reason) and the moral side of life (related to the soul in the sense of purpose). He, without making direct criticism, but dissociates himself from the hedonistic interpretation of happiness as pleasure, because, having one basis (the human soul), their essence is still different: pleasure can be considered only in the context of mental processes, happiness – in the context of emotional and rational nature [2, p. 13].

Continuing his reflections in this regard, Stagirite notes the following: «The same holds good of Self-restraint and Unrestraint. It is not surprising that a man should be overcome by violent and excessive pleasures or pains: indeed it is excusable if he succumbs after a struggle, like Philoctetes [10] in Theodectes when bitten by the viper, or Kerkylon in the *Alope* of Karkinos [11], or as men who try to restrain their laughter explode in one great guffaw, as happened to Xenophantus. But we are surprised when a man is overcome by pleasures and pains which most men are able to withstand, except when his failure to resist is due to some innate tendency, or to disease: instances of the former being the hereditary effeminacy⁵⁸ of the royal family of

Scythia, and the inferior endurance of the female sex as compared with the male» [Eth.Nic. 1150b6-16].

As we can see, Aristotle already says that women are inferior to men, because the former, in his opinion, do not know how to exercise restraint and do not have such moderation as the latter. It should be emphasized that he builds such a hierarchy in accordance with the psychological specifics of the male and female sexes, but not physically.

To confirm this, there is a rather extensive quote from «Metaphysics», in which he describes what is the distinction: «The question might be raised as to why woman does not differ in species from man, seeing that female is contrary to male, and difference is contrariety; and why a female and a male animal are not other in species, although this difference belongs to «animal» per se, and not as whiteness or blackness does; «male» and «female» belong to it qua animal. This problem is practically the same as «why does one kind of contrariety (e.g. «footed» and «winged») make things other in species, while another (e.g. whiteness and blackness) does not?» The answer may be that in the one case the attributes are peculiar to the genus, and in the other they are less so; and since one element is formula and the other matter, contrarieties in the formula produce difference in species, but contrarieties in the concrete whole do not... Surely it is because there is contrariety in the definition, for so there also is in «white man» and «black horse»; and it is a contrariety in species, but not because one is white and the other black; for even if they had both been white, they would still be «other in species». «Male» and «female» are attributes peculiar to the animal, but not in virtue of its substance; they are material or physical. Hence the same semen may, as the result of some modification, become either female or male» [Meth.1058a30... 1058b25].

Along with reflections on the nature of women, namely in the context of understanding concepts such as «domination», «pleasure», Stagirit pays considerable attention to reflections on her social status. Accordingly, in his opinion, the nobility and «purity» of a person depends on both the male line of ancestors and the female. Thus, in «Rhetoric» the ancient thinker wrote the following: «Noble birth, in the case of a nation or State, means that its members or inhabitants are

sprung from the soil⁴⁹, or of long standing; that its first members were famous as leaders, and that many of their descendants have been famous for qualities that are highly esteemed. In the case of private individuals, noble birth is derived from either the father's or the mother's side, and on both sides there must be legitimacy; and, as in the case of a State, it means that its founders were distinguished for virtue, or wealth, or any other of the things that men honor, and that a number of famous persons, both men and women, young and old, belong to the family. The blessing of good children and numerous children needs little explanation. For the commonwealth it consists in a large number of good young men, good in bodily excellences, such as stature, beauty, strength, fitness for athletic contests; the moral excellences of a young man are self-control and courage. For the individual it consists in a number of good children of his own, both male and female, and such as we have described» [Rhet.1360b20-1361a4].

At the same time, it allows for the possibility of a woman ruling, if the latter enjoys great respect in a particular society. He gives the following example in «Rhetoric»: «Another, from induction. For instance, from the case of the woman of Peparethus, it is argued that in matters of parentage women always discern the truth; similarly, at Athens, when Mantias the orator was litigating with his son, the mother declared the truth; and again, at Thebes, when Ismenias and Stilbon were disputing about a child, Dodonis declared that Ismenias was its father, Thettaliscus being accordingly recognized as the son of Ismenias. There is another instance in the «law» of Theodectes: «If we do not entrust our own horses to those who have neglected the horses of others, or our ships to those who have upset the ships of others; then, if this is so in all cases, we must not entrust our own safety to those who have failed to preserve the safety of others». Similarly, in order to prove that men of talent are everywhere honored, Alcidas said: «The Parians honored Archilochus, in spite of his evil-speaking; the Chians Homer, although he had rendered no public services;¹⁶⁸ the Mytilenaeans Sappho, although she was a woman; the Lacedaemonians, by no means a people fond of learning, elected Chilon one of their senators; the Italiotes honored Pythagoras, and the Lampsacenes buried Anaxagoras, although he was a foreigner, and still hold him in honor...The Athenians were happy as long as they lived under the laws of Solon, and the

Lacedaemonians under those of Lycurgus; and at Thebes, as soon as those who had the conduct of affairs became philosophers, the city flourished» [Rhet.1397a33-1397b12].

The ancient Greek thinker admits that in certain matters women are much better understood than men, although they do not say anywhere, unlike his teacher, that a woman should receive an education. Aristotle limits the range of women's issues and problems related to procreation and everything related to it, including litigation. He understood that men are not so concerned with children psychologically and morally, they are more responsible for the social development of the individual. While a woman, as a woman who bore a child during pregnancy, feels much more certain aspects related to children, the relationship of parents/society to them.

That is why Aristotle emphasizes in the following opinion that «For since every household is part of a state, and these relationships are part of the household, and the excellence of the part must have regard to that of the whole, it is necessary that the education both of the children and of the women should be carried on with a regard to the form of the constitution, if it makes any difference as regards the goodness of the state for the children and the women to be good. And it must necessarily make a difference; for the women are a half of the free population, and the children grow up to be the partners in the government of the state» [Polit.1260b12-21].

Thus, summarizing a brief overview of Aristotelian understanding of the essence and meaning of women in the context of its multifaceted philosophical heritage, we can draw the following conclusions:

1. The specificity of the view of this ancient thinker on the research problem is due to the fact that he considers it in the whole body of his philosophical works, reflecting on it in logical, ethical-aesthetic and socio-philosophical aspects.

2. Thus, the key issue around which Stagirite reflects on women is the concept of «domination.» In the context of reflections on domination, he emphasizes that in the ontological context, women are not inferior to men, but in marital and family relations, a woman must obey a man.

3. Aristotle only briefly speaks of the possible need for education and upbringing for women, and he mentions this not for the benefit and self-development of women, but only to avoid all sorts of chaos and disorder in a particular society. At the same time, he notes that a woman can hold a high position if she has a good reputation and authority among the citizens of the policy.

4. At the same time, the ancient thinker emphasizes that there are a number of issues, namely those related to children, in which women are clearly better understood and emphasizes that they should deal with them and resolve controversial situations under their guidance.

REFERENCES

Solovieva, S.V. (2011). Phenomena of power in human existence: *Dissertation Abstracts International*. Samara, 40 p. [In Russian].

Vrublevskaya-Toker, T. I. (2016). The moral status of pleasure in the ethics of Aristotle. *Philosophy and Social Sciences*, 1, 11-15. [In Russian].

Bataille, J. (1994). Catechism of Dianus. In *Treatises on Love*. O. P. Zubets (Ed.) (pp. 158-172). Moscow: IF RAS. [In Russian].

Hall, E. (2016). Citizens But Second Class: Women in Aristotle's Politics (384-322 B.C.E.). In *Patriarchal Moments: Reading Patriarchal Texts*. Cesare Cuttica (Ed.) (pp. 35-42). Mahlberg: Bloomsbury Academic.

Schollmeier, P. (2003). Aristotle and Women: Household and Political Roles. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 20(1-2), 22-42.

Sparshott, F. (1983). Aristotle on Women. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. Retrieved from <https://orb.binghamton.edu/sagp/107>

Staves, C. (2015). Is Aristotle a Misogynist. *Athene Noctua: Undergraduate Philosophy Journal Issue*, 3. Retrieved from <https://www.fau.edu/athenenoc-tua/pdfs/Christopher%20Staves.pdf>

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Батай Ж. Катехизис Диануса. *Трактаты о любви* / сост. О. П. Зубец. Москва : ИФ РАН, 1994. С. 158–172.

2. Врублевская-Токер Т. И. Нравственный статус удовольствия в этике Аристотеля. *Философия и социальные науки*. 2016. № 1. С. 11–15.
3. Соловьева С. В. Феномены власти в бытии человека: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: спец. 09.00.11. Самара, 2011. 40 с.
4. Hall E. Citizens But Second Class: Women in Aristotle's Politics (384–322 B.C.E.), *Patriarchal Moments: Reading Patriarchal Texts* / ed. Cesare Cuttica. Ed. Gaby Mahlberg : Bloomsbury Academic, 2016. P. 35–42.
5. Schollmeier P. Aristotle and Women: Household and Political Roles. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*. 2002. Vol. 20: Issue 1–2. P. 22–42.
6. Sparshott F. Aristotle on Women, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. URL: <https://orb.binghamton.edu/sagp/107>
7. Staves C. Is Aristotle a Misogynist, *Athene Noctua: Undergraduate Philosophy Journal Issue*. 2015. No. 3. URL: <https://www.fau.edu/athenenoc-tua/pdfs/Christopher%20Staves.pdf>
8. The citation of Aristotle's treatises is from Aristotle in 23 Volumes, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
9. Falaris (ancient Greek: Φάλαρις) was a tyrant in Akraganta in the second half of the 6th century BC. He was known for his incredible cruelty. The ancient Greek poet Pindar, historians Polybius and Diodorus of Sicily, and other authors said that he slowly roasted people he hated in a copper bull, ate babies, and ordered the captured Leontians to be thrown into the throat of Etna, etc. [Pythian 1].
10. Theodectes of Lycia (ancient Greek Θεοδέκτης) was a disciple of Isocrates and Plato, an orator, and a tragic poet; in 352 BC he was invited by Queen Artemisia to deliver a tombstone speech over her husband Mausoleum. He placed a boastful inscription on his magnificent tomb near Athens that he had won 8 times in 13 competitions.
11. Karkinos the Younger (ancient Greek: Καρκίνος, 4th century BC) was an ancient Greek tragedian and a member of a well-known wealthy family, including Xenocles (father or uncle) and his grandfather Karkin the Elder of Agrigento. He received the prize for only one of his one hundred and sixty plays, many of which were written at the court of Dionysius II of Syracuse. Only nine of his plays have survived with related fragments: Achilles, Aeropa or Tiest, Ajax, Alopa, Amphiarad, Oedipus, Orestes, Semela, and Tyro. Aristophanes mockingly washed him and his sons (all three of whom became playwrights) at the end of *The Wasp* and the *Peace*.

В. Е. Туренко

кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка; м. Київ, Україна, e-mail: vitali_turenko@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0572-9119>

Погляд Арістотеля на (не)досконалість жінки

Анотація

У статті детально проаналізовано розуміння жінки у філософській частині *Corpus Aristotelicum*. Встановлено, що специфіка погляду Арістотеля на дану проблематику зумовлена тим, що він розглядає її у цілому комплексі своїх філософських праць, розмірковуючи про неї в логічному, етико-естетичному та соціально-філософському аспектах. Було виявлено, що ключовим питанням, навколо якого Стагіріт міркує про жінок, є концепт «влади», а точніше «панування». У контексті роздумів про владування античний мислитель підкреслює, що в онтологічному контексті жінки не поступаються чоловікам, але в шлюбно-сімейних відносинах жінка повинна підкорятися чоловікові. Водночас доведено, що Арістотель лише побіжно говорить про можливу потребу в освіті та вихованні жінок і згадує це не задля користі та саморозвитку жінок, а лише для того, щоб уникнути різного роду хаосу та безладу в певному суспільстві. Однак давньогрецький філософ відзначає, що жінка може обіймати високу посаду, якщо має добру репутацію та авторитет серед громадян, які займаються політикою. Стверджується, що засновник перипатетизму підкреслює, що існує низка питань, а саме – тих, що стосуються дітей, в яких жінки чітко розуміють одна одну, і наголошує, що їм слід мати справу з ними та вирішувати суперечки під їхнім керівництвом.

Ключові слова: жінка, Арістотель, антична філософія, соціальне життя, природа жінки.

УДК 141

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.04

А. О. Труфанова,
аспірантка кафедри філософії
Донецького національного університету,
м. Вінниця, Україна
e-mail: shelti2008@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1110-9186>

ВПЛИВ ГАЙДЕГГЕРА НА ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ КОНЦЕПТУ «МИСТЕЦТВО» ГАДАМЕРОМ

У статті робиться спроба аналізу філософського бачення концепту «мистецтва» Гайдеггером та Гадамером. Розглядається репрезентаційність та презентаційність мистецтва з точок зору обох мислителів. Спираючись на онтологічні основи естетичного досвіду, у статті розкриваються основні тези розуміння складових мистецтва та його характеристик у процесі життєдіяльності історичної спільноти. У філософському баченні Гадамера розглядається герменевтична естетика та розкривається уявлення про мистецтво як про те, що включає гру, символ і фестиваль, аналізується бачення творів мистецтва такими, що існують «у собі». Відтворюється гайдеггерівське розуміння впливу мистецтва на естетичний досвід історії людства, що простежується в його функції «становлення і виявлення істини». Межі нашого розуміння мистецтва та підходу до нього не можуть бути вищими, ніж вони вже існують. Робиться висновок, що діалог та інтерпретація є важливими засобами подолання хибних уявлень на шляху до досягнення взаєморозуміння в процесі становлення розуміння концепту «мистецтво».

Ключові слова: мистецтво, концепт мистецтва, Гадамер, Гайдеггер.

Швидкоплинний розвиток суспільства вимагає звернення до історичних основ формування підвалин сучасного концепту «мистецтво». Аналіз філософських праць Мартіна Гайдеггера і Ганса-Георга Гадамера дає можливість зробити висновок про глибинність і обґрунтованість їхніх думок, теорій та поглядів на мистецтво. Актуальність філософії Гадамера і Гайдеггера у сучасній Україні зумовлена особливостями пострадянської ментальності, зокрема наголошення на ролі діалогу як засобу долання хибних упереджень на шляху досягнення взаєморозуміння у процесі становлення української модернізованої нації. Філософські традиції обох мислителів докладно розглядаються в наукових працях таких вчених, як О. А. Коваль, Е. Б. Крюкова, Л. А. Мікешина, Л. І. Тетюєв, А. Л. Богачов та ін. Ці наукові дослідження відіграли значну роль у трактуванні і формуванні сучасного концепту «мистецтво» в його історичному ракурсі. Спираючись на бачення М. Гайдеггера і Г.-Г. Гадамера визначних мислителів другої половини ХХ ст. можна зрозуміти особливу реальність, яку розкриває для нас мистецтво, з'ясувати і розкрити його смислове, лінгвістичне та естетичне значення, а через критику та аналіз його складових – сформулювати власне уявлення щодо прочитання творів мистецтва.

Гадамер навчався філософії в Гайдеггера, коли той викладав у Марбурзькому університеті з 1923 р. Одним з відкриттів благочестивої біографії Жана Грондіна став наступний факт: через рік Гайдеггер послав Гадамеру знищувальний лист, в якому піддав серйозному сумніву здібності і майбутнє молодого філософа. Гайдеггер висловився грубо і різко: «Якщо ви не зможете проявити в собі достатньо жорсткості, з вас нічого не вийде». Як зізнавався сам Гадамер, вердикт Гайдеггера був настільки засуджуючим, що підірвав його віру в себе як філософа на багато років вперед. Гадамер різко відмовився від своїх планів писати дипломну роботу разом з Гайдеггером і швидко змінив сферу досліджень з філософії на античність. Він зізнавався пізніше, що «Істина і метод» з'явилася так пізно і тому, що Гадамер постійно відчував поруч із собою нехвальну присутність Гайдеггера. Коли в 1928 р. Гайдеггер виїхав з Марбурга, щоб замінити Едмунда Гуссерля у Фрейбургзі, Гадамер відчув, що з його плечей впав величезний тягар. Він відчув себе не кинутим, а навпаки – «вільним», як сам зізнавався [2]. Співісну-

вання двох незалежних філософських поглядів видається важкою справою, коли замість підтримки відчувається осуд. Особливо коли критика йде з боку наставника, з якого ти береш приклад.

До речі, на одному з етапів своєї наукової кар'єри юний протеже Гайдеггера був сповнений гордості за себе, оскільки читав тільки книги, яким виповнилося не менше двох тисяч років [2]. Це ще раз вказує на те, що його вимоги до себе стали дуже високими.

Гадамер поза всяким сумнівом погодився б із твердженням свого філософського вчителя Гайдеггера, який вважав, що сучасне мистецтво і література в основному «руйнівні». В останньому інтерв'ю Гадамер сказав, що велике мистецтво завжди виростає з життя «народу» (нім. «Das Volk»). Він хотів таким чином висміяти те, що вважав безвідповідальним космополітизмом естетичного модернізму [2]. Мистецтво відповідає духу часу і тенденцій культури народу, в якому воно бере свій початок. Те, наскільки великим є той чи інший витвір мистецтва, залежить від того, чи може він переростати простір і час, ставати космополітичним і широко-відомим за межами місця свого народження.

На сьогоднішній день залишається достатньо спірним питання, чи був Гадамер послідовником Гайдеггера, чи він є оригінальним і самобутнім мислителем. Головним поштовхом до формування філософської системи Гадамера послужила «герменевтика фактичності», генерувати яку Гайдеггер почав задовго до виходу в світ «Буття і часу» (1927) [7, с. 100]. Гадамер не дає уявлення про естетичне в жодному звичному сенсі. Його підхід до мистецтва багато в чому суперечить звичайним філософським очікуванням. Характеристики прекрасного не обговорюються в манері аналітичної традиції сучасної філософії, а також він не зосереджується на проблемах естетичного задоволення. Підхід Гадамера до естетичного досвіду полягає у феноменологічній традиції. Першою чергою підхід стосується місця мистецтва в нашому світовому досвіді. Крім того, його підхід до естетичної теорії – одне з тих рідкісних інтелектуальних досягнень, які одночасно деконструктивні та конструктивні. Він демонтує традиційні елементи платонічної, кантіанської та гегелівської естетики, але все ж пропонує феноменологічну реконструкцію багатьох центральних поглядів цієї традиції, щоб

продемонструвати її постійне значення для нашого сучасного мистецького досвіду. Гадамер передусім зосереджується на когнітивному вимірі такого досвіду, на тому, чого саме твори мистецтва стосуються і що вони ставлять під сумнів. Це зумовлює гнучкий філософський підхід, здатний вільно змінюватись у низці художніх форм та стилів, обговорюючи як особливості творів, так і їх більш широке значення. Підхід є суто герменевтичним тим, що він прагне познайомити нас з тими отриманими смислами та захопленнями, які лежать в основі нашого мистецького досвіду. Відкрита під впливом Гайдеггера, зокрема його пізніших есе щодо мови та поезії, естетика Гадамера далеко не традиційна. Його основні тези:

1. Естетика – це не вивчення конкретних видів суб'єктивних насолод, що випливають із мистецтва. Це дослідження того, що об'єктивно інформує наше суб'єктивне усвідомлення мистецтва.

2. Герменевтична естетика прагне пробити приємні відволікання естетичної свідомості, щоб розкрити культурні та мовні реалії, які проявляються всередині неї.

3. Герменевтична естетика передбачає феноменологічну причетність до предметів мистецтва, а не незацікавлену відстороненість.

4. Герменевтична естетика розглядає естетичний вигляд не як відволікання від реального, а як засіб, за допомогою якого розкриваються справжні предмети. Це перевертає уявлення про те, що художні твори одразу віддаляються від реальності.

5. Герменевтична естетика є діалогічною. Вона визнає, що практика і теорія розрізняються у висвітленні предмета і спростовують будь-який поділ теорії/практики у галузі мистецтв. Інтерпретація – це засіб реалізації твору.

6. Герменевтична естетика сама по собі не є теорією мистецтва, а сукупністю практичних споглядальних приміток для посилення зустрічі з мистецтвом. Завдання герменевтичної естетики полягає не в тому, щоб досягти концепції мистецтва, а в тому, щоб поглибити наш досвід мистецтва. У герменевтичній естетиці теорія розгорнута для поглиблення споглядання художніх творів, а не для категоризації їх природи.

7. Естетика Гадамера глибоко поважає здатність мистецтва порушувати та оскаржувати звичні очікування. Вона надає етично-

го значення мистецтву як здатності розкрити обмеження фіксованої культури та відкрити глядача у напрямку до іншого та різного [15].

Гадамер наполягає на тому, що картина чи образ, які гідно називати витворами мистецтва, можуть негайно впливати на нас. Мистецтво звертається до нас. Твердження про те, що художній твір «щось комусь говорить» натякає на здивування, шок, а іноді і на розчарування з приводу того, що на нього безпосередньо впливає те, що є у творі, і того, що його змушують розмірковувати над своїм твердженням, тому що це стає зрозумілішим як для себе, так і для інших. Гадамер стверджує, що «досвід мистецтва – це досвід смислу, і як такий цей досвід є тим, що викликається розумінням». Тоді до цієї міри «естетика поглинається герменевтикою». Це віддаляє Гадамера від більш звичних виправдань естетики як особливого виду задоволення. Есе «Актуальність прекрасного» свідчить про те, що «простого спостерігача, який віддається естетичним чи культурним насолодам із безпечної відстані, будь то в театрі, концертному залі чи відокремленому самотньому читанні, просто не існує». Людина, яка вважає себе таким спостерігачем, не розуміє себе. «Естетичне саморозуміння потурає ескапізму, якщо розглядає зустріч із твором мистецтва як не що інше, як зачарування у сенсі звільнення від тиску реальності через насолоду фальшивою свободою» [15].

Протистояння Гадамера естетичному ідеалізму підтверджується твердженням, що мистецтво «не можна задовільно перекласти з точки зору концептуальних знань». Твір не просто стосується значення, яке не залежить від нього самого. Його значення не слід сприймати таким чином, щоб його можна було просто перенести в іншу ідіому. Справді, оскільки він використовує багато інтерпретацій, твір мистецтва набуває ідеальності можливих значень, яких неможливо уникнути будь-якою можливою реалізацією. Отже, твір має автономію, яку нічим іншим не можна замінити, або, іншими словами, твір завжди перевищує його прочитані значення, значення яких завжди більше, ніж його інтерпретація. Це збігається з тезами Гадамера про те, що Буття перевищує знання, і так само про те, що мовне Буття перевершує мовну свідомість.

Із цього постає важливий наслідок, а саме: Гадамер сприймає мистецтво як презентаційне (*darstellen*), а не як репрезентативне (*vorstellen*). В есе «Слово і малюнок» (1992) він стверджує, що намагається «підірвати думку про те, що картина є просто копією». Оскільки твір не представляє нічого іншого, крім себе, значення, які він несе, можуть виступати лише на перший план у його самопрезентації. Проте значення, що виникає, ніколи не надається в повному обсязі і не усувається будь-яким усвідомленням. Це узгоджується з кінцевим характером мистецтва. «Коли художній твір насправді охоплює нас, це не той предмет, який стоїть навпроти нас, і ми дивимося в надії роздивитися його до передбачуваного концептуального значення. Твір – це Ereigniss, тобто подія, яка «привласнює нас» собі. Це нас поштовхує, збиває і створює власний світ, в який ми втягнуті». Проте те, що розкривається, залишається лише аспектом роботи, який при своїй появі відсуває інші на другий план. Розкриття та прихованість не є протилежними в естетиці Гадамера, але є взаємозалежні: розкриття виявляє присутність нерозкритого в розкритому. «Саме завдяки знаходженню (*Da-sein*) художнього твору наше розуміння відчуває глибини та незабгненість його значення».

Репрезентація широко представлена як у філософії, науковому пізнанні, так і в інших формах діяльності, в європейській культурі в цілому. Розглядаючи історію розвитку значення слова «репрезентація», Г.-Г. Гадамер в «Істині і методі» нагадує про його сакрально-правовий сенс: у римлян це слово вживалось в сенсі представництва як платоспроможності, у християнстві репрезентувати означало «здійснювати присутність». Державно-правове поняття репрезентації завжди розуміє під собою «наявність заміщення», і носій суспільної функції – чиновник, депутат і т.д. – як репрезентант виявляється належним «показувати себе таким, як це передбачає його зображення» [10, с. 7].

Проблема репрезентації також обговорюється в контексті розгляду способу буття мистецтва й онтологічного аспекту зображення. Гадамер вважає, що через репрезентацію «зображення набуває свою власну дійсність», «буттєву валентність» і завдяки зображенню першообраз стає саме першообразом, оскільки тільки зображення робить представлене ним власне зображуючим, живописним. Репре-

зентацію зображення можна зрозуміти як особливий випадок «суспільної події», релігійне зображення отримує значення зразка, а образотворче мистецтво закріплює, а по суті створює ті чи інші типи героїв, богів і подій. У цілому витвір мистецтва мислиться як буттєвий процес, в якому замість абстракцій існують перформанси, ігри, зображення і репрезентації, зокрема у вигляді знаків і символів, які дають можливість чомусь «бути в наявності» [3].

У традиційному епістемологічному сенсі репрезентація – це одна з фундаментальних операцій будь-якої пізнавальної діяльності, що спирається на представленні ідеальних і матеріальних об'єктів в акті свідомості і знання з допомогою їх «заступників» або «посередників» – символічних, знакових, першою чергою мовних систем, моделей, будь-яких «когнітивних артефактів», а також матеріальних об'єктів, що виконують ці функції [10, с. 8].

У Декарта, як відзначив М. Гайдеггер, головною стає саме репрезентація – можливість представити як протиставити, помістити перед собою наявне суще, включити його у відношення із собою як предмет. Якщо звернутися до глибинних сенсів слова «презентація», що достатньо стерлося, то, як показав Гайдеггер, воно означає поставлення перед собою і в відношення до себе». За цим стоїть перетворення світу в картину, точніше – розуміння світу в сенсі картини, що, своєю чергою, тягне перетворення людини на суб'єкт. Тепер людина не так вдивляється в суще, як уявляє собі картину сущого, і вона стає об'єктом дослідження, інтерпретованою ре-презентацією цього сущого. «Представити означає тут помістити перед собою наявне». «Усе присутнє отримує від свідомості сенс і образ своєї присутності, а саме презентності всередині *repraesentatio*». «...Мислення вручає нам присутнє, відновлює його у відношенні до нас. Тому пред'явлення (наявного. – *Л. М. Мікешина*) – це ре-презентація... Чому представлення – це ре-презентація?» Проблема репрезентації залишається, а «філософія поводить себе так, ніби тут ні про що запитувати» – відзначає Гайдеггер у статті «Що значить мислити?» [14].

Отже, перетинаються два процеси: світ перетворюється на поставлений перед людиною предмет (об'єкт), а людина стає суб'єктом, репрезентантом, що розуміє свою позицію як світогляд,

як представлення картини світу з позиції візуальної метафори. Гайдеггер вважав, що репрезентація не представляє собою первинний доступ до світу, це вже інтерпретація, «всяке допредикативне просте бачення підручного саме по собі вже розуміюче і пояснюче... Зір цього перегляду завжди є таким, що розуміє і пояснює» [14]. Це певний результат рефлексивної і розуміючої діяльності; безпосередньо світ нам доступний лише в практичних діях повсякденного життя, не всі з яких можуть бути експліковані і потребують спеціальної мови. Відповідно, пізнання, включаючи репрезентацію як процедуру і, через неї, пізнання, яке пояснює самі «механізми», вже «навантажено» тим, що передбачає визнання «оптичної теорії пізнання», візуальної метафори, метафори дзеркала і панування зорового сприйняття у формуванні знання [10, с. 9].

Мартін Гайдеггер звернув увагу на те, що новосвропейське тлумачення сутнього як представленого, а отже, протиставленого людині в суб'єкт-об'єктному розрізненні (завдяки чому «світ перетворюється на картину»), зумовлює істотну зміну в семантиці поняття «репрезентація», яке тепер протиставляється «присутності» (самому буттю), презентації (раніше його розуміли саме як різновид присутності) й наближується до значення «представлення (уявлення)» як суб'єктивної апперцепції [14, с. 50]. Натомість у герменевтичній естетиці Г.-Г. Гадамера поняттю репрезентації повертається його традиційний онтологічний статус. На думку Гадамера, поняття репрезентації означає «буттєву валентність» художнього зображення, онтологічну співвіднесеність образу і першообразу [3, с. 137; 6, с. 131].

Жоден сенс не може бути повністю розкритий. Оскільки ми можемо повторно пізнавати твори мистецтва, значення, розкриті спочатку, може бути розширене або змінене. Частковий характер будь-якого розкриття сенсу збільшує, а не зменшує можливість значення у творі.

Розмова про естетику Гадамера стосується і сміливіших аспектів: мистецтво є запитувальним за своєю природою, твори працюють шляхом розкриття значення, розкриття значення встановлює когнітивний статус мистецтва, пізнавальний зміст мистецтва частково зрозумілий і частково загадковий, і твори мистецтва завжди відкриті для повторної інтерпретації. Однак це не визначені

аргументи. Позиція Гадамера є герменевтичною не через основну тезу, яка залишається без зауважень, а тому, що вона формується сукупністю різноманітних аргументів, що формують центральну позицію.

Розкриття онтологічних основ естетичного досвіду не підриває першості, яку Гадамер надає безпосередньому зверненню до мистецтва. Мета полягає в тому, щоб продемонструвати когнітивну легітимність суб'єктивного досвіду, виявивши, як естетичний досвід одночасно бере участь у чомусь більшому, ніж він сам, і, справді, відображає (*speculum*) цю більшу актуальність у собі [16]. Здатність естетичного досвіду виражати транс-індивідуальні феноменологічні структури пояснює, що розуміється під субстанцією, та його спекулятивне ставлення до неї. Естетика Гадамера належним чином переживає те, що лежить в основі її більш абстрактних концепцій. Йдеться не про те, щоб назвати або описати реальність, яка проявляється в естетичному досвіді, а про те, щоб спробувати сказати щось про індивідуальний досвід, який отримує в ньому людина. Роздуми Гадамера починаються з безпосередності висловлювання тверджень про мистецтво, їх одночасного характеру, а потім досліджень, що впливають на досвід усвідомлення цих тверджень.

З усіх речей, що говорять з нами, саме твір мистецтва робить це найбільш безпосередньо. Феноменологічна безпосередність мистецтва, що ініціює герменевтичне дослідження Гадамера щодо естетичного досвіду, може здаватися не перспективною відправною точкою з точки зору герменевтики. Він декларує нетрадиційний герменевтичний підхід до мистецтва, відзначаючи, що якщо визначити завданням герменевтики подолання особистої чи історичної відстані між розумами, то досвід мистецтва, як здається, повністю виходить за межі свого (герменевтичного) походження. Однак Гадамер не визначає герменевтику таким чином. Об'єктом його дослідження є не реконструкція художнього задуму, а питання безпосередності звернення до твору мистецтва. Художній твір є об'єктом герменевтичного дослідження не через своє значення першоджерела у психологічних подіях, а через те, що він передає нам певну інформацію.

Герменевтика Гадамера – філософське прояснення розуму, яке він тлумачив як рух і втілення історичної традиції, завершеного в собі космосу. Гадамер заперечував суб'єктивістські естетичні концепції, згідно з якими значення твору зводиться до вражень (уявлень, почуттів, настроїв), що є суто індивідуальними, суб'єктивними. Мистецький твір долучає нас до істини, відкриваючи перспективи нашого власного буття; він не є прихованою алегорією, яка вказує на щось наявне. Мистецтво – не відображення наявного, а нарощення наших смислів (буття) шляхом відкриття екзистенційних перспектив. Гадамер вказував, що розуміння мистецького твору через пояснення обставин його створення виконує допоміжну роль; найважливіше у творі те, що він «промовляє» саме до нас, сучасний нам. Істину, відкриту твором мистецтва, Гадамер пояснював через поняття «алетея» – неприхованість буття; твір мистецтва – гра прихованого та неприхованого. Поняття «гра» – центральне в естетичній герменевтиці Гадамера. Мистецтво – це гра, символ і фестиваль. Мистецький твір «виводить» за межі нашої зануреності у буденність, тому зустріч із твором мистецтва є фестивалем [1].

Розповідь Гадамера про символ вказує на те, що твори мистецтва є презентаційними, а не репрезентативними. Презентації мають на увазі значення, на які вони посилаються, і не представляють значення, незалежного від них самих. Аргумент впливає на глибину і значну зміну значення естетичного вигляду. Репрезентативний погляд на мистецтво відводить мистецтво до другорядного статусу: твір нагадує щось інше, крім твору мистецтва, оригінальний стан справ, конкретний сенс чи реальність. Відповідно, об'єктивна співвідносність мистецтва розміщується поза твором так, що твір стає простим проявом чогось іншого. Презентаційний виклад мистецтва відповідає феноменологічній спрямованості Гадамера. Якщо значення, на яке посилається твір, не є незалежним від твору, який його викликає, твір є приводом для появи цього значення. Поява стає синонімом первозданного творіння. Естетичний вигляд не є другорядним щодо реальності чи істини, а є середовищем, засобом, за допомогою якого істина твору показується / представляється. Навіть як презентація, зовнішній вигляд зберігає певний негатив, хоча в руках Гадамера він має позитивні якості.

Зовнішній вигляд завжди натякає на подобу чогось неповного або ще не повністю усвідомленого. Онтологія Гадамера відкрито посилює, якщо не вимагає такого негативу. Твердження про те, що кожен витвір мистецтва має власну тимчасовість, означає, що кожен з них ніколи не розкриє себе повністю. Твердження про те, що рецепція всього мистецтва є одночасною, диктує, що те, що представляється нам значущим, не обов'язково є значущим для попереднього покоління. Як і символ, зовнішній вигляд завжди частковий. Однак зовнішній вигляд, якщо розглядати його естетично, має ритм символічного: він натякає на щось поза собою, але тим не менш щось усередині нього є ще не відкритим.

Такі аргументи підтверджують уявлення Гадамера про твір мистецтва як про такий, що існує у собі. Те, що з'являється, стає зрозумілим як подання певного значення, але через невизначеність цього значення воно зберігає щось загадкове. Цю видатну якість (справжній твір ніколи не можна порівняти з оригінальним способом його демонстрації) – Гадамер також називає герменевтичною ідентичністю. Істинність твору мистецтва полягає не в його простому вияві значення, а в нерозбірливості та в глибині його значення. Його істина охоплює напругу між одкровенням (те, що з'являється), і тим, що приховується (те, що ще має бути показано). Твір не просто пропонує «впізнаваний поверхневий контур», але має внутрішню глибину самодостатності, яку Гадамер називає вже після Гайдеггера «існуючою в собі». Тож, особлива ознака змістовної роботи полягає в тому, що вона завуальовує можливості смислу. Такий опір є стимулом для подальшої інтерпретації. Змістовні твори, як і значущі символи, мають непрозорий аспект.

Є деякі відмінності в розумінні у Гайдеггера і Гадамера. Якщо для раннього Гайдеггера розуміння здійснюється як взаємодія *Dasein* з внутрішньо світовим сущим у процесі його практичного освоєння, то Гадамер вважає найкращим зразком зустріч «події розуміння» з твором мистецтва. І той, і інший досвід мають мало спільного з традиційним уявленням про розуміння як суто раціональну активність, однак інтуїтивна природа розуміння в разі переживання художнього творіння, сприйняття якого передбачає незацікавленість, явно відрізняється від прагматичного, діяльнісного ро-

зуміння при обживанні у світі. Мистецтво приваблює нас не своєю корисністю: воно зухвало неутилітарне і ні для чого не придатне. Але його інакшість, незрозумілість – нехай навіть як провокація – залишається адресованим нам питанням, відповідь на яке вимагає особистої участі. Необхідність відповідати – у сенсі як «тримати відповідь», так і «відповідати на виклик» – відтворює найпростішу діалогічну структуру, яка і породжує взаєморозуміння. Хоча може здатися, що взаєморозуміння з твором мистецтва є не більше ніж метафорою, оскільки передбачає як мінімум двох повноцінних співрозмовників, однак Гадамеру важливо підкреслити особливий спосіб існування, скажімо, літературного тексту, який не менш активний, ніж процес читання. Естетичне розуміння як взаєморозуміння реалізується не в суб'єктно-об'єктних відносинах; артефакти в якості повноправних учасників події, яка здійснюється, виявляються своєрідним дзеркалом, в якому глядачу відкривається правда про себе самого, «щось інше, чим своє власне» [7, с. 106]. Символ та його стриманість щодо розкриття прихованих аспектів його значення не означають щось абсолютно чуже для нас. Ще не розкритий – це вимір сенсу, який пропускають, забувають або не сприймають у межах того, що вже було показано або зрозуміло. Іншими словами, сила символу полягає в його здатності розкрити те, що, непомітно для нас ми перебуваємо у спілкуванні з чимось набагато більшим, ніж ми самі, тобто з горизонтами значення, які неявно підтримують рефлексію і які можуть, будучи явними, змусити нас думати про себе зовсім інакше. Таємницею символу є його обіцянка переваги: ефективний і дієвий символ виявляє, що ми належимо до герменевтичної спільноти, завжди більшої, ніж ми передбачаємо. Аналогія фестивалю, знов таки, є показовою. На фестивалі відмовляються від індивідуальних робочих ролей, оскільки заново відкривають суспільні і зв'язки. Таким чином аргументи Гадамера щодо гри, фестивалю та символу є основою для його твердження, що естетичний досвід, наш досвід мистецтва є наочним прикладом того, як суб'єктивність інформується субстанціональністю, що перевищує індивідуальну свідомість.

Як відомо, в «Істині і методі» Гадамер розкриває онтологію і герменевтичний сенс твору мистецтва через роз'яснення феноменів гри і свята [3, с. 145]. Почнемо з герменевтичного тлумачення тво-

ру мистецтва, в якому гра визначається як «справжня нитка Аріадни онтологічної експлікації». Гадамер, на противагу естетичній суб'єктно-орієнтованій настанови, підкреслює вкоріненість твору мистецтва у світі, що існує до і поза рефлексивним суб'єктом і його цілеспрямованою діяльністю. Гра в такому розумінні – це не результат взаємодії гравців, але «буття гри» є «незалежне від свідомості гравців» [3, с. 147]. Показовими щодо цього є приклади, які він наводить для роз'яснення онтологічного виміру гри: це гра світла і тіні, хвиль, тварин і т.д. Залучена у гру дорефлексивна десуб'єктована реальність має первинний характер стосовно гравця: не гравець грає у гру, а реальність гри створює ігровий простір і конститує нового суб'єкта – гравця. Відзначимо незвичне і парадоксальне для суб'єктно-орієнтованої естетичної свідомості Гадамерове зіставлення природності гри для тварин і природи і «неприродності» гри для людини: «Справа явно йде не таким чином, що тварини теж грають і що навіть про воду і світло можна в переносному значенні сказати, що вони грають. Швидше, навпаки, про людину можна сказати, що навіть вона грає» [3, с. 150]. Тим самим Гадамер підводить нас до думки про медіальний характер гри і твору мистецтва, їх спосіб буття – самопрезентація, яка вперше дає світу і буттю можливість саморозкритися і самовиявитися так, як ніколи і ніде раніше. Щодо цього твір мистецтва визначається як різновид гри, властивої людині, як подія занурення в онтологічний вимір досвіду світу. Саме тому Гадамер називає перетворення гри на мистецтво перетворенням на структуру і тотальним опосередкуванням: у творі мистецтва більше немає гравця, залишається тільки те, що грає. Відповідно, прекрасне розуміється не як ефект сприйняття суб'єктом твору мистецтва, а як спосіб буття, що репрезентує універсальну онтологічну структуру: «Спосіб буття прекрасного виявився для нас знаком загального буттєвого устрою» [3, с. 561]. Гадамер відзначає цей специфічний спосіб буття твору мистецтва, наслідуючи думки Платона: «Безперечно, відмітна риса прекрасного в порівнянні з благом – те, що воно виявляє себе із себе самого, робить себе безпосередньо очевидним у своєму бутті» [3, с. 555]. До того ж таке самовиявлення не можна розуміти як якийсь цілеспрямований, навмисне самопоказування, демонстрацію для того, щоб

всі це побачили. Це несвідомо (чи безсвідомо) сконструйована штучна реальність (ілюзія), яку демонструють на показ. Виявлення себе із себе самого – це спосіб буття твору мистецтва, інакше бути воно не може. І, одночасно, це справді феноменологічна даність буття: буття виявляє себе (відповідно, вбачається) у творі мистецтва не через якесь інше суще, а через саме себе, тобто очевидно являючи саме себе, самоявляючись. «Прекрасне, спосіб виявлення благого, саме робить себе явним, розкриває себе у своєму бутті, саме себе перед'являє, представляє, презентує (*darstellt*). Те, що таким чином презентується, у своїй представленості не відрізняється від себе самого. Воно не є щось одне для себе і щось інше для інших. Воно не є також чимось в чомусь іншому» [3, с. 561]. Відповідно, герменевтична інтерпретація феномена свята покликана роз'яснити темпоральність твору мистецтва і його світовий, універсальний, онтологічний характер.

У своїй праці «Мистецтво і наслідування» Гадамер, розглядаючи проблему сучасного живопису, аналізує три поняття: наслідування, вираження і поняття знаку і мови знаків. Перше поняття – поняття наслідування, на його думку, збіглося із вченням про мистецтво як наслідування природі. Це пов'язано з нормативними уявленнями, наприклад, про те, що мистецтво завжди дає право очікувати від нього певною мірою правдоподібності. Поняття пережило свій справжній естетичний і художньо-політичний розквіт у французькому класицизмі XVII – початку XVIII ст. і вплинуло на німецький класицизм. Вимога, щоб мистецтво не переступало меж правдоподібного, переконання, що в ідеальному художньому творі перед нашим духовним поглядом виступають образи самої природи в їх чистому прояві, віра в ідеалізовану силу мистецтва, що додає природі її справжню завершеність, – ось відомі уявлення, що входять у термін «наслідування природі». Філософ наголошував, що ми виключаємо при цьому тривіальну теорію крайнього натуралізму, згідно з якою весь сенс мистецтва полягає у звичайному уподібненні природі. Друге поняття – поняття вираження – постало і утвердилося проти поняття наслідування в XVIII ст. Більше всього це простежується на прикладі музичної естетики. Музика – рід мистецтва, в якому концепція наслідування, звичайно, найменш очевидна і більш всього обмежена у своїй застосовності. То-

му в музичній естетиці XVIII ст. поняття вираження усталюється, щоб у XIX і XX століттях, не зустрічаючи опору, утвердитися в сфері естетичної оцінки [12]. Виразна сила і виразна справжність того чи іншого способу виступають як виправдання художнього повідомлення, що міститься в образі. Саме так вважає масова свідомість, але постає питання, що таке кітч (нім. kitsch – халтурка, відсутність смаку, «дешева річ»), який має проникливу виразну силу і художня недійсність якого явно не суперечить суб'єктивній автентичності почуття у виробника або споживача. Однак перед обличчям того краху форм, яким нас обдарувала сучасність і внаслідок якого ідеалізована картина природи і експресивна душевність більше не становлять змісту художнього образу, поняття вираження, як і поняття наслідування, схоже, вже не працює. І третє поняття – поняття знаку і мови знаків. У цього поняття теж поважна історія. На ранньому початку християнської епохи виправданням мистецтва була його роль Біблії бідних (лат. biblia pauperum) для неписьменних людей, роль зображення і прославлення священної історії і благої вісті. Тоді сприйняття мистецтва зводилося до прочитання певного ланцюжка відомих історій. Подібного прочитання вимагають, схоже, і модерністські зображення, тільки прочитання не образів, а знаків, як при читанні листа. Знаки цього листа, звичайно, не належать, попри всю абстрактність свого змісту, до особливого виду букв. Але, однак, певна схожість має місце. Винахід буквеного письма уможливив неймовірно: фіксувати в декількох абстрактних значках, що піддаються раціональній комбінаториці, яку ми називаємо орфографією, все, що проходить через розум людський, – справді одна з найбільш революційних подій у людській культурі. Дещо з давніх часів перейшло і в нашу манеру розглядати зображення. Так, ми «прочитуємо» кожну картину зверху зліва вниз направо і, як відомо, перевертання по типу дзеркального відображення справа наліво, легко здійсненне сучасними засобами технічного відтворення, призводить (як стверджує Генріх Вельфлін) до найхимерніших композиційних викривлень і спотворень. Ще значно більше від цих наших навичок письма і читання перейшло схожого на той вид образного письма, в якості якого ми намагаємося прочитати модерністські полотна: ми вже не бачимо в них

збереження цілісності образу відображень, зміст яких можна було б упізнати. Імовірно, на цих картинах якимись ієрогліфічними знаками і штрихами просто записано, тобто розміщено в ряд, те, що слід сприйняти одне за другим по порядку і в підсумку сплавити воедино, пригадуючи, скажімо, картину Малевича «Дама в місті Лондоні», де можна ще цілком чітко розпізнати принцип розпаду форми в його психологічному варіанті. Окремі сутності, які сприймає зображена жінка, мабуть, зовсім збентежена скромним вуличним рухом 1907 р., – цілий потік відокремлених вражень, які немов беруться до уваги і підсумовуються в одне образотворче ціле. Глядачеві, спостерігачеві, споглядачу доручається синтезування всіх цих аспектів і граней. Про існування такого формального принципу нам говорить манера, скажімо, Пікассо і Хуана Гріса, яка розшаровує, деталізує. Тут є ще й пізнання, але усе знання незмінно поглинається тією самою єдністю картини, яка більше не об'єднується в таке наочне ціле, що піддавалося б формулюванню з боку свого образного сенсу. Це образне письмо, що становить, подібно до певної стенограми, композиційний елемент образної композиції, зіставляється з відторгненням сенсу. Тому поняття знака втрачає свою власну визначеність; і справді, вимога прочитання подібного сучасного образотворчого письма з часів кубізму поступово затихає [8]. Гадамер доходить висновку, що «у трьох окреслених ним естетичних категоріях можна знайти крихту вірного і адекватного, але вони в жодному разі ще не дають відповіді на те специфічно нове, що ми відчуваємо в мистецтві нашого століття» [4, с. 229–232].

Формулюючи універсальну естетичну категорію, Гадамер спирається на стародавнє поняття мімезиса, яке передбачає представлення порядку. «Засвідчення порядку – ось, мабуть, те, що від століття до століття і завжди є значущим; кожний справжній витвір мистецтва навіть у нашому світі, який дедалі більше змінюється в напрямку уніформності і серійності, засвідчує духовну впорядкувальну силу, що становить існуюче, початок нашого життя. У творі мистецтва зі зразковою ясністю відбувається те, що робимо всі ми, оскільки є присутніми: постійно сповіщаємо світ». У нашому мінливому світі художній твір є зразком порядку. У роботі художників і в досвіді мистецтва споглядається те, що й відбувається

протягом становлення всієї людської культури – «ми впорядковуємо те, що у нас розпадається» [4, с. 241].

Для Гадамера мистецтво є видом пізнання, а витвір мистецтва – своєрідною трансцендентальною умовою долучення до цього виду пізнання, перетворюючи собою суб'єкта долучення. Більше того, безпосередня чуттєво-споглядальна зустріч з твором мистецтва служить підставою естетичного досвіду. У цьому він вбачає далекоглядний герменевтичний наслідок: «будь-яка зустріч з мовою мистецтва є зустріччю з незамкнутою подією і навіть є частиною цієї події» [3, с. 144]. Кожен твір мистецтва являє себе завжди у вигляді власного *Präsenz* – справжнього відтворення. «Одночасність» – умова, за якою твір мистецтва знаходить своє існування, що перебуває по той бік часу. Усупереч історії створення твору мистецтва йому притаманний вимір «абсолютного теперішнього» (*absolute Gegenwärtigkeit*): воно має власну конкретну тимчасовість і специфічну актуальність і тим самим зберігає в собі момент критики розуміння і можливість постійного оновлення мистецького досвіду. Воно відкрито світу як «універсум сенсу». «І хіба завдання естетики, – запитує філософ, – полягає не в тому, щоб обґрунтувати те, що пізнання мистецтва – це тип пізнання свого роду, що ймовірно відрізняється від типу чуттєвого пізнання, яке постачає науці кінцеві дані, на яких вона ґрунтує пізнання природи, але також цей тип пізнання відрізняється і від морально-розумного пізнання і взагалі від будь-якого понятійного пізнання, залишаючись все ж пізнанням, тобто опосередкуванням істини?» [3, с. 143]. Естетична герменевтика Гадамера перебуває в опозиції до теорії відображення, яку тривалий час вважали основою пояснення мистецької творчості [5].

Щоб зрозуміти критику Гайдеггера щодо естетики, потрібно спочатку сформулювати його позитивний погляд на справжню історичну роль мистецтва. Власне розуміння Гайдеггером твору мистецтва є рішуче популістським, але з революційними прагненнями. Він вважає, що в найвищому значенні мистецтво «засновує історію», «даючи істині можливість проростати». Великі твори мистецтва працюють на другому плані наших історичних світів, іншими словами, частково втілюючи і, таким чином, вибірково підси-

люючи імпліцитне відчуття історичної спільноти про те, що існує і що має значення. Таким чином, великі твори мистецтва 1) «спочатку надають речам свого вигляду», тобто допомагають встановити імпліцитне уявлення історичної спільноти про те, що існує, і 2) надають «людству свій погляд на себе». Тобто вони також допомагають сформувати імпліцитне відчуття історичної спільноти про те, що справді має значення в житті (а також і про те, що ні), які типи життя є найбільш вартими, які дії є «благородними» (або «низькими»), що у традиціях громади найбільше заслуговує на збереження тощо. Як впливає з цього, Гайдеггер погоджується з вченням про онтологічну історичність (уточнюючи точку зору, вперше розроблену Гегелем) [15]. Іншими словами, Гайдеггер вважає, що фундаментальний досвід реальності людства змінюється з часом (іноді різко), і він припускає, що твір мистецтва допомагає пояснити основний механізм цієї історичної трансформації зрозуміlostі. Оскільки великі твори мистецтва непомітно створюють, підтримують та трансформують історично мінливе уявлення людства про те, що існує і що має значення, Гайдеггер підкреслює, що «мистецтво – це становлення і виявлення істини». Тобто великі твори мистецтва допомагають встановити імпліцитну онтологію та етику, завдяки яким історична спільнота розуміє себе та свій світ. Підводячи підсумок, великі мистецькі роботи створюються шляхом вибіркового фокусування негласного відчуття історичної спільноти про те, що існує і що має значення, і відображення його назад тій спільноті, яка, таким чином, імпліцитно розуміє себе у світлі цього твору мистецтва. Таким чином, твори мистецтва функціонують як онтологічні парадигми, слугуючи своїм спільнотам «взірцями» реальності, а це означає (як красиво висловлюється Дрейфус), що твори мистецтва можуть по-різному «проявляти», «формулювати» або навіть «переконфігурувати» історичні онтології, що підтримують їх культурний світ.

Також Гайдеггер припускає, що мистецтво може виконувати свою роботу, розкриваючи світ, відіграючи свою роль, принаймні в трьох різних видах: 1) мікропарадигми, які він пізніше називатиме "речовими речами", які допомагають нам усвідомити, що найважливіше для нас; 2) парадигматичні твори мистецтва, такі як живопис Ван Гога та поезія Гельдерліна, які розкривають, як працює

саме мистецтво; та 3) макропарадигматичні «великі» твори мистецтва, такі як грецький храм і трагічна драма (твори, які Гайдеггер також іноді називає «богами»), які досягають фундаментальної трансформації «розуміння буття» історичної спільноти, її найосновнішого і остаточного розуміння того, що існує і що має значення. Саме з урахуванням цього онтологічно революційного потенціалу великого мистецтва Гайдеггер пише: «Щоразу, коли трапляється [велике] мистецтво – тобто, коли є початок – поштовх, що входить в історію, історія або запускається, або починається спочатку». Тобто, велике мистецтво здатне подолати інерцію існуючих традицій і зрушити взаємопов'язані онтологічні та етичні колеса історії, або даючи нам нове відчуття про те, що існує, і що має значення, або ж принципово перетворюючи усталену онтологію та етику, завдяки яким ми створюємо своє відчуття світу і нас самих. Таким чином, враховуючи погляд Гайдеггера на, без перебільшення сказати, революційну роль, яку мистецтво може зіграти непомітно формуючи та трансформуючи наше основне відчуття того, що існує і що має значення, його зрідка недоброзичлива критика зведення мистецтва до естетики стає значно легшою для розуміння. Оскільки, на його думку, межі в нашому розумінні мистецтва та підході до нього не можуть бути вищими, ніж ті, що вже існують [17].

Мистецтво і філософія роблять одну спільну справу, а саме – виводять істину з таємничості і виявляють її світу. Величезна різноманітність пропонованих поглядів на концепт «мистецтва» і на герменевтичний сенс творів мистецтва має на меті змусити нас замислитися. Неможливо не задатися питанням чи є вони в якомусь сенсі спробами роз'яснити одні і ті ж культурні звичаї або звернутися до однієї і тієї ж проблеми культурного і духовного розвитку нації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Богачов А. *Філософська герменевтика*. К., 2006.
2. Волин Ричард. *Оправдание Сократа. Замечательная и ужасная жизнь Ганса-Георга Гадамера*. URL: <https://web.archive.org/web/20070927002943/http://left.ru/2003/17/gadamer93.html>

3. Гадамер Г. Г. *Истина и метод, Основы философской герменевтики*. М., 1988. 704 с.
4. Гадамер Г. Г. *Искусство и наследование. Актуальность прекрасного*. М. : Искусство, 1991. С. 228–241.
5. Гадамер Ганс-Георг. *Енциклопедія сучасної України*. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=25464
6. Головей В. Становлення концепту репрезентації у філософсько-естетичному дискурсі. *Науковий вісник Чернівецького університету*. Збірник наук. праць. Вип. 726–727. Філософія
7. Коваль О. А., Крюкова Е. Б. Путиями герменевтики Хайдеггера и Гадамера. *Философский журнал*. 2015. Т. 8. № 4. С. 99–108.
8. *Критичне зауваження Пікассо про пізнього Хуана Гриса у Канвайлера* (Kahnweiler D. И. Juan Gris. Sa vie, son oeuvre, ses ecrilis Paris, 1946).
9. Лаврухин А. В. Феномен искусства в философии Г. Г. Шпета и Г. Г. Гадамера. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*.
10. Микешина Л. А. Репрезентация: частный метод или фундаментальная операция познания. *Эпистемология & Философия науки*. 2007 Т. XI. № 1.
11. Тетюев Л. И. Философия языка Ханса-Георга Гадамера и его опыт интерпретации произведения искусства. *Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика*. 2017. Т. 17. Вып. 3.
12. Фубини. *Музыкальная эстетика с XVIII века до сегодня* (Fubini M. L'esietica musicale da! Settecento a oggi, 1964).
13. Хайдеггер М. *Бытие и время* / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003.
14. Хайдеггер М. Время картины мира. *Марин Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления* / пер. с нем. В. В. Бибихина]. М. : Республика, 1993. С. 41–62. Статьи и выступления. М., 1993. С. 49–51, 60–61.
15. Хайдеггер М. Что значит мыслить? *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге*. Избр. статьи. М., 1991. С. 143–144.
16. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy : Gadamer's Aesthetics*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/gadamer-aesthetics>
17. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Heidegger's Aesthetics*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger-aesthetics>

REFERENCES

- Bogachev, A. (2006). *Philosophical hermeneutics*. Kuiv. [In Ukrainian].
- Wolin, Richard. *Justification of Socrates. The wonderful and terrible life of Hans-Georg Gadamer*. Retrieved from: <https://web.archive.org/web/20070927002943/http://left.ru/2003/17/gadamer93.html> [In Russian].
- Gadamer, G. G. (1988). *Truth and Method, Fundamentals of Philosophical Hermeneutics*. Moscow. [In Russian].
- Gadamer, G. G. (1991). *Art and Inheritance, The relevance of beauty* (pp. 228-241). Moscow: Iskustvo. [In Russian].
- Gadamer, G. G. *Encyclopedia of modern Ukraine*. Retrieved from http://esu.com.ua/search_articles.php?id=25464 [In Ukrainian].
- Golovey, Victoria. *Formation of the concept of representation in philosophical and aesthetic discourse*. Lesia Ukrainka East European National University, Lutsk. Scientific Bulletin of Chernivtsi University. Collection of scientific works № 726-727. Philosophy. [In Ukrainian].
- Koval, O. A, Kryukova, E. B. (2015). By the ways of Heidegger and Gadamer hermeneutics. *Philosophical Journal*. Book 8(4) (pp. 99-108). [In Russian].
- Kahnweiler, D. I., Juan, Gris. (1946). *Picasso's critical remark about the late Juan Gris in Canvailler*. Sa vie, son oeuvre, ses ecrlis Paris.
- Lavrukhin, A. V. The phenomenon of art in the philosophy of Shpet and Gadamer. *Bulletin of Tomsk State University, Philosophy. Sociology. Political science* [In Russian].
- Mikeshina, L. A. (2007). Representation: a particular method or a fundamental operation of cognition. *Epistemology & Philosophy of Science, XI(1)*. [In Russian].
- Tetyuev, L. I. (2017). The philosophy of the language of Hans-Georg Gadamer and his experience of interpreting a work of art. *News of Saratov University. New series. Series. Philosophy. Psychology. Pedagogy, 17(3)*. [In Russian].
- Fubini. (1964). Musical aesthetics from the eighteenth century to the present. In *Fubini, M. L'estetica musicale dal! Settecento a oggi*.
- Heidegger, M. (2003). *Being and time*. V. V. Bibikhin (Trans). Kharkiv: Folio. [In Russian].

Heidegger, M. (1993). Time of the picture of the world. In *Marin Heidegger. Time and being: articles and speeches of Marin Heidegger*. V. V. Bibikhin (Trans). (pp. 41-62. Articles and speeches; 49-51, 60-61). Moscow: Respublika. [In Russian].

Heidegger, M. (1991). What does it mean to think? In *He is. Conversation on a country road. Select articles* (pp. 143-144). Moscow. [In Russian].

The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Gadamer's Aesthetics. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/gadamer-aesthetics>

The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Heidegger's Aesthetics. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger-aesthetics>

Anna Trufanova

Post-Graduate Student of the Department of Philosophy, Donetsk National University; Vinnytsia, Ukraine; e-mail: shelti2008@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1110-9186>

Heidegger's influence on the philosophical understanding of the concept of "art" by Gadamer

Abstract

The author of the article analyzes the philosophical vision of the concept of "art" by Heidegger and Gadamer, gives comparative characteristic and reveals the meaning of how their vision of art has changed in different historical periods. Representativeness and presentability of art are considered from the point of view of both philosopher's. Based on the ontological foundations of aesthetic experience, the article reveals the main theses of understanding the components of art and its characteristics in the process of life of the historical community. Gadamer's philosophical vision examines hermeneutic aesthetics and reveals the definition of art as one that includes play, symbol, and festival, and analyzes the vision of works of art as existing "in themselves". Heidegger's understanding of the influence of art on the aesthetic experience of human history is reproduced, which is based on its function of "formation and discovery of truth". To encounter the paradoxical movement at rest within a great artwork, Heidegger believes we need only follow the phenomenological dictum that we should "simply describe" our experience of the work of art "without any philosophical theory". The author argues that Gadamer is not applying a

hermeneutic method to aesthetic experience but seeking to expose the hermeneutical movement from part to whole within aesthetic experience. In other words, the claim that aesthetics should be taken up within hermeneutics is not an attempt to reduce aesthetics to another idiom. It announces an endeavor to articulate the hermeneutic dynamic of aesthetic experience itself. The tension in Gadamer's position arises from asserting art's autonomy and demanding that aesthetics be subsumed within hermeneutics. By analyzing the philosophical vision of art in the works of Heidegger and Gadamer, understanding its essence appears in the prism of the modern vision of the concept of art. The boundaries in our understanding of art and approach to it cannot be higher than it's already existing. Dialogue and interpretation have an important means of overcoming misconceptions on the way to achieving mutual understanding in the process of becoming an understanding of the concept of art.

Keywords: art, concept of art, Gadamer, Heidegger, philosophy, art work, understanding of art, aesthetic.

УДК 130.1

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.05

А. В. Косинська,
аспірантка Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
Національної Академії Наук України,
м. Київ, Україна
e-mail: thecheapwhisky@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9856-7616>

СОЦІАЛЬНИЙ ПОРЯДОК МІСТА У ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕОРІЯХ: ВІД ГЕОРГА ЗІММЕЛЯ ДО МІШЕЛЯ ДЕ СЕРТО

У статті розглянуто місто з точки зору соціального порядку від класичних соціальних теорій до сьогодення. В основу покладено погляди Георга Зіммеля, механістична теорія Мамфорда Льюїса, ідея розподілу праці Дюркгейма та місто як продукт культури Макса Вебера, за допомогою яких автор аналізує міську реальність Анрі Лефевра, соціум спектаклю Гі Дебора та протиставлення стратегії та тактики в містах Мішеля де Серто. Поняття «соціальний порядок» стосується визначених обмежень, заборон та контролю у суспільній житті; має на увазі існування взаємин у суспільстві; включає в себе елемент передбачуваності та повторюваності у суспільному житті; може означати визначену узгодженість компонентів соціального життя; відзначає стійкість, більш чи менш тривале збереження її форми. На ґрунті переосмислення міського життя зроблена спроба переосмислити соціальний порядок, що є дотичним ідеям етнометодології. Метою статті є деталізація концепту міста в контексті конституювання та функціонування соціального порядку та окреслення підстав для розвитку цього аспекту в етнометодології Гарольда Гарфінкеля та його послідовників.

Ключові слова: соціальний порядок, урбанізм, соціальний простір, повсякденність міста, міські практики.

Дослідження концепту міста у творах Георга Зімеля, Макса Вебера, Мішеля де Серто, Гі Дебора та Анрі Лефевра порушує чимало філософських, соціологічних та політичних питань, пов'язаних з урбанізацією сучасного суспільства та особливим соціальним порядком нових поселень. У статті звертається увага на те, в який спосіб трактується місто з погляду соціального порядку від класичних до сучасних соціально-філософських теорій.

Засадничими у цьому сенсі є твори Г. Зімеля, М. Вебера, В. Зомбарта, Е. Дюркгейма, а також О. Шпенглера і А. Тойнбі, які вважали місто ключовим феноменом розвитку людства. Важливо згадати теоретиків урбанізму, зокрема М. де Серто, А. Лефевра, Д. Джейкобс та С. Сассен. Звертається до теми міста і філософ техніки Мамфорд Льюїс у праці «Міф машини». Він доходить висновку, що у формуванні міста принциповим є суб'єктивний фактор, який впливає на ті чи інші функції міста, а також на появу/занепад його промислових зон [17].

Класик американського урбанізму Льюїс Мамфорд вважав, що добре місто – те, в якому соціальне життя максимально різноманітне та інтенсивне: «Міста будуються для посилення соціального життя і максимального збільшення його різноманітності» [17, с. 65]. Мамфорд наполягав на тому, що це розмаїття не варто зводити лише до позитивних явищ і процесів. Для здорового життя і розвитку міста важлива наявність конфліктів. Життя у великому місті завжди пов'язане з досвідом агресивної поведінки, страхом та занепокоєнням. Страх може бути викликаний різними ситуаціями, вони можуть нести загрозу не лише життю або здоров'ю людини, а й її соціальному стану або самооцінці. Соціальний страх за інтенсивністю індивідуального переживання часом не поступається страхам екзистенційним. Страх – це точка збору солідарності. Жити спільно – закон виживання. Згуртованість допомагає нам у боротьбі з реальними та уявними небезпеками. Страх парадоксальним чином поєднує і роз'єднує нас.

Щодо українських досліджень, питання глобалізації та міської культури розглядали В. Горський, Н. Горська, В. Малахов. В. Єрмоленко у праці «Оповідач і філософ: Вальтер Бенямін та його час» аналізує феномен міських пасажів і фланерування у фі-

лософії В. Беньяміна. Не зважаючи на велику кількість досліджень міста, в них останнє розглядається здебільшого у контексті урбаністики. М. Карповець у праці «Місто як світ людського буття: філософсько-антропологічний аналіз» відзначає: «Філософсько-антропологічне бачення проблеми особливо актуалізує та обставина, що вивчення міста як соціально-історичного явища донині відбувалося переважно у межах урбаністичних теорій. За цивілізаційного підходу місто розуміли як історичний феномен, основу якого становили соціально-правові та політичні відносини. Проте важливо також розглянути його у філософському контексті, долаючи таким чином однобічність цього підходу» [13, с. 1].

На нашу думку, розуміння міста крізь призму соціального порядку, його принципів та відхилень від них, є невід'ємною частиною сучасної соціальної науки. Без осягнення механізмів конституювання соціуму неможливо наразі бути його частиною та існувати не лише фактично, а й практично та ефективно.

Метою нашої статті є з'ясувати, в який спосіб соціальний порядок реалізується у місті у працях Зіммеля, Вебера, Дюркгейма, де Серто, Дебора та Лефевра.

Відповідно до визначеної мети поставлено завдання: віднайти та узагальнити наукові розвідки з теми; окреслити концепції «міста» Зіммеля, Вебера та Дюркгейма; дослідити особливості соціального порядку в межах урбанізму де Серто, Дебора, Лефевра та ін.; окреслити властивості міста у соціальній філософії ХХ ст.

Для втілення поставленої мети і реалізації визначених завдань було використано такі загальнонаукові методи дослідження: логічний (було застосовано під час огляду історіографії дослідження), системно-структурний (стосовно характеристик міста), аналітико-синтетичний (вичленовування окремих властивостей «урбанізму» у різних авторів з метою формування переліку характеристик), історичний метод, метод аналізу наукової літератури, індукції (від окремих даних про розуміння «міста» до конституювання соціального порядку), порівняння (втілене у пошуку дотичності між творами авторів) та узагальнення (у процесі встановлення загальних рис предмета дослідження та його особливостей).

Соціальний порядок – це філософсько-соціологічне поняття, що пояснює, з одного боку, в який спосіб суспільні відносини на-

бувають форми, а з іншого – яким чином соціальні системи і їх елементи пов'язані у часі та просторі [19, с. 456].

Пояснення соціального порядку, того, як і чому існують суспільства, є однією з основних проблем соціальних наук. Існують два способи пояснення соціального устрою: соціоцентристський, що сягає праць Е. Дюркгейма, та погляд на соціум як на продукт людських дій та взаємодій, який обстоював М. Вебер та його послідовники.

Перший, пов'язаний також з Парсонсом та функціоналістською школою, зосереджується на ролі спільних норм та цінностей у підтриманні згуртованості суспільства. Для Е. Дюркгейма цей наголос впливав з його критики утилітарної соціальної думки, популярної особливо серед теоретиків соціальних та політичних питань. На його думку, «механічна солідарність» доіндустріальних суспільств спиралася на спільні переконання та цінності. Однак при появі індустріального суспільства виникає новий спосіб «органічної солідарності», заснований на взаємозалежності, що є наслідком соціалізації та диференціації. Моральні обмеження егоїзму виникають з асоціації та становлять основу соціальної згуртованості. Хоча Дюркгейм не заперечував існування конфліктів та застосування сили, особливо в періоди стрімких соціальних змін, Парсонс підкреслював важливість попереднього морального консенсусу як необхідної передумови соціального порядку. Через важливість, яку він надавав спільному переліку норм і цінностей, Парсонса наполегливо критикували за надмірний наголос на консенсусі, а також за нехтування конфліктами та змінами у своїх соціологічних аналізах [19, с. 235].

Друге пояснення соціального устрою походить від теорії соціальної дії М. Вебера та пропонує іншу версію розвитку соціальної думки. Вплив будь-якої особи зводиться до невторчання або до терплячого прийняття, яке за передбачуваністю дійовою особою або дійовими особами змістом співвідноситься з дією інших людей або орієнтується на нього.

Щодо теорії міста, у різні часи чимало дослідників звертали-ся до цієї теми, розглядаючи його з різних філософських позицій. Г. Зіммель, Е. Дюркгейм, розробляючи власні соціальні теорії, ви-

вчали місто. А М. Вебер був одним із перших, хто присвятив кілька ґрунтовних праць причинам виникнення міста, сутності та особливостям розвитку, зокрема відзначимо такі дослідження, як «Місто», «Господарство та суспільство», а також «Протестантська етика та дух капіталізму».

Георг Зіммель – засновник формальної соціології, в якій головну роль відіграють надбудови та логічні зв'язки, визначення окремих форм суспільного життя та дослідження їх. Такі форми Зіммель називає «формами соціацій» – структурами на базі взаємодії індивідів та груп. Кожна з таких взаємодій має дві характеристики, а саме: форму та зміст.

Історія суспільства – це історія зростання інтелектуалізації, раціоналізації соціального життя і поглиблення впливу принципів грошових відносин. Інтелектуалізм і грошове господарство – це засадничі поняття концепції Зіммеля, яким він присвятив працю «Філософія грошей» [14]. Гроші, як і інтелект, розвиваються паралельно зростанню свободи і індивідуалізації членів соціальних груп, що зростає. Природу речей, як вважає Зіммель, вбивають гроші. Коли річ починають розглядати й оцінювати з точки зору вартості, вона випадає з категорії предметів з власним змістом, її якісна цінність переходить у кількісну. Зіммель відзначає: «Гроші запитують тільки про те, що є загальним для усіх відповідних явищ, а саме про мінову вартість, яка нівелює будь-яку якість і оригінальність під єдиний критерій кількості» [14, с. 137].

На думку Зіммеля, об'єктивність – це сутність сучасної культури: об'єктивність грошей, що протистоїть суб'єктивній характеристиці володіння, що робить речі абсолютно незалежними від тієї чи іншої можливості їх застосування; об'єктивність логічних форм, що існують незалежно від змісту з формальною правильністю будь-якого, навіть безглузлого і помилкового судження. Такі парадокси і визначають, на думку вченого, сенс індустріальної епохи.

Великі міста є головною ареною культури, що переростає все особисте. Тут у будівлях і навчальних закладах, у магії та комфорті техніки, у способах суспільного життя і зовнішніх державних інститутах позначається така переважна маса кристалізованого, знеособленого духу, що перед ним особа, можна сказати, є цілком безсилою. Життя для неї стає, з одного боку, нескінченно легким,

тому що з усіх боків напрошуються збудження та інтереси, все для заповнення часу і думок, і це постійно тримає її у потоці, де плавцеві ледь потрібно робити якісь рухи. Але, з іншого боку, життя індивіда складається дедалі більше з такого безособового змісту і матеріалу, який має на меті придушити специфічне особистісне забарвлення і оригінальність.

Цінність суспільства, вважає Зіммель, полягає не в його власному функціонуванні і не у створенні об'єктивної культури, а у реалізації індивіда. Поряд з «трагедією культури» є і «громадська трагедія». Оскільки, з одного боку, індивід повинен створювати необхідні соціальні форми і діяти в них, а з іншого – чим вищим є його розвиток, тим меншим він вступає в них і знаходить співвіднесеність лише з фрагментами самого себе, лише у своїй площині. Філософія індивідуальності і соціологія взаємодіють та переможуються в усій творчості автора. Темою соціології є соціальні форми з різними соціальними «дистанціями».

Якщо людина є, з одного боку, виключно продуктом суспільства, то, з іншого, вона у своїй поведінці не є цілком суспільно детермінованою. Якщо індивід вважає себе «продуктом суспільства» і «членом суспільства», тоді і соціологія може обрати для себе в якості відправної точки і те, і інше, до того ж «зміст» буде однаковим. «Щоб локалізувати (anordnen) існування індивіда, зрозуміти його, можна обрати точку зору як зсередини, так і ззовні; тотальність життя з усім її соціально виведеним змістом може бути досягнута як така, що спрямована до центру долі її носія (das zentripetale Schicksal seines Tragers), але так само і життя, з усім тим у ньому, що є невід'ємним від індивіда, можна вважати продуктом і елементом життя соціального» [5, с. 28]. Отже, з одного боку, якщо соціальне (das soziale Geschehen) можна розглядати під кутом зору соціального порядку або форм взаємодії, то, з іншого, його можна аналізувати і в категорії одиничного життя.

Таким чином, у Зіммеля йдеться про мікросоціологію, яка на відміну від сучасних йому підходів покликана замінити соціальну дію, що конститує мікрорівень, переживанням. Макросоціологія захоплює лише частину сфери дії індивідів. В аналогічний спосіб вона захоплює лише частину міжіндивідуального соціального (des

transindividuellen Gesellschaftlichen) і розглядає примус від соціальних структур як загрозу для індивіда (сюди ж зараховуємо і примус бути індивідуальністю).

Концепцію Е. Дюркгейма щодо поділу праці у формуванні міста можна назвати однією з методологічних підстав більшості праць сучасних авторів, що займаються урбаністською соціологією.

Е. Дюркгейм обґрунтовує ідею соціології як науки, яка має власні методи і розглядає суспільство як реальність, що визначає межі людської поведінки. Центральна проблема у творчості Дюркгейма – це проблема соціальної солідарності. Згідно з його вченням, солідарність ґрунтується на поділі праці. Існує два історичних типи солідарності. Перший – механічна солідарність, або солідарність за схожими ознаками, за якою всі індивіди виконують однакові функції і не мають індивідуальних рис. Цей тип солідарності, на думку автора, спостерігається в архаїчних суспільствах.

Як суб'єктивну складову соціальної поведінки Дюркгейм вирізняв групу соціальних норм, що примусово організують поведінку індивідів. Як наслідок виникають соціальні взаємозв'язки: сімейні, родові, державні, економічні тощо. Свідомість, яка утворює сутність соціальної діяльності, являє собою як предмет соціологічного аналізу, так і головний зміст суспільного розвитку. Відтак, сукупність вірувань і почуттів членів одного і того самого суспільства утворює певну систему, що має своє життя, яку можна назвати колективною або загальною свідомістю. Вона хоча і реалізується індивідами, є, однак, чимсь іншим, окремим та унікальним. «Дійсно, з одного боку залежність від суспільства людини тим більша, чим більший поділ праці, з іншого ж боку діяльність будь-кого тим більш особиста, чим біль спеціальна» [12, с. 29].

Е. Дюркгейм розглядав міста як місця зосередження соціальної маси і поділу праці. Він стверджував, що поділ праці є основою урбанізації та індустріальної епохи в цілому, саме у розвитку яких і формується новий тип солідарності. Розвиваючи цю думку у дослідженні «Про поділ суспільної праці», він протиставив два типи солідарності – механічну і органічну – і встановив їх зв'язок з поділом праці. Автор прогнозував поширення солідарності у сучасному суспільстві, однак зауважував, що перехід до неї супроводжува-

тиметься руйнуванням традиційного соціального контролю, а отже – і знаного раніше соціального порядку.

М. Вебер, своєю чергою, виводить «розуміючу соціологію», таку, що звертається до розуміння поведінки людей. Він вважає, що метою соціологічної науки є аналіз соціальної дії і обґрунтування причин її виникнення. Розумінням у даному контексті позначається процес пізнання соціальної дії через сенс, який вкладає в дію сам суб'єкт. Соціальною дією, за Вебером, вважається дія, яка за змістом співвідноситься з діями інших людей і орієнтується на них. Так, Вебер вирізняє дві ознаки соціальної дії: осмислений характер та орієнтацію на очікувану реакцію інших. Таким чином, предмет соціології становлять усі ідеї і світогляди, які детермінують поведінку людини. Вебер відмовився від спроб використання природно-наукового методу в аналізі і вважав соціологію «наукою про культуру» [7, с. 234].

У праці «Місто» дослідник розглядає місто як місце, в якому можна побачити багато ключових рис сучасної урбанізованої території, а саме – зростання бюрократії, змінюваний уряд і демократію. Серед головних ознак міста він відзначав такі: регулярний обмін між місцевим та іншим населенням, отримання прибутку і задоволення потреб мешканців, наявність товарно-грошових відносин і ринку. Крім того, автор одним із перших довів, що необхідним наслідком міського способу життя є зниження ймовірності особистісних контактів.

Місто для М. Вебера – це особливий спосіб життя, зумовлений ціннісно-світоглядними інтенціями людей. Стародавні міські поселення трансформувалися в європейські міста у результаті зміни ціннісно-світоглядних орієнтацій людей, появи нового типу культури – раціональної. Місто, за Вебером, почалося з культури, а не з економіки. Місто в господарському сенсі він пропонує відрізняти від міста в адміністративно-політичному сенсі. У першому правлять ринок і гроші, а в другому – фортеця, гарнізон і наймана армія [7, с. 26].

Анрі Лефевр зміщує акценти з простору міста на процеси його створення. Він стверджує, що це суспільне виробництво міського простору є фундаментальним для відтворення суспільства, а от-

же, і самого капіталізму. Процес урбанізації та соціальні проблеми міста стали засадничою темою для автора, який робить спробу переосмислення соціального порядку як такого. У Лефевра читаємо: «Поняття простору не може існувати окремо і лишатися статичним. Воно набуває діалектичного характеру: це продукт-виробник, підґрунтя економічних і соціальних відносин. Можливо, воно включається також у відтворення виробничого механізму, в розширене відтворення відносин, яке реалізується на практиці» [1, с. 1].

Місто є результатом творення, виробництва та відтворення соціальних відносин. Таку думку автор наводить у «Праві на місто» і розвиває її у «Виробництві простору».

Концепція простору Лефевра ґрунтується на трійці:

— просторова практика, що містить виробництво та відтворення, відведені місця та просторові множинності, що властиві кожній просторовій формації, яка забезпечує послідовність та відносну зв'язність;

— репрезентації простору, пов'язані з виробничими відносинами, з порядком, який вони встановлюють, і знаннями, знаками, кодами та прямими стосунками;

— простори репрезентації, які пропонують складну символіку, пов'язану з таємною підпільною частиною суспільного життя, а також з мистецтвом, яке в такому разі можна окреслити не як код простору, а як код простору репрезентації [1, с. 47].

Природа розвивається і стає вторинною. На перший план виходить соціальний характер простору, що не робить його зрозумілішим, навпаки – доводить до парадоксу. «Соціальний простір є, безперечно, простором забороненого. Його сповнюють заборони і доповнюють приписи. Чи можна вивести з цього факту якесь глобальне визначення? Ні! Простір – це не лише простір «ні», а й простір тіла, тобто і простір «так», життя» [2, с. 201]. Він намагається вийти за межі безпосередньої сутності. У ньому все, що було, стає опорою того, що буде. Первинна природа існує у природі вторинній – міській реальності. Простір міста є ідеальним місцем для компромісу між згасаючим феодализмом, буржуазією, олігархами, ремісниками. Це абстракція як вона є: віддалення від простору,

протистояння загального особливому, універсальність, що виявляє та поглинає усе.

Автор пропонує два визначення поняття «міста». Перше: місто – це проекція суспільства на землі, тобто не лише окреслене місце розташування, а й простір, який сприймається та розуміється за допомогою думки, яка визначає матеріальний та соціальний складники. Друге: місто – це сукупність відмінностей між містами [3, с. 54]. Лефевр вважає за потрібне залишити друге визначення, оскільки перше не включає особливостей міст, що стали результатом їх історичного розвитку, наслідків розподілу праці між містами та взаємодії з навколишньою територією, яка може спричиняти суттєві розбіжності.

Місто розглядається як простір невідповідності між бажаним та можливим, що особливо яскраво реалізується у суспільстві споживання та призводить до відносної депривації. Вплив міста може простягатися далеко за його межами. Сучасне місто, як центр узгодження рішень, є бажаним місцем, через що може дозволити собі експлуатацію суспільства загалом, примушуючи його працювати на себе.

На думку Лефевра, дослідження повсякденності потрібне, щоб досягнути структурні порушення соціального простору. Для автора, як і для Гегеля, звичне не є пізнане. Аналіз повсякденності дає можливість досягнути нетривіальне у тривіальному. Звернення до конкретних соціальних практик відходить від сприйняття простору як пасивної статичної поверхні. Простір – це те, що колонізують та споживають, купують та продають, споживають та руйнують, те, над чим міркують і за що борються.

Дослідник пропонує визнати, що урбанізація – логічне завершення індустріалізації, тобто їх не можна розглядати окремо. Але міське життя не має підкорюватися чи залежати від промислового зростання. Обидва процеси мають бути контрольовані та керовані, щоб вибудувати урбаністичне суспільство. Місто має припинити бути пасивним резервуаром для продуктів виробництва. Воно має стати центром узгодження рішень містян.

Дещо інакше місто сприймає Гі Дебор, який виступає проти існуючих концепцій. Разом з молодими прихильниками антидер-

жавних настроїв він сформулював методики дослідження міста, які виходили за межі утилітарного сприйняття мегаполісів. Контркультура протиставлялася капіталізму, а суспільство революції свідомості – суспільству споживання.

І анархісти, і ситуаціоністи критикували капіталізм, спираючись на соціальні зміни, пов'язані з революцією свідомості. Індивідуальна свідомість визначалася суспільством і сформованою культурою. Пізніше постала потреба в контркультурі, елементи якої повинні були змінювати індивідуальність. Той, хто не виробляв, а тільки споживав, був об'єктом критики. Виробництво в межах контркультурних ідей реалізовувалося, зокрема, за допомогою мистецтва. Саме в межах цього простору на перетині сміливих ідей того часу виникла психогеографія. «Наш вільний спосіб життя і навіть сумнівні розваги привертають увагу оточення. Ночівлі в будівлях, що підлягають знесенню; автостоп без зупинки і без місця призначення через Париж у межах транспортного страйку для посилення безладу; блукання у засекречених, закритих для простих смертних катакомбах і тому подібне – вираження емоційності, нічим не відрізняється від емоцій під час дрейфу. Викладені описи – не що інше, як пароль до цієї великої гри» [10].

У 1968 р. Гі Дебор видає працю «Суспільство вистави». Він називає виробництво засобів виробництва підставою суспільства, в якому вистава є і результатом, і проектом способу виробництва: «Вистава одночасно є і саме суспільство, і частина суспільства, і інструмент уніфікації. Як частина суспільства він явно виступає як сектор, що концентрує на собі всі погляди і свідомості. Однак, вже через те, що цей сектор є розділеним, він виявляється зосередженням помилкових поглядів і помилкової свідомості, а досягнена ним уніфікація – не чим іншим, як офіційною мовою загального поділу» [10, с. 13].

Вистава стимулює споживання, що створює гнучкі моделі способу життя, які вимагають безперервного участі у цьому процесі. Вистава – це стадія, на якій товару вже вдалося домогтися повної окупації суспільного життя. Відтепер ми бачимо тільки товар: видимий нами світ – це світ товару, де нівелюється відмінність між ним та цінностями, розвагами, витримкою. Наприклад, автомобільна вистава вимагає для себе хорошу транспортну мережу, яка

мимоволі знищить старі міста, тоді як спектакль самого міста постає за збереження пам'яток старовини. За Дебором, щастя є проблематичним, адже вимагає споживання всього одразу.

Таким чином, автор прирівнює виставу до Абсолюту, що віднімає у людини самостійність. Вистава трансцендентна світу, а отже, наше Я потребує її для свого існування. Дебор відзначає: «Урбанізм – це захоплення капіталізмом у власність людського і природного середовища; відтепер сам капіталізм, мірою логічного розвитку до свого абсолютного панування, може і повинен перебудовувати весь свій простір як власну декорацію» [10, с. 73]. Це найголовніша технологія поділу, ефективний засіб для збереження класової структури влади. Тривалий час влада вела боротьбу за те, щоб не дати трудящим остаточно об'єднатися, урбанізм забезпечив успіх цієї боротьби.

Дебор стверджує, що саме ми спостерігаємо за саморуйнацією міського середовища. Диктатура автомобіля втілюється через панування автобанів, які розчленовують старі міські центри і вимагають ще більшого їх розсіювання. При цьому залишки міської структури зосереджено біля гігантських супермаркетів. «У сучасному суспільстві споживання є всеосяжною релігією, існують храми споживання у вигляді супермаркетів або торгових комплексів, а суспільство приносить постійні жертви язичницькому богові, ім'я якому – Видовище» [10].

Як відзначає Дебор, самовизволення в нашу епоху полягає у позбавленні від матеріальної бази, на якій ґрунтується брехня сучасного світу. Цю місію можна доручити тільки класу, здатному стати руйнівником усіх класів. Елементом унітарного урбанізму Дебор вважає не будинок, а архітектурний комплекс як об'єднання усіх факторів – атмосферу або серію. З одного боку, жодна ситуація не схожа на іншу, а з іншого – життя людей у місті виглядає як сіра сукупність повторювань, тож автор пропонує створювати такі міські комплекси/атмосфери, які безпосередньо впливали б на якість життя та безпосередній сенс його моментів.

У автора знаходимо: «Психогеографія – це ігровий бік сучасного урбанізму. Через ігрове розуміння міста із середовищем ми прокладаємо шлях постійного будівництва майбутнього. Якщо

на те воля, то психогеографія – це «наукова фантастика», але така, яка розкривається у фрагментах поточного життя і заздалегідь визначає всі свої ідеї до практичної реалізації, безпосередньо адресованої нам» [10, с. 97]. У цьому контексті варто згадати «Про деякі мотиви у Бодлера» Вальтера Беньяміна. Автор вивчає натовп як нове явище, зароджене у міському просторі у другій половині XIX ст.: потік незнайомців, що мотивуються приватними інтересами, нівелювання індивідуумів. Так виникає поняття фланера – персонажа, зайнятого святковими прогулянками, героя, якого цікавить натовп і вітрини магазинів, а комфортна середа для нього – міський ландшафт. Фланер протестує проти цілеспрямованого руху та ритму [6].

У цьому контексті слухним є розрізнення між тактикою та стратегією у межах міста Мішеля де Серто. Він розглядав суспільство та місто у своїй найбільш відомій праці «Винахід повсякденності». У ній автор скомбінував свої різнобічні наукові інтереси для того, щоб розробити теорію про продуктивну та виснажливу діяльність, властиву повсякденному життю. Відповідно до теорії Серто, повсякденне життя відрізняється від інших практик щоденного існування, оскільки воно є повторюваним. Центральна думка роботи – зміна перспективи погляду на місто, з реальної (з висоти хмарочоса) або уявної (картини, карти, проекти) висоти на життя в місті, освоєння жителями його простору в протистоянні урбаністичному устрою правлячих інстанцій. На прикладі способів «гуляти», «дивитися», «називати» місто, автор, переходячи від опису власних суб'єктивних вражень до історичних екскурсів і семіотичного аналізу, зображує простір як місце боротьби «тактик» і «практик» соціальних агентів структур влади. «Поступово репрезентації, які ще донедавна належали до родини, групи і соціального порядку, йдуть зі сцени, на якій вони панували донині. Сьогодні тут є число – число демократії, великого міста, адміністрування, кібернетики. Це гнучка і нескінченна маса, щільно виткана, як матерія без розривів і швів, це безліч кількісно певних героїв, які втрачають імена і особи, стаючи рухомою мовою підрахунків і раціоналізації, що не належить нікому. Це вуличні потоки, перетворені на цифри» [18, с. 62].

Де Серто приділяє особливу увагу відмінності понять «стратегія» і «тактика», їхньому протистоянню. Він пов'язує поняття «стратегія» з інститутами і структурами влади, тоді як «тактика» використовується особистістю, щоб створити вільний особистий простір в оточенні, яке визначається стратегіями: «Тактика – це мистецтво слабкого... Міць пов'язана зі зримістю. Протилежним чином, хитрість виявляється можливою для слабкого і часто-густо тільки вона і є для нього можливою, стаючи «останнім притулком»: чим більше сили, підлеглі стратегічному керівництву, виявляються у порівнянні зі своїми завданнями слабкими, тим більше стратегічне керівництво буде схильне до хитрощів. Я сказав би: тим більше стратегія перетворюється на тактику» [18, с. 73].

Дослідник описує поняття «місто» як концепт, вироблений стратегічним маніпулюванням органів уряду, корпорацій та інших громадських інститутів, які виробляють своєрідні мапи, що описують місто як чорну діру з висоти пташиного польоту. У своїх працях де Серто намагається підкреслити шлях, яким особистості не-свідомо спрямовують усе: від міських вулиць до літературних текстів. Ось як автор розуміє місто:

«Місто, засноване утопічним чи урбаністичним дискурсом, окреслюється потрійною операцією:

— Виробництвом власного простору: раціональна організація повинна усувати всі фізичні, розумові або політичні вади, які могли б її скомпрометувати.

— Заміщення невловимих і наполегливих видів опору традиції не-часом, або синхронічною системою: урятовані від усякої неоднозначності наукові стратегії, що стали можливими завдяки розподілу всіх даних на площині, повинні замінити собою тактики користувачів, які отримують вигоду від «зручних випадків» і які, за рахунок цих подій-пасток, цих сліпих плям, відкривають дорогу непроникності історії.

— Нарешті, створенням універсального і анонімного суб'єкта, яким є саме місто: поступово стає можливим приписати йому, як і державі Гоббса, його політичної моделі, всі функції і предикати, донині розсіяні серед безлічі реальних суб'єктів, груп, асоціацій і індивідів. Таким чином, «місто», подібно до імені власного, дає

можливість мислити і створювати простір, виходячи з кінцевої кількості стійких, ізольованих і взаємопов'язаних властивостей» [18, с. 73].

Розглядаючи проблематику міста, неможливо не згадати Джейн Джекобс. Одна з найбільш знаних дослідниць урбаністики, Джекобс у праці «Життя та смерть великих американських міст» розглядає різні приклади з реальної історії США, коли чітко сплановані та архітектурно вибудовані міста не рідко «вмирають», адже сучасне місто має бути неспинним, живим та керованим спонтанним порядком. Ця праця – намагання проаналізувати місто зсередини, з точки зору людей, які будують простір та сповнюють його суспільним життям [11]. На думку Джейн Джекобс, живе і різноманітне місто, засноване на спонтанному порядку і різних механізмах саморегулювання, в усіх відношеннях є більш придатним для життя, ніж реалізація будівної теорії, хоч би якою продуманою та раціональною вона виглядала.

У працях дослідниці вперше були послідовно сформульовані принципи, які висувають на перший план зручне повсякденне життя городян, а не абстрактний урбанізм. Свої ідеї Джекобс підкріплювала «тактичними методами»: закликала до субсидування житла, порятунку житлових і нежитлових районів. І, звичайно, її хвилювала проблема міської екології: «Конче потрібно, щоб люди навчилися розуміти міську екологію якнайкраще. Почати можна з будь-якої точки міських процесів» [11].

Ефективне містобудування у великих містах, відзначає Джекобс, має виконувати такі завдання:

- сприяти появі живих і цікавих вулиць;
- підкреслювати функціональну ідентичність, самобутність території;
- робити так, щоб вулична тканина була якомога більш суцільною на всій території району;
- використовувати парки, площі, сквери та громадські будівлі як частини цієї вуличної тканини; використовувати їх для збільшення її цілісності, для її збагачення, ускладнення і диверсифікації.

Великі міста – природні генератори різноманітності та щедрі інкубатори нових починань і всіляких ідей. У зв'язку з цим автор вирізняє кілька умов, які сприяють генерації різноманітності на вулицях і в районах великих міст:

- квартали здебільшого мають бути короткими. Це означає, що вулиці та можливості повернути за ріг повинні бути частими;

- у районі повинні, попереджаючи, йти будівлі, що розрізняються за віком і станом, включаючи чимало старих, щоб принесені ними економічні плоди були різними. Це змішання повинно бути досить тісним;

- потрібна досить висока концентрація людей, хоч би з яких причин вони тут знаходилися. Зокрема – висока концентрація людей, що живуть у даному районі [11].

Цікаво, що Джейн Джекобс дає практичні поради щодо влаштування великих міст, наводячи численні приклади та посиляючись на інших теоретиків. Важливим є те, які розумові звички вона вирізняє для розуміння великих міст: думати в категоріях процесів; міркувати індуктивно, йдучи від часткового до загального, а не навпаки; шукати не опосередковані ключі до вирішення, пов'язані з малими величинами, а такі, що допомагають зрозуміти, в який спосіб функціонують більші й більш опосередковані величини.

Цей підхід розвинуто в етнометодології. Гарольд Гарфінкель вважає, що розуміння соціального життя індивідами конституюється, так би мовити, зсередини. Це означає, що соціальний порядок є продуктом власної спонтанної активності індивідів, який виходить саме таким, яким його створили конкретні учасники соціальної взаємодії – звісно, з урахуванням раніше набутих правил і знань, отриманих від їхньої культурної групи в межах того самого міста. Відтак, локальне виробництво соціального порядку людьми, що володіють власною, за словами Гарфінкеля, «практичною раціональністю», – це ключовий постулат етнометодології.

Соціальна структура впливає на свідомість індивіда через «фонові очікування», тобто соціально схвалювані установки на ті чи інші дії, які можуть не усвідомлюватися і не піддаватися рефлексії самих акторів. Однак вони не пасивно сприймаються: індивіди надають їм особистісний, практично раціональний сенс, перероб-

ляють, а іноді й істотно деформують. Відтак, соціальне життя представляється впорядкованим у певному вигляді лише тому, що члени товариства активно зайняті наданням сенсу всьому тому, що відбувається в процесі інтеракцій. А завдання етнометодології полягає в тому, щоб показати механізм людської активності в контексті конституювання мінливої соціальної дійсності, виходячи в результаті на вивчення фонових очікувань [6].

На вченні Гарфінкеля розробка соціального порядку в етнометодології не припиняється. Його послідовниця Ен Роулз демонструє, що зрозумілий порядок має конститутивний та контингентний характер. Авторка пропонує вирізнити два типи порядку: конституюваний та інституційний або агрегований.

Доходимо висновку, що місто – це осередок культурного розвитку та основа держави та культури. Принциповими для цієї теми стали праці Г. Зіммеля та М. Вебера, які ми розглядали як підґрунтя для розуміння сучасних урбаністичних поглядів А. Лефевра, Г. Дебора та М. де Серто.

За Зіммелем, місто є простором реалізації сучасного життя у найкращому та найнегативнішому змісті. Для Макса Вебера, який ґрунтувався на ідеї розподілу праці Дюркгейма, місто – це особливий спосіб життя, зумовлений ціннісно-світоглядними інтенціями людей. На його думку, місто почалося з культури, а не з економіки. Гі Дебор розглядає соціум через концепцію спектаклю, який дорівнює Абсолюту, віднімає у людини самотійність. Анрі Лефевр зосереджує увагу на місті, яке є результатом творення та відтворення будь-яких соціальних відносин. Міська реальність є другою природою і ідеальним місцем для компромісу між згасаючим феодалізмом, буржуазією, олігархами, ремісниками. Відтак, необхідним є дослідження повсякденності заради досягнення зрушень соціального простору. Мішель де Серто описує поняття «місто» як концепт, вироблений маніпулюванням органів уряду, корпорацій та інших громадських інститутів, які описують місто як «чорну діру» з висоти пташиного польоту. Сучасне місто дає можливість мислити і створювати простір, виходячи з окресленої кількості стійких, ізованих і взаємопов'язаних властивостей.

Поняття «соціальний порядок» має відношення до визначених обмежень, заборон та контролю у суспільному житті; має на

увазі існування взаємин у суспільстві; включає в себе елемент передбачуваності та повторюваності в суспільному житті; може означати визначену узгодженість компонентів соціального життя; вказує на стійкість, більш чи менш тривале збереження її форми. На ґрунті переосмислення міського життя відбуваються спроби переосмислити соціальний порядок, що дотичне ідеям етнометодології.

Етнометодологія демонструє, що правила не працюють автоматично, що їх втілюють у життя люди, які діють у конкретних ситуаціях, де правила співвідносяться з локальними обставинами. Хоч би яку повсякденну практику ми взяли, вона може бути проаналізована сама по собі. У будь-якому епізоді життя в тому самому місті застосовується стільки методів і вони настільки детальні, що ми ніколи не зможемо їх помітити, якщо не почнемо ретельно і детально описувати дії людей у реальній ситуації.

Фонові очікування задають індивідам напрям соціальної взаємодії, характер комунікації, залишаючи при цьому можливість для власної творчої активності. Пересічний індивід, не усвідомлюючи цього, у своїй повсякденній діяльності стає суб'єктом соціальної взаємодії і творцем соціальної реальності. Саме фонові очікування, вважає Гарфінкель, є фундаментальними латентними структурами суспільного життя, які можуть вивчатися практично лише за допомогою запропонованих ним методів етнометодології.

Таким чином, місто є наразі актуальною темою у філософії. Починаючи із Зіммеля та Вебера, до проблематики урбанізму звертаються в різні часи у контексті соціології, антропології, культурології та архітектури. Його концепт від зосередження грошей та промисловості змінився до зростання соціальних просторів, а згодом – і до їхньої руйнації. Таким чином, поняття міста, з огляду на історичні процеси, поглиблювалося та поширювалося, ставало ще далі складнішим. Процес цей стає надалі актуальнішим, адже ХХІ століття ми можемо і маємо вважати урбаністичним.

ЛІТЕРАТУРА

1. Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford : Blackwell, 1991. 454 p.
2. Lefebvre H. *Critique of Everyday Life*. Vol. 1. London : Verso, 1991. 283 p.
3. Lefebvre H. *Le droit a la ville*. Paris : Anthropos, 1968. 642 p.
4. Elden S. *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*. London, New York : Continuum, 2004. 272 p.
5. Simmel G. *Soziologie*. 4. Aufl, Berlin, 1958.
6. Беньямин В. О некоторых мотивах у Бодлера (отрывок) / пер. А. Магуна. *Синий диван*. 2002. № 1. С. 107–124.
7. Вебер Макс. *Город* / пер. с нем. Б. Н. Попова, ред. Н. И. Кареев. Петроград : Наука и школа, 1923. 136 с.
8. Гарфинкель Г. *Исследования по этнометодологии* / пер. с англ. З. Замчук, Н. Макарова, Е. Трифонова. СПб. : Питер, 2007. 336 с.
9. Гумбрехт Х.-У. *Производство присутствия: Чего не может передать значение*. Москва : НЛО, 2006. 183 с.
10. Дебор Ги Эрнест. *Общество спектакля*. Москва, 1999. URL: <https://ru.theanarchistlibrary.org/library/gi-debor-obschestvo-spektaklya.pdf>
11. Джейн Джекобс. *Смерть и жизнь американских городов*. Москва : Новое издательство, 2015. 512 с.
12. Дюркгейм Е. *Самогубство: Соціологічне дослідження* / пер. з фр. Л. Кононович. Київ : Основи, 1998. 519 с.
13. Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда* / пер. с фр. А. Б. Гофмана. Москва : Канон, 1996. 432 с.
14. Зіммель Г. *Філософія грошей*. Київ : Фоліо, 2019. 667 с.
15. Карповець М. В. Діалектика публічного і приватного простору людського буття у світі міста. *Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія»*. 2011. Вип. 200. С. 52–59.
16. Карповець М. В. *Місто як світ людського буття: філософсько-антропологічний аналіз*. Рукопис. URL: <http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/2325/Karpovets%20City%20as%20a%20World%20%20Referat.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
17. Мамфорд Льюис. *Миф машины. Техника и развитие человечества* / пер. с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратов. Москва : 2001. 437 с.
18. Мишель де Серто. *Изобретение повседневности*. Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 330 с.

19. *Новейший философский словарь* / уп. А. А. Грицанов. Минск : Книжный Дом, 1999. 784 с.

20. Филиппов А. *Социология пространства*. СПб. : Владимир Даль, 2008. 285 с.

REFERENCES

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Lefebvre, H. (1991). *Critique of Everyday Life*. Volume One. London: Verso.

Lefebvre, H. (1968). *Le droit a la ville*. Paris: Anthropos.

Elden, S. (2004). *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*. London, New York: Continuum.

Simmel, G. (1958). *Soziologie*. Aufl, Berlin.

Benjamin, V. (2002). On some motives in Baudelaire (excerpt). A. Maguna (Trans.). *Blue sofa*, 1, 107-124. [In Russian].

Weber, M. (1923). *City*. B. N. Popov (Trans.). [In Russian].

Garfinkel, G. (2007). *Research on ethnomethodology*. Z. Zamchuk, N. Makarova & E. Trifonova (Trans.). SPb.: Peter. [In Russian].

Humbrecht, H.-U. (2006). *Production of presence: Which cannot convey meaning*. Moscow: UFO. [In Russian].

Debord, G.-E. (1999). *The Society of the Spectacle*. Moscow. Retrieved from <https://ru.theanarchistlibrary.org/library/gi-debor-obschestvo-spektaklya.pdf> [In Russian].

Jacobs, J. (2015). *Death and Life of American Cities*. Moscow: New Publishing House. [In Russian].

Durkheim, E. (1998). *Suicide: Sociological Doslidzhennya*. L. Kononovich (Trans.). Kiev: Osnovi. [In Russian].

Durkheim, E. (1996). *On the division of social labor*. A. B. Hoffmann (Trans.). Moscow: Canon. [In Russian].

Zimmel, G. (2019). *Philosophy of money*. Kiev: Folio. [In Russian].

Karpovets, M. V. (2011). Dialectics of public and private space of human booty near the light of the world. *Visnik of the Cherkasy University. Series "Philosophy"*, 200, 52-59. [In Ukrainian].

Karpovets, M. V. *Misto yak light of human boottya: philosophical and anthropological analysis*. Retrieved from <http://ekmair.ukma.edu.ua/bits/tream/handle/123456789/2325/Karpovets%20City%20as%20a%20World%20%20Referat.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (date of seeing is 02/21/21) [In Ukrainian].

Mumford, L. (2001). *The myth of the machine. Technique and development of mankind*. T. Azarkovich & B. Skuratov (Trans.). Moscow. [In Russian].

Michel de, Certeau. (2013). *The invention of everyday life. The art of doing*. D. Kalugin & N. Movnina (Trans.). St. Petersburg: Publishing house of the European University in St. Petersburg. [In Russian].

The latest philosophical dictionary. (1999). Minsk: Book House. [In Russian].

Filippov, A. (2008). *Sociology of space*. SPb.: Vladimir Dal. [In Russian].

Anastasiia Kosynska

Post-Graduate Student, H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: thecheapwhisky@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9856-7616>

Social order of the city in philosophical theories: from Georg Simmel to Michel de Serto

Abstract

The article deals with the city from social order in classical social theories to the modern concepts. The social order is one of the main problems of social sciences. There are two explanations of society: a social-centered one which starts from Parsons's works, and a society as a product of human beings from Weber's theory etc. Author of the article starts with the theory of Georg Simmel, the mechanistic theory of Mumford Lewis, the idea of labor division of Durkheim and the city as a product of the culture by Max Weber. The author analyzes the urban reality of Henri Lefebvre, the society of Guy Debord's performance and the opposition of strategy and tactics in the cities of Michel de Serto. The concept of «social order» refers to certain restrictions, prohibitions and controls in public life; implies the existence of relationships in society; includes an element of predictability and recurrence in public life; mean a certain coherence of the components of social life; indicates stability,

more or less long-term preservation of its shape. On the basis of rethinking urban life, there are attempts to understand the social order, which is related to the ideas of ethnomethodology. The goal of the work is to detail the concept of the city in the context of the constitution and functioning of the social order and to describe the grounds for the development of this aspect in the ethnomethodology of Harold Garfinkel and his followers. The author of the article thinks that the understanding of the city through the prism of the social order, its principles and characteristics is the important part of contemporary social science. Without an explanation of the mechanisms constituted by the society, it is not possible to be a part of it.

Keywords: urbanism, social space, everyday life, urban practices, social order.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 130.2

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.06

О. В. Білий,
доктор філологічних наук, професор,
провідний науковий співробітник
відділу філософії культури, етики і естетики
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: obilyi@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-1535>

ЗВОРОТНИЙ БІК РОМАНТИЗМУ: МИСТЕЦЬКІ СТРАТЕГІЇ І ПРИНЦИП РЕАЛЬНОСТІ

У статті аналізується роль мистецьких стратегій і мистецького примусу як їхньої складової у розбудові наступальних ідеологій (універсалістських, шовіністичних, расистських) та створенні охоронницьких міфів. Окреслюється зв'язок романтичного гіперболізму з принципом реальності, який виразно постає у політичних і геополітичних імплікаціях. Романтизм розглядається як епіфеномен раціоналізму. Зокрема, йдеться про Пошлість – як одну з перетворених форм комунікативної раціональності, що паразитує на контрасті між ідеологічною тотальністю та узвичаєними формами культури. Чільне місце у статті посідає тема глобальних експансіоністських ідеологій. Автор визначає роль мистецької фантазії та містичних ідей стосовно міждержавного суперництва у геополітичних доктринах. У статті простежується взаємозалежність теоретичних засад романтизму та геополітичних проєктів. Автор досліджує міфологічну генезу завоювницької фантазії авторитарних лідерів, яка утворюється на основі романтичної сваволі творчого суб'єкта. Осмислюється значення мистецького максималізму у контексті культурно-історичної традиції, що сягає імперського універсалізму.

Ключові слова: романтизм, мистецькі стратегії, наступальні ідеології, комунікативна раціональність, охоронницький міф, імперський універсалізм.

Упродовж усього розвитку європейської цивілізації мистецькі стратегії, і мистецький примус як їхня складова, відігравали провідну роль у розбудові наступальних ідеологій, як універсалістських, так і шовіністичних, расистських, зокрема у розбудові охоронницьких міфів. Рух у напрямку гармонізації світовідчуття домінував. Краса служила надійним знаряддям для виправдання будь-яких жорстокостей. Особливо це стосується ціннісної спадщини романтизму. Ідеться не лише про налаштування романтичного митця на стилізацію, на естетизовану облуду. Ідеться про принцип розширення «я», індивідуального егоїзму до меж глобальних. У цьому сенсі край промовистою є парабола Хорхе Луїса Боргеса на позначення точності науки. «В одній імперії Мистецтво Картографії набуло такої Досконалості, що Мапа однієї лише Провінції займала ціле Місто, а мапа імперії – цілу Провінцію. З часом ці Незбагненні Мапи перестали задовольняти картографів. Колегія Картографів уклала Мапу імперії, яка мала розміри Імперії і збігалась з ним у кожній точці. Менш Віддані Картографічним Студіям Наступні Покоління дійшли висновку, що ця Розлога Мапа є непридатною і без Пошани віддали її на Ласку Сонця і Зим. У пустелях Заходу залишилися Безформні Руїни Мапи, в яких живуть Тварини й Жебраки. У всій країні залишився єдиний релікт – Картографія як спеціальна Дисципліна. *Суарес Міранда. Подорож розсудливого чоловіка, Книга Четверта, Розділ XLV, Леріда, 1658*» [1, с. 90]. Перед нами зразок розгортання стратегії мистецького вдосконалення, метафора геополітичного романтизму, що врешті-решт призводить до руйнування, занепаду та абсурду. У Боргесовій параболі відзеркалено основну суперечність між романтичним налаштуванням і плодами несамовитого розпросторення людського «я», внаслідок чого відбувається перетворення чуттєвої тотальності на фікцію. Реальність у цьому контексті постає як неодмінний корелят романтичної гіперболізації, як вдосконалений на основі застосування мистецьких стратегій спосіб вираження волі до панування.

На думку Петера Слотердайка, мистецтво пильно вдивляється у життя, «що породжує бажання вистрибнути з фікції в саму реальність». Естетичний іморалізм Слотердака називає «прелюдією до практичних вимог життя щодо своїх чуттєвих прав» [2, с. 120]. Найвиразніше зв'язок романтичного гіперболізму з принципом реальності являє себе у політичних і геополітичних імплікаціях. У цьому зв'язку доречно згадати епізод з історії створення видатною нацистською режисеркою Лені Ріфеншталь фільму «Тріумф волі» про з'їзд НСДАП у Нюрнберзі у 1934 р. Виявляється, що значна кількість гауляйтерів не з'явилась вчасно на знімальний майданчик, надавши перевагу нюрнберзьким пивним. Режисерці довелося звернутись до Гітлера з проханням «повернути заблуканих овець». Але врешті-решт уся ця історія завершилась не вправно змонтованою хронікою подій, а зйомкою постановочних кадрів. Отже, нацистська утопія вже попервах зіткнулася з тріумфом «людського, надто людського». Прагнення вистрибнути з полону фікції у саму реальність вказувало на латентну природу нацистського режиму, а саме – на глибоку недовіру бенефіціарів нацистської «консервативної революції» до мистецької фікції, до культурно-історичного обґрунтування ідеологічної платформи третього рейху, ставлення до неї як до інструменту, як до символічного унормування власних егоїстичних потреб. Міф ХХ століття, зокрема геополітичні амбіції вождів, сприймався насамперед як знаряддя власного збагачення, джерела комфортного життя. Цей вимір теми можна позначити у вигляді співвідношення романтизму і принципу реальності, що, серед іншого, корелює з таким поняттям, як *пошлість*. Річ у тому, що і романтизм, і практична раціональність повсякдення – це виплоди необмеженої суб'єктивності, людського «я», дві іпостасі відношень панування. Романтизм не лише заперечує раціоналізм, він є його епіфеноменом, сказати б, повітухою *пошлості*, і, нарешті, особливою формою «стратегічної дії». Ось характеристика російського типу романтизму, що її головні ознаки влучно визначив Федір Достоєвський у повісті «Записки з підпілля»: «Властивості нашого романтика – це все розуміти, *усе бачити незрівнянно ясніше, ніж бачать найбільш позитивні наші уми*; ні з ким і ні з чим не примирятися, але водночас нічим не гидувати; *усе обійти*, усьому поступитись, з усіма вчинити політично; постійно не губити з поля

зору корисну практичну мету (якісь там казенні квартирки, пенсіонники, зірочки) – вбачати цю мету крізь усі ентузіазми й томики ліричних віршиків і водночас «і прекрасне, і високе» по гроб свого життя у собі зберегти непорушно, та й себе вже до речі, зберегти так-таки в оплесках, як ювелірну штучку яку-небудь, наприклад для користі того самого «прекрасного й високого». Широкою є людина наш романтик, і найперший шахрай з усіх наших шахраїв» [3, с. 170–171]. *Вульгарність* – це одна з перетворених форм комунікативної раціональності, що паразитує на контрасті між ідеологічною тотальністю, знаками соціальної умовності, узвичаєними формами культури та одвічним культом повсякдення. У романтичних настановах Третього рейху та концепції «Русского мира» багато спільного, у використанні історичної міфології, у плеканні містицизму війни й їхніх геополітичних проектах – Третього рейху і сучасної Росії.

Романтичний, теоретичний та мистецький максималізм породжені врешті-решт давньою культурно-історичною традицією, що сягає імперського універсалізму Давнього Риму, концепції *Rex Romana*. Загалом мистецькі стратегії на кшталт Міфа ХХ століття або Доктрини «Русского мира» є уособленням сучасних методів обоження, які, за твердженням Ернста Кассірера, є більш вишуканими, адже прикидаються науковими і філософськими. Кассірер вважав, що «Сучасні політики добре знають, що маси простіше примусити німотствувати за допомогою уяви, ніж за допомогою сили»,... а пророцтво стало основним елементом нової техніки урядування» [4, с. 390].

При цьому будь-яке язичницьке налаштування, зорієнтоване на бовванів, чи то універсалістське, зорієнтоване на абсолюти, мають засадничо важливий антропологічний вимір. Вони відіграють роль легітимації певного образу людини і певного нормативного уявлення про людину як таку. З такого відношення випливає ставлення до світів, у центрі яких є інше вірування й інший суб'єкт цього світоглядного налаштування. Ставлення до іншого виробляється не як діалогічна пропозиція, а як концептуальне очуження інакшості. Показовими щодо цього є концепти *ойкумени* і *rex romana*. Найвиразніше дискримінаційне бачення інакшості маніфе-

стує себе у римлян, які сакралізували вододіл між *homo romanus* і *homo barbarous*. Усе, що не вкладається у наперед визначений й сакралізований зміст *pax romana*, не є ні людським, ні автентично божественним. Наступальна, загарбницька природа будь-якого цивілізаційного розпросторення завдячує насамперед наступальній, завойовницькій сутності уявлень про людину, організованого у вигляді мистецького нарративу. Так, на барельєфах Римського Форуму образи «варварів» подано у зневажливій формі. Усі вони потворні на обличчя, коротконогі, бородані.

Однією з головних ознак романтичного умогляду є плекання великих нарративів, зокрема так званого великого стилю. Насамперед це стосується ідеологічних практик тоталітарних і авторитарних режимів. Зазвичай великі стилі являють собою мистецьку мобілізацію сакрального, сугестивної сили цілісності і єдності певних художніх світів, сакралізацію символів політичного руху, з прагненням збудити у сучасникові політичний ентузіазм минулих віків, з обов'язковою апеляцією до авторитету етнічних і расових старожитностей, до історично усталених ідолів (епістем) роду як у нацизмі або новітніх абсолютистських ідеологіях. Найвиразнішим з цього погляду є великий стиль есесівської ідеологічної доктрини, що його репрезентують як язичницькі ритуали, так і містичні сенси уніформи, культ смерті і расова утопія з її архаїчним міфологічним підґрунтям і ксенофобським, переважно антисемітським історизмом. Активними будівничими великого стилю нацизму ставали відомі митці, як от Лені Ріфеншталь, архітектори, як от Альберт Шпеєр, модельєри, зокрема Г'юго Босс, який, як відомо, створив образи есесівських одностроїв.

Великий стиль зазвичай являє собою мистецьку тотальність, у якій здійснюється гармонізація сенсів. Проте у випадку з нацизмом і більшовизмом гармонізація сенсів підпорядковується дисциплінарним практикам біополітики (Фуко), відбувається втягування маси у вир ідеологізованої чуттєвості як органічної частини проєктивної уяви. До того ж за смислову матрицю в обох випадках ідеологи вибирали класичні зразки, надто з європейської архітектурної спадщини. Імітація класичних зразків, чи то в архітектурних фантазіях Альберта Шпеєра, чи то у дизайнерів московського метрополітену, крім афірмативної функції виконували ще й роль ідеоло-

гічної критики авангарду, який суперечив расовим і класовим стереотипам нацистів і більшовиків щодо правил розуміння народності. У романтичній свідомості відбувається містична «реінкарнація» поняття народ. В онтологічних кваліфікаціях романтиків раціональне обґрунтування наявного поступається місцем бовванам уяви. Це виразно репрезентовано у творах німецьких романтиків. Звертаючись до «народних» книг та пісень, романтики споруджували своєрідний Ноїв ковчег, в якому мирно співіснували й доісторичний дикун, і римський трибун, середньовічний монах і арабський чудодій, античний мислитель і крамар, якого ви щойно зустріли на вулиці. Прикметно, що у надрах романтичної свідомості народжується ідея світової літератури, це втілення імперіалізму уяви, що спирається на образи просторової експансії. У праці «Подальше про світову літературу», Гете писав про культуру: «Ця замкнена нескінченність більше відповідає людині, ніж зоряне небо» [5, с. 415]. Тут вгадується прихована полеміка з Кантом, який твердив, що найбільше він захоплюється зоряним небом над головою і моральним законом всередині нас. На противагу Канту, Гете утверджує ренесансний ідеал людини-універсала. Проте, як відомо, цей ідеал породив і «зворотний бік титанізму» (Лосєв), що його уособленням були постаті на кшталт Цезаря Борджіа, ці історичні зразки вишуканого зла. Лосєв окреслив зв'язок між ренесансним антропоцентризмом і надлюдським демонізмом злочинної свідомості. Замкнена нескінченність — це нескінченність людської суб'єктивності, орієнтованої на домінування. Саме тому мистецтво є ідеальною цариною для розгортання стратегій для такого домінування, а романтичний естетизм і поготів. Адже він створює зразки і парадигми для розвитку трансцендентальної здатності уяви, які приводять у дію машини бажань (Дельоз і Гваттарі), спрямовують самочинну самоорганізацію «Я» і впорядковують початковий хаос як іманентний стан суб'єктивності, надають досконалу форму реальності, що її виробляє бажання.

Загалом машини бажання упродовж історії живили романтичний міф держави, вони правили за основу для розгортання державницької репресивної машини і, водночас, служили ідеологічним акомпанементом для усталення олігархічного режиму та обґрунту-

вання імперіалізму, і переважно відігравали емансипаторську роль і сприяли становленню національної держави. Так, в Україні олігархічний режим так і не склався остаточно, при цьому, залишався підваженим і щоразу у процесі боротьби за незалежність і протистояння. Росії піддавався атакам з боку громадянського суспільства. Водночас і досі в Україні триває протистояння схоластичного етатизму як ідеології держави олігархічної, руйнування цінностей, що утворюють базу демократичного устрою і, водночас, становлення нової правової свідомості як наслідок Помаранчевої революції та Революції гідності. Сьогодні романтичний міф держави сповнюється для України новим змістом, адже він по суті став міцним екзистенційним підґрунтям у процесі боротьби за незалежність.

Глобальні спроби романтичної мобілізації суспільств у ХХ ст. зазнали краху. Ідеться про спроби втілення нацистської і більшовицької утопій. Але якщо нацистський «міф двадцятого століття» мав виразну сакральну основу, то містика «наукового» комунізму і більшовицька утопія жила пафосом десакралізації, були різновидом апофатичного ідолопоклонства. Воєнна поразка режиму Третього рейху, ідеологічна та економічна поразки більшовицького проекту «СРСР» знецінили роль великих наративів, які віднині завжди асоціюватимуться з великими жертвами – Голокостом і Гулагом. Відбулись кардинальні зміни комунікативних парадигм, що їх спричинили «екстаз комунікацій» (Жан Бодріяр) та процес формування умов постмодерну (Франсуа Ліотар). Бодріяр, роблячи висновок до книги «Екстаз комунікацій», фактично констатував, що більше не існує питання про утвердження правди супроти ілюзії, «натомість переважає ілюзія, що є правдивішою за правду, більше не існує фракцій, ліній, що зникають, але існує повна і безперервна поверхня, поверхня без глибини, без розриву» [6, с. 104].

Екстаз комунікації уможливило не лише фабрикування фейків, а й їхню індустріалізацію. Фейк, по суті, паразитує на інфантильній довірі до засобів масової інформації, нездатності реципієнта до критичного мислення, а точніше – підсвідомий страх залишити зону ментального комфорту та ціннісного догматизму, і, водночас, страх, позначений ресантиментом до політичного класу. Звідси

впливає вибір вождів як втілення психопомпів (провідників душ), одного із засадничих архетипів за класифікацією Карла Густава Юнга, занурення у плинний мікрокосм присмеркової свідомості. Такий стан свідомості Гегель визначав як магічне відношення душі, що відчуває. Він, за Гегелем, характеризується взаємопроникненням розумового і несвідомого, коли магічна сила діє поверх опосередкуванням розуму. Гегель висновує: «Ступінь марень і передчуття утворює... таку форму, у якій дух, що вже розвинувся до свідомості і розуму, знову може опуститися, як до певного хворобливого стану [7, с. 113]. У добу екстазу комунікацій магічна сила діє не всупереч розуму, а у союзі з ним. При цьому чутки, повідомлення пропагандистських ЗМІ як своєрідний агрегат чутко утворюють символічний код владарювання.

У процесі геополітичного протистояння індустріалізація фальшивок по суті являє собою різновид дії, аналогічної до засадничого романтичного комбінування наративів різних культур. (Прикладом такого комбінування тут може бути «Західно-Східний Диван» Гете – твір, у якому цитати східних поетів на кшталт класика персидської лірики Гафіза вмонтовуються в різні культурно-історичні контексти.) Проте нині індустріалізація фейків – це, насамперед, виробництво подій, а «найкраща стратегія – це стратегія розрахованої дестабілізації і облуди» (Бодріяр), що годі було уявити у добу Модерна. У випадку зі спробами російського політичного істеблішменту легітимувати міфологему «руського мира» у глобальному масштабі і є зразком такої стратегії. Вона підпорядкована конкретній меті, а саме – здобуттю воєнної переваги.

Концепція «руського мира» з його картою сакральних топосів – це вже друга спроба застосувати «ілюзію, правдивішу за правду» для ідеологічного обґрунтування імперських зазіхань посткомуністичної Росії. Першою такою спробою було відживлення євразійської доктрини ще за часів президенства Бориса Єльцина. Серед геополітичних легітимаційних доктрин вже згадане Євразійство посідало особливе місце.

У середині 90-х років поняття «Євразія» міцно увійшло у мову політичних діячів посткомуністичної доби і закріпилося у лексичі багатьох видань. Російські політичні стратеги потребували

нової універсальної, глобалістської побудови, яка замінила б концепцію колишнього протистояння двох систем, через що у 90-ті усталюється критика європейської інтеграції Росії на користь інтеграції з центральноазіатськими країнами. З того часу євразійство перетворюється на домінанту політичного життя сучасної Росії.

Наразі слово «Євразія» стає своєрідним кодом для політичного дрейфу колишніх республік СРСР, у тому числі й України, у напрямі до перетворення на функціональну частину геополітичного поясу держав-сателітів нової Росії. Ми стали свідками розгортання суперництва між кількома гілками російського великодержав'я за євразійський простір. Ідея повернення «втрачених» територій у лоно імперської структури вже у 90-х роках звучала у політичних деклараціях російських політиків, незважаючи на ідеологічні відтінки її носіїв. Євразійство і досі є одним з наративів сучасної реваншистської ідеології. Йому на заміну прийшла міфологема «Русский мир», яка стала різновидом імперського геополітичного романтизму.

Брак ефективних аналітичних систем для орієнтації у посткомуністичному просторі супроводжувався езотеричними техніками вироблення політичної картини сучасного світу. До таких можна зарахувати всілякі глобалістські візії й доктрини, міфологічні образи посткомуністичного світу. Особливу роль у створенні таких образів відіграли концепції на кшталт концепції С. Гантінгтона, побудованої на таксономії, що так відгонила історичним матеріалізмом зі стадіальною схемою економічних формацій. Поділ світу на зони впливу тих чи тих глобальних культурно-історичних парадигм, навіть у О. Шпенглера з його віртуозною енциклопедичною системою аргументів, не піддавався верифікації. Ці концепції сприяли створенню штучної політичної реальності на засадах глобалістських візій.

Розбудова глобальних експансіоністських ідеологій є важливою складовою геополітики, яка здебільшого виростала з мистецької фантазії, містичних уявлень про міждержавне суперництво, з географічних констант та історично обмежених і застарілих інтерпретацій передумов усталення сильних держав, великих потуг. Сам засновник теоретичної геополітики Халфорд Джон Маккіндер переглядав свої, здавалося б, непохитні «закони» глобального зма-

гання за стратегічний простір. У 1945 р. зазнала радикальних змін вікопомна формула одного з батьків – засновників геополітики: «Той, хто контролює Східну Європу, той управляє Хартлендом; той, хто контролює Хартленд, управляє Світовим Островом; той, хто контролює Світовий Острів, управляє світом». У статті «Земна куля та завоювання миру» (1945) він прогнозував виникнення біполярного світу, що ґрунтуватиметься на протистоянні двох геополітичних гравців – США та СРСР.

Теоретичне обґрунтування романтизму та його уособлення у геополітичних проектах засвідчує міфологічний родовід цих явищ, зв'язок романтичної сваволі творчого суб'єкта зі сваволею можливо-владця і, насамперед, із завоювальницькими фантазмами авторитарних вождів. За сучасними спробами втілити у життя ідею «руського мира» стоїть багатовікова традиція, що її виразним маркером є концепція третього Риму з її засадничим месіанізмом. Однією з найбільш відомих зразків глобалістської ідеології є месіанізм. Він завжди спирався на складний комплекс психологічних, расових, цивілізаційних чинників, парадоксальним чином поєднуючи в собі ідею обраності, окремішності, винятковості того чи того типу спільноти й універсальний сенс закладеної в ньому програми. Нині месіанізм прийнято відносити до так званого традиційного дискурсу, орієнтованого на культивуванні причетності до виняткової рятівної місії. Рано чи пізно месіанізм ставав важливою частиною глобалізаційних проектів, утворюючи міфологічну основу для наступальних ідеологій імперських держав. Така основа зазвичай може зберігатися століттями у вигляді національних ідентифікаційних стереотипів. Висловлена російським ченцем Філофесом ідея Третього Риму, яка попервах відігравала роль релігійно-політичної міфології, що її мета полягала у легітимзації претензій Московського царства на візантійську духовну спадщину. Як відомо, Третій Рим після падіння перших двох – Старого й Нового (Константинополя) – уособлював собою останній духовний форпост православного християнства, але по суті став стратегічним символом боротьби московських князів за імператорський титул. Ідея Третього Риму на тривалі роки стала фундаментом політичної міфології Російської імперії та її глобалістських претензій. Одну з них репрезе-

нтував Федір Достоевський у славнозвісному «Щоденнику письменника». Ідеться про нотатки, відомі під назвою «Ще раз про те, що Константинополь, рано чи пізно, а має бути нашим». За своєю суттю заклик Достоевського являє собою апологію православного імперіалізму, обґрунтування виняткового права Росії на експансію у напрямку «християнського Сходу». Прикметною у цьому сенсі є пропаганда війни, мета якої лише в ім'я милосердя, міжнародного єднання і безкорисливості включити поневолені бусурманами народи до лона Російської Імперії. «Саме у теперішній війні, – писав Достоевський, – доведемо усю нашу ідею про майбутнє призначення Росії в Європі, саме тим доведемо, що, звільнивши слов'янські землі, не придбаємо з них для себе ані клептика (як мріє вже Австрія для себе), а, навпаки, будемо наглядати за їхньою же взаємною згодою й боронити їхню свободу і самостійність, хоча б від усієї Європи» [8, с. 100].

Стереотипи месіанізму, зашифровані у теорії Третього Риму, було відроджено у доктрині Леніна, згідно з якою і всупереч марксистському профетизму вважалось можливим побудувати соціалізм в окремо взятій країні і вже під воєнними штандартами Росії розгортати світову революцію. Цілком імовірно, що Леніна надихав приклад Наполеона Бонапарта, який прагнув об'єднати Європу під егідою «Французького світу» воєнним шляхом. Однією з виразних спроб реалізації більшовицького бачення світової революції був вікопомний похід радянських військ на Польщу у 1920 р., який завершився їхньою цілковитою поразкою. Вже пізніше, у 1927 р. страх перед ймовірною війною спонукатиме Сталіна заявити «Ми можемо і повинні будувати соціалізм [у Радянському Союзі]. Але, прагнучи цього, ми насамперед маємо існувати». Після краху СРСР містичний серпанок російських глобальних проєктів остаточно втрачає свою притягальну силу для послідовників радянського соціалізму по всьому світу. Але кровоточива спадщина російського глобалістського реваншизму і досі відлунує у експансіоністських проєктах, і досі мистецький дискурсивний примус і міфології супроводжують воєнні дії.

Свого часу Ернст Кассіерер констатував, що з початком технічного прогресу у XX столітті міфи вироблятимуть у той самий спосіб і тими самими методами, якими виробляють гвинтівки і лі-

таки [4, с. 381]. Це відкриття зберегло свою актуальність і у ХХІ ст. Військове переозброєння і створення армії геополітичного реваншу у сучасній Росії є не останньою чергою продуктом ментального переозброєння через політичні міфологеми: *Росія має підвестися з колін; православне протистояння деградованому Заходу; велич Росії, що нею здебільшого позначається легітимаційна місія культурно-мистецької спадщини в обґрунтуванні шовіністичної зверхності так званої русскої цивілізації*.

Здебільшого словом «велич» виправдовують будь-який злочин, вчинений державними мужами, чи то Наполеоном, чи Леніним, чи Сталіним, чи Гітлером – ним позначається ефективність воєнної машини. Аналогічну роль відіграє поняття «цивілізація». Ми вживаємо слово «цивілізація» у тому сенсі, в якому його вживали спершу Фрідріх Ніцше, а згодом Освальд Шпенглер. А саме, цивілізація є той стан певної Спільноти, коли примус та сила, а також ефективне функціонування силових інститутів стають чи не єдиним критерієм соціального прогресу.

Врешті-решт можна висловити припущення, що сам романтизм, надто у його німецькій теоретичній версії, суттєво вплинув на формування умонастрою, що акумулював усю силу імперської традиції та пов'язаних з нею міфологій. Романтична настанова у даному контексті є інструментом упорядкування принципу реальності як способу вираження волі до панування, інструментом досягнення всеосяжності влади.

Отже слід констатувати:

– Упродовж усього розвитку європейської цивілізації мистецькі стратегії та мистецький примус відігравали провідну роль у розбудові глобальних наступальних ідеологій – як універсалістських, так і шовіністичних, расистських, зокрема у розбудові охоронницьких міфів та особливо це стосується ціннісної спадщини романтизму.

– В основі таких ідеологій лежить налаштування романтичного митця на стилізацію, на естетизовану облуду. Розгортання стратегії мистецького вдосконалення у даному випадку ґрунтується на принципі розширення «я», до меж глобальних.

– У процесі геополітичного протистояння індустріалізація фальшивок по суті являє собою різновид дії, аналогічної до засадничого романтичного комбінування наративів різних культур.

– Однією з головних ознак романтичного умогляду є плекання великих наративів, зокрема так званого великого стилю. Насамперед, це стосується ідеологічних практик тоталітарних і авторитарних режимів. Зазвичай великі стилі являють собою мистецьку мобілізацію сакрального, сугестивної сили цілісності і єдності певних художніх світів, сакралізацію символів політичного руху, з прагненням збудити у сучасникові політичний ентузіазм минулих століть.

– Великий стиль зазвичай являє собою мистецьку тотальність, в якій здійснюється гармонізація сенсів. Проте у випадку з нацизмом і більшовизмом гармонізація сенсів підпорядковується дисциплінарним практикам біополітики (Фуко), відбувається втягування маси у вир ідеологізованої чуттєвості як органічної частини проективної уяви.

– Романтизм, надто у його німецькій теоретичній версії суттєво вплинув на формування умонастрою, що акумулював усю силу імперської традиції та пов'язаних з нею міфологік.

ЛІТЕРАТУРА

1. Jorge Luis Borges. *On Rigor in Science. Dreamtigers*. New York : Dutton, 1970. P. 90, 93.
2. Слотердайк П. *Критика цинічного розуму*. Київ : ВК ТОВ «Тандем». 2002. 541 с.
3. Достоевский Ф. М. *Записки из подполья. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений*. Т. 4. Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1956. 609 с.
4. Ernst Cassirer. *Le myth de l'Etat*. Paris : Gallimard, 1993. 405 p.
5. Гёте И. В. Дальнейшее о всемирной литературе. *Гёте И. В. Собр. соч.* в 10 т. Т. 10. Москва : Художественная литература. 514 с.
6. Jean Baudrillard. *The Extasy of Communication*. Paris : Editions Galilée. Semiotext(e), 1988. 107 p.
7. Гегель Г.Ф.В. Философия духа. *Гегель Г.Ф.В. Сочинения в 3 т.* Т. 3. Москва : Мысль, 1977. 471 с.

8. Достоевский Ф. М. *Полное собрание сочинений* в 30 т. Т. 25. Гл. 1. Л. : Наука, 1983. 470 с.

REFERENCES

- Jorge Luis, Borges. (1970). *On Rigor in Science*. Dreamtigers. New York.
- Sloterdijk, P. (2002). *Critique of Cynical Reason*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Dostoevsky, F. (1956). *Notes from the Underground*. In *Dostoevsky, F. Collected Works*. V. 4. Moscow. [In Russian].
- Cassirer, E. (1993). *Le myth de l'Etat*. Paris.
- Von Goethe, Johann Wolfgang. Hereafter about the Worled Literature. In *Von Goethe, Johann Wolfgang. Collected Works*. V. 10. Moscow
- Baudrillard, J. (1988). *The Extasy of Communication*. Paris.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. (1977). *Philosophy of Spirit*. Collected Works. V. 3 .Moscow [In Russian].
- Dostoevsky, F. (1983). *Collected Works*. V. 25. Chapter I. Leningrad [In Russian].

Oleg Bilyi

Doctor of Philological Sciences, Full Professor (Philosophy), Leading Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: obilyi@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-1535>;

Abstract

The artistic strategies and artistic coercion in the building of offensive ideologies (universalistic, chauvinistic, racist) as well as in the creating of the protective myths are analyzed in this article. It is also described here the connection of romantic hyperbolism with the principle of reality that is vividly represented in their geopolitical implications. The author discerns romanticism as the epiphenomenon of rationalism, as the form of strategic action. In particular it is dealt with the poshlost (platitude) – one of the converted forms of the communicative rationality that parasitizes on the contrast between the ideolog-

ical totality and customary cultural forms. He comprehends the meaning of artistic maximalism in the context of cultural tradition that originates from the empire universalism. One of the objects of the article is the romantic mobilization of the societies in the XX century in order to make the reality of the Nazi or Bolshevik Utopias. According to the author's vision Nazi "Myth of the XX century" and mysticism of "scientific communism" fed on the apophatic idolatry. The industrialization of the fakes as the combination of different culture narratives also is the focus of author's attention. The theme of the global expansionist ideologies takes privileged place in the article. Oleg Bilyi explains the role of artistic fantasy and the mystic ideas concerning the interstate rivalry in the geopolitical doctrines. The author shaped the interdependence of the theoretical background of romanticism and geopolitical projects. He discerns the mythological genesis of the ruler high-handedness, the conquer fantasy of the authoritarian leaders that is formed on the basis of romantic arbitrariness of the creative subject. The essence of the Russian chauvinism as principal part of hybrid war is emphasized.

Keywords: Romanticism, artistic strategies, offensive ideologies, communicative rationality, protective myth, empire universalism.

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

УДК: 114+394

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.07

Ю. В. Жук-Яремчук,

аспірантка кафедри філософії

Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара,

м. Дніпро, Україна

e-mail: yaremchuk.ju95@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6016-845X>

ГЕНЕЗИС ПОНЯТТЯ «ПРОСТІР» ТА ЙОГО ЗМІСТОВІ ДЕФІНІЦІЇ

Метою дослідження є аналіз термінологічних витоків поняття «простір», який своєю чергою є однією з фундаментальних філософських категорій. Так, поняття простору використовується у повсякденному та науковому житті, що дає змогу дослідити його багатогранність. Звертаючись до етимологічного аналізу, в пошуку знаходяться аналоги простору: ὕψος (ерец/арец) та χορά (хора), які водночас теж мають подібні значення, розкриваючись для нас як «країна», «земля народу», «народ», «місце праці», «місце взаємодії», «живе місце» тощо. Розгляд представників неоплатонізму допоміг розширити, уточнити та доповнити понятійний апарат дослідження. Так, звернувшись до Плотіна та Прокла ми спостерігаємо сприйняття хори в якості матерії та пустоти, що край суперечить ідеї платонівської хори. Коли Ямвліх не вбачає у хорі просто матерію, не надає їй негативних якостей, а навпаки сповнює її живими властивостями, підпорядкованості порядку Космосу. Простір, позбавлений колись одухотвореності (сповненості), набуває знов життєвих барв. Так, простір розглядається не як фізична матерія, геометрична площина або протяжність, але як певний відповідник стану взаємодії місця та того, що це місце сповнює.

Ключові слова: *простір, ерец, хора, восприємниця, живе середовище.*

Існує низка фундаментальних категорій філософії, які не перестають досліджувати продовж багатьох століть. Одним з таких класичних понять філософії є поняття «простір», яке з моменту свого виникнення зазнало значної лінгвістичної трансформації.

Відзначимо, що саме простір постає умовою для існування буття, явищ та речей. Поняття простору і досі є однією з провідних категорій у різних розділах наукового знання, сприйняття та визначення якого відрізняється залежно від концепцій та теорій. Та в переважній більшості «простір» постає абстрактним поняттям із чітким переліком характеристик, або прирівнюється до фізичного простору. У буденності ми сприймаємо простір інтуїтивно, частково метафорично, використовуючи поняття для передавання атмосфери та просторості місця: «довкілля», «оточення», «навколишнє середовище».

Для більш глибокого дослідження феномена потрібно звернутися до етимології поняття «простір», з метою віднайти та освітити його основні характеристики. Так, вперше, в давній єврейській традиції поняття «простір» зустрічається в формі ерец, арец (עֶרֶץ), та має значення ділянки землі, країни, регіону, землі у значенні нації, землі народу (країна), території, батьківщини [5, с. 90–91]. Згідно з талмудичною літературою, основним значенням слова «ерец» є «земля» як протилежність «Небес»: «... небеса – Господу, а землю (арец) Він дав синам людським [щоб вони, здійснюючи раз по раз вірний вибір, встановили царство Всевишнього на землі]» [19]. Тобто, арец [38] – це місце життя (людей і тварин), суша, країна, наділ.

Своєю чергою, «The Bible Student's Guide» В.Вілсона зазначається, що арец – це земля, країна та народ з посиланням на Книгу Буття (10:20): «Οὗτοι υἱοὶ Χαμ ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν κατὰ γλώσσας αὐτῶν ἐν ταῖς χώραις αὐτῶν καὶ ἐν τοῖς ἔθνεσιν αὐτῶν» (Це сини Хама в своїх племенах, і в своїх народах, і в своїх землях (поселеннях), і в своїх країнах) [7]. Відтак, у грецькому написанні аналогом слова ерец є поняття **χώραις** як «земля», «земля народу», «країна» (що є словоформою від грецького χώρα). Тобто, слова χώρας, χώρα та χώρας зустрічаються в Біблії у значеннях «земля, країна, місце, простір».

У праці «Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания» Г. Фаста, поняття «арец» використовується у значенні «плід землі» (יֶרֶב זָרָא) – фери ха арец, який з'явиться в очікувані часи, саме у сенсі «країна», «пагін», «гілка», появу якої чекає єврейський народ [37]. У цьому сенсі, *ерец* несе в собі значення «об'єднання», «спільнота людей», у форматі народу, країни, що сумісно трудяться та мають результати праці.

Водночас, у праці «Библейские смыслы» дослідник Б. І. Берман відзначає, що Старий Завіт розпочинається зі слів: «Бог створив Небо і землю» (мовою оригіналу «Берешит бара Елоким эт ха-шамаім ве-ет *ха-арец*»). Дослідник наголошує, що арец – це те місце, та Обитель існування, в якій з великою точністю все розподілено, відділено та виділено в окреме існування. Він також зазначає, що «арец» походить від кореня «руц» зі значенням «бігти, швидко пересуватися», тобто йдеться про місце, «де все рухається», «місце руху в індивідуальності». Так, Б. І. Берман наголошує, що у словах «І благословив їх Бог, і сказав їм Бог: давайте плід, множитесь, наповнюйте землю (ха арец), і її підкорюйте», загальне поняття Землі віддається під владу людини, та заповідається людині для праці та розвитку. В іншому випадку «арец» – це Земля як Обитель проживання з усім, що їй властиво. А у розповіді про синів Ноаха Бог «дає простір» Яфету для освоєння. А отже, у кожного народу своя земля, як колискова народу, яка приймає властивості цього народу. Освоюючи свої землі, плекаючи свою мову, у праці утворилися народності, в яких кожен зосередився на своїх справах [9]. Так, поняття «ерец», що широко застосовується у давніх текстах стає лінгвістичною моделлю для позначення простору для праці, проявлення, співбуття, співпраці, творчості у багатьох індоєвропейських мовах.

У грецькій мові аналогом цього поняття є категорія «хора» (χώρα) у сенсі «земна поверхня», «простір», «країна», «місцевість, де проживає народ». Так, в етимологічному словнику Фасмера лінгвістичний аналіз слова «країна» виводить нас до грецького поняття «χώρα» [36, с. 768], М. Фасмер на слово «країна, сторона» наводить логічний ряд, в якому корінь СТРА (що, навпаки пишеться як

АРТС (арц – арец)) співвідноситься із грецьким словом *chora* (χώρα).

Хора (грец. Χώρα [39]) – це земля, країна, місце, тобто простір. У «Греческо-русском словаре Нового Завета» наводяться такі значення: країна, край, область, селище, поле, земля, суша, нива, мешканці країни чи краю. Похідним від «хора» є слово «χωρεω», що тлумачиться як «готувати місце, вміщати, впускати, розуміти, приймати, містити (в собі)». Тобто поняття «хора» використовувалося у значенні сільськогосподарської околиці, довкілля, яке вміщає в собі поселення з мешканцями [28, с. 228]. Хора займалася виробництвом умов для життя полісу, сільським господарством. Подальший лінгвістичний аналіз дає можливість простежити, що за словом «хора» закріплюється значення «країни, яку населяють люди», що засвідчує важливість «заповнення» людською діяльністю простору, що постає важливою його характеристикою. Незвична аналогія простежується у Дьяченка, де спостерігається така особливість, як життєдайність. Цікаво, що поняття простору-хора у словнику протоієрея Дьяченка зустрічається у сенсі «Пространство въ скорбехъ» [33, с. 515]. Так називають Пречисту Богородицю, саме через те, що хоч би яким широкий був простір скорбот, хоч би скільки було нещасних, Вона усім може допомогти та позбавити від усіх скорбот. Богородиця тут представлена тим простором-хорою, в якому можна проявитися та знайти вихід зі скорботи.

Виявленням, пошуком та розкриттям глибинного змісту «хора» займався Платон. У структурі філософії Платона світ складається з трьох частин, які детально описані в *Тімеї*. Так, найвище місце посідає Єдине, сповнене вічних ідей, осяяне світлом (сфера парадигм – Батько); за ним йде Благо, яке випромінює своє розмаїття на світі спочатку ідей та зразків, а потім, через Творця, на створений ним космос (сфера образів, копій – Син). Та третя сфера – це загадкова хора, простір, країна, уподібнена Годувальниці та Матері, яку можна пізнати за допомогою «особливого Логосу». Платон вирізняє три роди буття: розумоосяжний першообраз, чуттєвий відбиток та сприймаючий початок (хора, восприємниця, годувальниця) [24, с. 141–142; 4, 50c–51b, 52d, 49a, 52b]. Нам нібито наголошується на просторовій суті хори, у значенні простору, місця, країни тощо, але це не той простір, що ми звикли уявляти.

Адже, як наголошується, ні відчуттям, ні уявою, ні розумом хора не схоплюється. Речі, що входять та виходять з неї, уподібнюються відбиткам зразків вічносущого, зняті дивовижним способом [13, с. 36; 6, с. 59, 69; 1, с. 56]. Хора є складною для сприйняття розумом, вона сприймається поза чуттєвого досвіду, є феноменом апіорним, що являється нам у снах.

Платон, коли говорить про хору, намагається описати природу поняття, називаючи її восприємницею, годувальницею усіякого народження; вона вічна, дарує обитель усьому роду, всьому що народжується [14, с. 108; 2, с. 40].

В якості фізичного простору ідея платонівської хори відображається як топос сільської місцевості, що протиставлялася полісу. У Тимеї «хора» готує землю до появи поліса. Іншими словами, вона створює, а точніше – готує такий простір, в якому може матеріалізуватися ідея [25, с. 84; 6, с. 65]. І Платон, і інші філософи, які аналізували ідею «хори», розглядали її як особливий стан, який передує народженню будь-якої форми [23, с. 9].

Йдеться про те, що поняття «хора» є суто трансцендентним. Тут вона знаходить свою інтелігібельність, надприродність, надчуттєвість. У трансцендентному понятті здобуває притаманної вічності, частково неосяжності, важкості розуміння пересічному мисленню. Щоб помислити хору варто заглибитися в неї, потрібно застосувати не інтелект, а внутрішній космос. У такий спосіб, хора є поняттям метафізичним, тим, що потребує свого розкриття не раціональним пізнанням.

Неоплатоніки продовжують розгляд платонівського поняття «хора». Проте відзначимо, що ми майже не зустрічаємо ідею платонівської хори, вживання такого слова зводиться майже нанівець. Таке ставлення до поняття «хора» ми спостерігатимемо продовж усієї історії філософських досліджень, аж до Ж. Дерріди. Платон вкладав у поняття «хора» неземну сутність, метафізичність, незрозумілість для пересічного розуму, ймовірно саме тому «хору» на її шляху очікували перипетії. І, як зауважує Д. В. Нікулін, посприяв таким процесам учень Платона, сам Аристотель, котрий розглядав уже не хору, а топос та матерію. Так, Аристотель ототожнює матерію (ὕλη з грец. *деревина, ліс, будівельний матеріал*) з просторо-

вою платонівською хорою, за Аристотелем – «те, з чого», а не «те, в чому» [27, с. 120; 22, с. 40]. Уподібнення до матерії, намагання перенести метафізичне поняття у фізичне, призвело до подальшої ще більшої інтоксикації. Також відзначимо, що у перекладах з мови оригіналу були втрачені та змінені поняття, що спричинило деформацію першопоняття.

Зупинимось на кількох філософах-неоплатоніках, що їх імена відомі нам як Прокл, Плотін, Ямвліх. Метафізичність платонівської «хори», що позначає «просторовість», «колиску», «лоно» усього, що народжується, містить у собі можливість до впорядкування [21, с. 53], але у дослідженнях Плотіна зустрічається вже у розумінні матерії. А матерія, на його думку, має тільки негативний характер, ототожнюється з пустотою [30, с. 32]. Так, Плотін наголошує, що матерія зовсім не повинна володіти якостями, тобто має бути безпристрасною, безякісною, безвидною, але не порожньою [35, с. 147]. При цьому, на думку філософа, досягнути її можна роздумом, що виходить не з розуму, цей роздум нібито порожній. *Але порожній у сенсі чистий, незатьмарений суб'єктивізмом та власним досвідом.* Загалом ідея Плотіна прирівнювати простір до матерії не схожа ні на *χώρα* Платона, ні на *τόπος* Аристотеля.

Звертаючись до праці Прокла «Коментарі до Тімея» спостерігаємо власне тлумачення природи простору-місця-матерії. Філософ зауважує, що саме навколо простору відбувається розподіл божественних наділів, що здобувають своє положення до речей. Між простором та світовою Душею існує зв'язок, який Прокл пояснює через підлеглість першого. Так, простір походить від світової Душі, вона ж як розумний душевний космос робить цей світ протяжним у просторі за рахунок божественних знаків [32, с. 217–218]. І саме теорія якісного простору, пов'язаного з праобразами світової Душі, стала основою геософії – філософської географії.

Беручи до уваги Ямвліха (як сказав Прокл – «божественний Ямвліх»), спостерігаємо інше бачення, а саме: місце-простір – це не фізична протяжність, а безтілесна причина, що наділяє тіла життям та обнімає у собі весь простір. Він наділяє простір силою оживляти, надавати подіям зміст, значення, співучасті в порядку [17, с. 248]. Тобто йдеться про такий простір, який має тонкі надфі-

зичні властивості; предмети у цьому просторі оживають, мають значення та підпорядковані закону Космосу – порядку.

Загалом, ідея порядку лежить в основі буття у просторі, вона є фундаментальною для античної філософії. Так, Ісомах (персонаж Ксенофонта з «Домострой»), стверджував, що немає нічого більш корисного та чудового, ніж порядок. Будь-який благоустрій, впорядкування, починаючи від домашнього та сільського господарства до благоустрою міста, пов'язані з *визначенням для кожної речі свого необхідного місця (χώρα), що відповідає її призначенню* [29, с. 32].

Наголошуємо, що з плином часу, перекладами та множинними трактуваннями губиться правильне, доречне вживання поняття «хора», і вже бачимо його варіації у вигляді «місце», «топос», «матерія», «простір». Беручи до уваги цей момент, спостерігаємо у Ямвліха відмінну позицію від його сучасників. Він наголошує на тому, що матерія не є джерелом зла, вона потрібна для існування речей цього світу [20, с. 60]. Філософ розрізняє ідею хори та хору як втілення. Адже його поплічники за втілення хори прийняли матерію, що цілком суперечить платонівському спадку.

До такого самого методологічного кроку вдається і Прокл, який ототожнює χώρα Платона з τόπος Аристотеля, і для нього суттєвої відмінності немає, він не бачить різниці між простором, який приймає види та матерією [8, с. 147]. Адже топос – це суто матеріальний термін для відображення місця географічного, тоді як хора – скоріше стан просторовості, стан злагодженості та впорядкованості (не розводить, не уточнює, не конкретизує поняття).

Тобто Плотін та Прокл, беручи за основу близькість простору та матерії розвивають свої вчення про розумосяжну геометричну матерію, а не хору як таку. Подальші історичні епохи продовжують цю традицію, як от Середньовіччя, – розуміють просторовість слідом за Аристотелем [27, с. 126]. Так, власне Платон не вживав слова ὕλη, що стало після Аристотеля позначати матерію. У нього трапляються такі описові назви як: «годувальниця», «восприємниця», хора, третій вид, уподібнюючи першообраз – батьку, відбиток – дитині, а восприємницю – матері. При цьому, від матерії до дитини переходять певні ознаки, але у випадку хори – ні, оскі-

льки вона має приймати відбитки, не викривлюючи їх [34, с. 11]. Хора – це не місце, не фізичний простір і не матерія, це властивість, стан географічного місця-хори, який може бути будь-де і з ким завгодно, залежно від взаємодії з людьми.

Таким чином, у нас є хора – як духовний феномен, та її фізичне, матеріалізоване проявлення, в якому вона постає в якості матеріалу для творіння, фізичного місця, реалізації в матерії.

Платон не дарма так часто наголошує на дивності цього третього виду, його складності для розуміння, невловимості, нез'ясованості. Складність розуміння виникає через те, що людина користується інтелектуальним пізнанням, відкидаючи інший вид – сердечне пізнання (кордоцентризм, кардіоцентризм). Для наших органів чуттів існує тільки те, що ми бачимо наяву, існування чого можна фізично довести; органи чуттів сприймають тільки матеріальні прояви будь-чого. Та Платон, коли говорить про хору, зауважує, що вона не приймає руйнування, надає місцеперебування-прихисток усьому тому, що виникає, а сама схоплюється поза відчуттями – дивлячись на неї, ми нібито спимо з розплющеними очима [31, с. 455]. Тобто ми можемо побачити, схопити, пізнати хору лише коли бачимо ясно – об'єктивно, чітко, не спотворено та не викривлено, по суті. І тільки такий спосіб може допомогти розкрити цей концепт, позбавившись від суб'єктивності, використовуючи сердечний спосіб пізнання споглядати суть.

Повертаючись до Платона відзначимо, що він взяв уже існуюче слово хора для позначення своєї ідеї. У сучасності це слово, зазвичай, перекладається як простір, але цього не достатньо. Залежно від контексту ми завжди розуміємо, про що йдеться: про країну або землю, про поліс або селище, контекст завжди вказує, чия вона є та для кого вона своя. Також хора [40] у грецькій мові може позначати вид людської діяльності, вид праці, інколи навіть позначає сферу філософії. Так, згідно із семіотичним аналізом дослідниці Т. Ю. Бородай, знаходимо, що хора – це не абстрактна порожнина, а *мати-годувальниця, обитель, небайдужа до того, що в ній*. Вона дає місце Космосу, невидимо присутня в кожній його точці, їй властивий рух і динаміка. Дослідниця важливо зауважила, що хора – це не просте місце, а єдиний у світі обмежений простір, від самого початку призначений для даного народу, Богу, роду людей

та речей, де вони можуть народжуватися та розвиватися; і варто їм перетнути кордон, як вони припиняють бути самі собою [10, с. 122–130].

Підсумовуючи, відзначимо, що пошук джерел поняття «простір» привів до слова «ерец» – категорії, що символізує землю, місце праці та взаємодії народу, спільноти. Це дає підстави вважати, що поняття простір набуває метафізичного характеру, що потребує більш глибокого занурення у його аналіз. Так, лінгвістичний аналіз даної проблематики засвідчує розгалуженість філософської термінології, що не має чітко визначених закріплених значень за поняттями, через що спостерігається деформування фундаментальних визначень-ідей. Простір-ерец, що відроджується в ідеї платонівської хори – це просторове втілення взаємодії людей та навколишнього середовища, в якому відображаються результати співбуття, праці, порядку, злагодженості, затребуваності, чуйності та ін. Проте це живе середовище в Аристотеля представлене вже матерією, позбавленою будь-яких якостей, нейтральною, інертною, рафінованою. Але хора – поняття абсолютно не абстрактне, воно як не що інше характеризує стан просторової сповненості, взаємобміну шляхом спілкування, праці, спільності, творчості. Простір-хора – це не фізичний об'єкт, матеріальне середовище, це ідея, що є збагненою лише позараціональним пізнанням.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Buzhashka I. B. The Space of Χώρα: A Perspective on Contemporary: Masters thesis / Leiden University, Leiden. 2017. 59 p. URL: <https://studenttheses.universiteitleiden.nl/access/item%3A2663528/view>
2. Isar N. Chôra: Tracing the Presence. *Review of European Studies*. 2009. Vol. 1. № 1. P. 39–55. URL: <https://www.ccsenet.org/journal/index.php/res/article/view/2467>
3. Isar N. Chorography – A space for choreographic inscription. *Bulletin of the Transilvania University of Brasov*. Vol. 2 (51). Series IV: Philology and Cultural Studies. 2009. P. 263–268. URL: http://webbut.unitbv.ro/BU2009/BULETIN2009/Series%20IV/BULETIN%20IV%20PDF/43_Isar_N.pdf

4. Plato. *Timaeus & Critias* (with translation in modern Greek & comments by the Kaktos Literature Group). Ancient Greek Literature «The Greeks» Series 171, ed. Odysseus Chatzopoulos. Athens: Kaktos Publications. 1993. URL: <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203101360/plato-timaeus-critias-rle-plato-taylor>
5. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* / L. Koehler et. al. New York : Brill, 1999. 365 p.
6. Whitelaw K. E. *The Third Kind: An Analysis of the Receptacle in Plato's Timaeus: Master's thesis*. Memorial University of Newfoundland, St. John's Newfoundland, 2017. 129 p. URL: <https://research.library.mun.ca/12962/1/thesis.pdf>
7. Wilson W. D. D. *The Bible Student Guide to the more Correct Understanding of the English Translation of the Old Testament, by Reference to the Original Hebrew*. London : Wertheim and Macintosh, 1850. 598 p. URL: <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Wilson/index.htm>
8. Афонасина А. С. *Псевдопифагорика: Тимей Локрський о природі космоса і душі*: дис... канд. філос. Наук : 09.00.03 / Новосиб. гос. ун-т. Новосибірськ, 2013. 209 с. URL: <https://classics.nsu.ru/schole/7/7-1-afonasina.pdf>
9. Берман Б. И. *Библейские смыслы*. М. : Лайда, 1997. 200 с. URL: <http://lib.ru/RELIGION/IUDAIZM/BERMAN/smysl.txt>
10. Бородай Т. Ю. *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М. : Савин С. А., 2008. 284 с.
11. Вернан Ж.-П. *Происхождение древнегреческой мысли* / пер. с фр., общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича; послесл. Ф. К. Кессиди. М. : Прогресс, 1988. 224 с.
12. Вихлянцев В. П. *Библейский словарь*. М., 2020. 558 с. URL: http://bible.ucoz.com/Bible/vikhljancev_v.p-biblejskij_slovar_2020.pdf
13. Галич В. М. Семіотична хора пейзажної деталі в публіцистиці. *Наукові записки Інституту журналістики*. К., 2018. Т. 1. С. 33–42. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&2_S21P03=FILA=&2_S21STR=Nzizh_2018_1_6
14. Горан В. П. Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: эпоха классического полиса. Дуалистическая онтология и тенденция иррационализма в философии Платона. *Вестник НГУ. Философия*. Нск. : 2009. Т. 7. № 3. С. 103–117. URL: <https://lib.nsu.ru/xmlui/bitstream/handle/nsu/7345/17.pdf?sequence=1&isAlloved=y>

15. *Греко-российский словарь к Новому Завету, в пользу юношества: в 2 т.* М. : Ун-т типография, 1827. 173 с.
16. *Древнегреческо-русский словарь: в 2 т.* / сост. И. Х. Дворецкий; ред. чл.-кор. Акад. наук СССР проф. С. И. Соболевский; прил. грамматики, сост. С. И. Соболевский. М. : ГИС, 1958. Т. 2. 1905 с.
17. Дугин А. Г. *Ноомахия: Война ума. Три логоса. В поисках теории.* М. : Академический Проект; Гаудеамус, 2014. Т. 1. 447 с.
18. Зализняк А. А. *Грамматический словарь русского языка. Словоизменение.* URL: <https://gufo.me/dict/zaliznyak/%D0%B7%D0%B5%D0%BC%D0%BB%D1%8F>
19. Земля – «адама» или «эрец»? *Всеізраїльська громадська організація Толдот Йешурун:* офіц. веб-сайт. URL: https://toldot.ru/urava/ask/urava_7687.html
20. Зинковский Е. А. *Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, великих каппадокийцев и преп. Максима исповедника:* дис... д-ра богословья: 041 / Общецерковная асп-ра и докт-ра им. Св. равноапостольных Кирилла и Мефодия. М., СПб., 2014. 614 с. URL: http://dissovet.net/images/pdf/thesis_kirill_z.pdf
21. Карасева С. Г. *Философия. Обзор философских учений : курс лекций* / С. Г. Карасева. Минск : МГЭУ им. А. Д. Сахарова, 2007. 140 с.
22. Кудрявцева Н. С. Специфічні мовнокультурні метафори часу в метафізичних концепціях філософії. *Наукові записки [Ніжинського державного університету ім. Миколи Гоголя]. Філологічні науки.* Ніжин, 2015. Кн. 1. С. 38–42. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&2_S21P03=FILA=&2_S21STR=Nzfn_2015_1_10
23. Лидов А. М. Икона и иконическое в сакральном пространстве. *Икона в русской словестности и культуре:* матер. межд.-науч. конф. (М., 26–28 лют. 2012 г.). М., 2012. С. 83–108. URL: http://hierotopy.ru/contents/ALidov_IconIconic_Rus2012.pdf
24. Мавлюдов Д. К. Пространство и топос. *Аспирантский вестник Поволжья.* 2015. Т. 15. № 3–4. С. 139–145. URL: https://www.aspvestnik.com/2015_3-4/article/22_mavludov.pdf
25. Маргарони М. Утраченное основание: Семиотическая хора Кристевой и её двусмысленное наследие. *ХОРА.* 2008. № 3. С. 79–97 URL: <https://ecsocman.hse.ru/data/2010/11/02/1214794612/2008-3-10.pdf>

26. Никифор архимандрит. Библейская энциклопедия. М. : Локид-Пресс; РИПОЛ классик, 2005. 795 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija>
27. Никулин Д. В. *Метафизика и этика*. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. 235 с.
28. Ньюман Б. М. *Греческо-русский словарь Нового Завета*. М. : Российское Библейское общество, 2012. 240 с.
29. Петрова Л. А. *Тема счастья и радости в античной культуре и христианской традиции*: дис... канд. филос. наук: 9.00.13 / Рус. христ. гуман. академия. СПб., 2016. 157 с. URL: <https://disser.spbu.ru/files/disser2/disser/D8t7vH8LcJ.pdf>
30. Пилипюк А. В. Рукопис Памфіла Юркевича «Философия неоплатоническая»: джерелознавчий аналіз. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2018. Т. 2. С. 26–34. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMAfr_2018_2_5
31. Платон. Тимей. *Платон. Собрание соч.: в 4 т.* / пер. С. С. Аверинцева. М. : Мысль, 1994. Т. 3. С. 421–500.
32. Прокл Диадох. *Комментарий к «Тимею»: в 5 т.* / пер. С. В. Месяц. М. : Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2012. Т. 1. 376 с.
33. Протоирей Дьяченко Г. *Полный церковно-славянский словарь*. М. : БММ, 2013. 1120 с.
34. Протопопова И. А. Метафизика зазеркалья, или о двух материях у Плотина. *Arbor mundi*. М. : РГГУ. 2006. № 12. С. 9–45. URL: <http://kogni.narod.ru/res.htm>
35. Сичевська-Возняк О. Генеза проблеми теодицеї в античній філософії. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. Чернівці, 2011. Вип. 541–542. С. 143–148. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvchu_fil_2011_541-542_30
36. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка: в 4 т.* / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд., стер. М. : Прогресс, 1987. Т. 3 (Муза – Сят). 832 с. URL: http://www.slovorod.ru/etym-vasmer/_pdf/vasmer-etymologic-dict3.pdf
37. Фаст Г. прот. *Этюды по Ветхому Завету. Руководство по изучению Священного Писания: в 2 т.* Красноярск : Енисейский благовест, 2007. Т. 1. 354 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Gennadij>
38. Із граматичного словника Залізняка бачимо, що для позначення поняття «земля» в єврейській мові вживаються кілька слів, одне з яких «ерец» – суша, країна, ділянка землі для обробки і т.д. Рідше воно позначає всю Землю, у багатьох текстах – Ізраїльське царство, навколишні зем-

лі, місця розсіювання євреїв та землі проживання нащадків Адама [18]. Подібне значення знаходимо в Біблійній енциклопедії архим. Никифора, де Земля – єврейською мовою називається *eretz* (Ерец) [26]. А у Біблійному словнику Віхлянцева бачимо: Земля – в якості суші, країни, ділянки землі для обробки тощо – ерец; в якості – праху, глини, ґрунту – адама [12, с. 143].

39. Похідним від хори формується дієслово *περιχωρέω* (від *περιχωρήσις*), що в Античності мало значення «обертати(ся)», «змінювати(ся) по черзі», «обходити», «переходити». Звідси походить дієслово *χωρέiv* («утримувати», «звільняти місце», «переходити до»). Таким чином, у літературі зустрічаються такі визначення терміна *περιχωρήσις*: «динамічний процес звільнення місця для іншого навколо себе», «оточувати», «змінюватися», «взаємообмінюватися». У дослідженнях з патристики ми зустрічаємо два значення *περιχωρήσις*: статичне – як «взаємообмін», і динамічне – як «взаємопроникнення». Тобто «хора», як простір, характеризується процесом взаємообміну, взаємопроникнення, динамічної зміни середовища навколо себе [28, с. 229; 15, с. 166; 16, с. 1703; 3, с. 256].

40. Цікавим моментом є візуальна схожість *χώρα* – території, що використовувалася громадянами античного полісу для сільського господарства з календарними клітинками матриці (лат. першопричина, мати, основа), що уособлюють єдиний першоначало [11, с. 18]. Також ці схеми матриці нагадують орнаменти вишивки, в яких відображено багато інформації (ім'я, поселення, родина тощо), що за своїм характером є генетичним кодом народу.

REFERENCES

- Buzhashka, I. B. (2017). *The Space of Χώρα: A Perspective on Contemporary*. (Masters thesis). Leiden. Retrieved from <https://studenttheses.universiteitleiden.nl/access/item%3A2663528/view>
- Isar, N. (2009). *Chôra: Tracing the Presence. Review of European Studies*. 1 (1). 39-55. Retrieved from <https://www.ccsenet.org/journal/index.php/res/article/view/2467>
- Isar, N. (2009). Chorography – A space for choreographic inscription. *Bulletin of the Transilvania University of Brasov*, 2 (51) Series IV: Philology and Cultural Studies. 263-268. Retrieved from http://webbut.unitbv.ro/BU2009/BULETIN2009/Series%20IV/BULETIN%20IV%20PDF/43_Isar_N.pdf

Plato. (1993) *Timaeus & Critias* (with translation in modern Greek & comments by the Kaktos Literature Group). Ancient Greek Literature «The Greeks» Series 171, ed. Odysseus Chatzopoulos. Athens: Kaktos Publications. Retrieved from <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203101360/plato-timaeus-critias-rle-plato-taylor>

Koehler, L., Baumgartner, W., Stamm, J. J., Hartmann, B., Ben-Hayyim, Z., Kutscher, E. Y., ... Richardson, M. E. J. (1999). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. New York: Brill.

Whitelaw, K. E. (2017). *The Third Kind: An Analysis of the Receptacle in Plato's Timaeus*. (Masters thesis). St. John's Newfoundland. Retrieved from <https://research.library.mun.ca/12962/1/thesis.pdf>

Wilson, W. D. D. (1850). *The Bible Student Guide to the more Correct Understanding of the English Translation of the Old Testament, by Reference to the Original Hebrew*. London: Wertheim and Macintosh. Retrieved from <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Wilson/index.htm>

Afonasina, A. S. (2013). *Pseudopythagorica: Timaeus Lokrsky on the nature of space and soul*. (Candidate's dissertation). Novosibirsk. [In Russian].

Berman, B. I. (1997). *Biblical meanings*. Moscow: Laida. [In Russian].

Boroday, T. Y. (2008) *The birth of a philosophical concept. God and matter in Plato's dialogues*. Moscow: Savin S.A. [In Russian].

Vernand, J.-P. (1988). *The origin of ancient Greek thought: (F. X. Kessidy & A. P. Yushkevich, Trans.)*. Moscow: Progress. (Original work published 1962). [In Russian].

Vikhlyantsev, V. P. (2020). *Biblical dictionary*. Moscow. Retrieved from http://bible.ucoz.com/Bible/vikhljancev_v.p-biblejskij_slovar_2020.pdf [In Russian].

Halych, V. M. (2018). Semiotic chorus of landscape detail in journalism. *Naukovi zapysky Instytutu zhurnalistyky [Scientific notes of the Institute of Journalism]*, 1, 33-42. Retrieved from http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&_S21P03=FILA=&_S21STR=Nzizh_2018_1_6 [In Ukrainian].

Goran, V. P. (2009). Historical forms of rationalism and irrationalism in Western philosophy: the era of the classical polis. Dualistic ontology and the tendency of irrationalism in Plato's philosophy. *Vestnik NGU. Filosofiya – NSU*

Bulletin. Philosophy, 7(3), 103-117. Retrieved from <https://lib.nsu.ru/xmlui/bitstream/handle/nsu/7345/17.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [In Russian].

Greek-Russian Dictionary of the New Testament, in favor of youth (2d ed.). (1827). Moscow: university typography. [In Russian].

Dvoretsky, I. Kh. (Ed.). (1958). *Ancient Greek-Russian Dictionary* (Vols. 1-2). Moscow: GIS. [In Russian].

Dugin, A. G. (2014) *Noomakhia: War of the Mind. Three logos. In search of a theory*. Vol. 1. Moscow: Academic Project; Gaudeamus. [In Russian].

Zaliznyak, A. A. *Grammatical Dictionary of the Russian Language. Inflection*. Retrieved from <https://gufo.me/dict/zaliznyak/%D0%B7%D0%B5%D0%BC%D0%BB%D1%8F> [In Russian].

Earth – «adama» or «eret»? Official website of the All-Israel Public Organization Toldot Yeshurun. Retrieved from https://toldot.ru/urava/ask/urava_7687.html [In Russian].

Zinkovsky, E. A. (2014). *The doctrine of matter in the sacramental and anthropological aspect in the works of the theologians of the Alexandrian school, the great Cappadocians and Venerable Maxim the Confessor*. (Doctoral dissertation). Moscow, Saint Petersburg. [In Russian].

Karaseva, S. G. (2007). *Philosophy. Review of philosophical doctrines: a course of lectures*. Minsk: Moscow State University of Economics A. D. Sakharova. [In Russian].

Kudriavtseva, N. S. Specific linguistic and cultural metaphors of time in metaphysical concepts of philosophy. *Naukovi zapysky Nizhynskoho derzhavnogo universytetu im. Mykoly Hoholia. Filolohichni nauky* [Scientific notes Nizhyn State University Nikolai Gogol. Philological sciences], 1, 38-42. Retrieved from http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBNLINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&2_S21P03=FILA=&2_S21STR=Nzfn_2015_1_10 [In Ukrainian].

Lidov, A. M. (2012). Icon and iconic in sacred space. *Ikona v russkoj slovestnosti i kul'ture* [Icon in Russian literature and culture]: mater. mezhd.-nauch. konf. (M., 26-28 lyut. 2012). (p. 83-108). Moscow. Retrieved from http://hierotopy.ru/contents/ALidov_IconIconic_Rus2012.pdf [In Russian].

Mavlyudov, D. K. (2015). Space and topos. Postgraduate. *Aspirantskij vestnik Povolzh'ya* [Bulletin of the Volga Region], 15(3-4), 139-145. Retrieved from https://www.aspvestnik.com/2015_3-4/article/22_mavludov.pdf [In Russian].

Margaroni, M. (2008). Lost Foundation: Kristeva's Semiotic chora and its Ambiguous Legacy. *Hora* [Chora], 3, 70-97. Retrieved from <https://ecsocman.hse.ru/data/2010/11/02/1214794612/2008-3-10.pd> [In Russian].

Archimandrite, Nikifor. (2005). *Bible Encyclopedia*. Moscow: Lokid-Press; RIPOL classic. Retrieved from <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/1647> [In Russian].

Nikulin, D. V. (2005). *Metaphysics and Ethics*. Moscow: Yu. A. Shichalin's Greek-Latin cabinet. [In Russian].

Newman, B. M. (2012). *Greek-Russian Dictionary of the New Testament*. Moscow: Russian Bible Society. [In Russian].

Petrova, L. A. (2016). *The theme of happiness and joy in ancient culture and Christian tradition*. (Candidate's dissertation). Russian Christian Academy for the Humanities. St. Petersburg. Retrieved from <https://disser.spbu.ru/files/diss2/diss2/D8t7vH8LcJ.pdf> [In Russian].

Pylypiuk, A. V. (2018). Manuscript of Pamfil Yurkevich «Neoplatonic Philosophy»: source analysis. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo* [Scientific notes of NaUKMA. Philosophy and religious studies], 2, 26-34. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMAfr_2018_2_5 [In Ukrainian].

Plato. (1994). *Timaeus* (S.S. Averintseva Trans.). Collected works (Vols. 1-4). Moscow: Thought. [In Russian].

Proclus, Diadoch. (2012). *Commentary on Timaeus*. S. V. Mesyats. (Trans.). Vols. 1-5. Moscow: Publishing house «Greco-Latin cabinet of Yu. A. Shichalin». [In Russian].

Archpriest Dyachenko G. (2013). *Complete Church Slavonic Dictionary*. Moscow: BMM. [In Russian].

Protopopova, I. A. (2006). Metaphysics behind the looking glass, or about two matters in Plotinus. *Arbor mundi*, 12, 9-45. Retrieved from <http://kogni.narod.ru/res.htm> [In Russian].

Sychevska-Vozniak, O. (2011). Genesis of the problem of theodicy in ancient philosophy. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Filosofiia* [Scientific

Bulletin of Chernivtsi University]. Philosophy, 541-542, 143-148. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvchu_fil_2011_541-542_30 [In Ukrainian].

Fasmer, M. (1987). *Etymological dictionary of the Russian language*. O. N. Trubacheva (Trans.). Vols. 1-4. Moscow: Progress. Retrieved from http://www.slovorod.ru/etym-vasmer/_pdf/vasmer-etymologic-dict3.pdf [In Russian].

Fast, G. Archpriest. (2007). *Sketches from the Old Testament. Guide to the Study of the Holy Scriptures*. Vols. 1-2. Krasnoyarsk: Yenisei Blagovest. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Gennadij_Fast/etyudy-po-vethomuzavetu-rukovodstvo-k-izucheniyu-svjashhennogo-pisaniya-kniga-2/2_32 [In Russian].

Yuliia Zhuk-Yaremchuk

Post-Graduate Student, Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipro National University; Dnipro, Ukraine; e-mail: yaremchuk.ju95@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6016-845X>

The genesis of the concept of «space» and its semantic definitions

Abstract

The aim of the study is to analyze the terminological origins of the concept of «space», which in turn is one of the fundamental philosophical categories. Thus, the concept of space is used in everyday and scientific life, which allows us to explore its diversity. It was worth referring to the original sources of the concept, so in Hebrew we find the concept of space – אֶרֶץ (eret / arets), which contains the meaning of “land”, “space”, “land of the people”, “country”, “people”, “land for work”, “place of residence”. It turns out, with the help of linguistic sources, that the eretz has its equivalent in the Greek language in the form of χώρα (chora), which refers us to a more detailed study of this concept. So, in Greek the chora it means “country”, “area”, “city”, “village”, “people”, “field”, etc., but the interesting point is that the meaning of the word can be understood only in a specific use depending on from the context. In this case, the chora acquires interesting meanings, as a type of activity, type of work or an area of philosophy. The chora has many word forms, all of which indicate place, movement, exchange, transition, and interpenetration. One of the first to use this word in his philosophy was Plato, so he gave it a different

meaning, revealing its deep meanings. The idea of the Platonic chora is important for explaining the universe in ancient times. Thus, the Platonic chora is now referred to as the “nurse of all births”, “receptacle”, “abode”, “cradle”, etc. It acts as a mediator between the world of ideas and the world of copies, it accepts everything that was to be born, without changing, without distorting, it conforms to the law of the cosmos, in it everything is in its place according to its purpose. Consideration of the representatives of Neoplatonism helped to expand, clarify and supplement the conceptual apparatus of the study. The space, once deprived of spirituality (fullness), regains its vital colors. Thus, space is considered not as physical matter, geometric area or length, but as a kind of analogue of the state of interaction of a place and what this place fills.

Keywords: space, eretz, chora, receiver, live environment.

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 228.993.378

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.08

В. В. Куриляк,
кандидат філософських наук,
докторант кафедри культурології та філософії
Національного університету «Острозька академія»,
завідувач кафедри філософії, теології та історії церкви
Українського гуманітарного інституту,
м. Буча, Україна
e-mail: v.kuryliak@ugi.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-9700>

ПРАКТИКИ ЗДОРОВОГО СПОСОБУ ЖИТТЯ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ В УКРАЇНІ

Розглянуто особливості філософії та практик реалізації принципів здорового способу життя Церквою адвентистів сьомого дня в Україні. Встановлено, що соціальні та культурні зміни, спричинені отриманням Україною статусу незалежності, сприяли відкриттю санаторіїв, пансіонатів, центрів здоров'я вірянами релігійної конфесії адвентистів. Констатовано, що починаючи з 1991 р. адвентисти загалом проводили короткострокові оздоровчі програми та виставки, однак із часом перелаштувалися на західну систему надання послуг на базі постійно діючих оздоровчих установ. Окреслено філософію та практики реалізації здорового способу життя Церквою адвентистів сьомого дня в Україні в контексті роботи медичних, санаторних та оздоровчих закладів, які безпосередньо належать цій релігійній організації. Практична новизна дослідження заснована на матеріалах інтерв'ювання керівників закладів здоров'я, які безпосередньо були дотичними до створення медичних установ та реалізації різноманітних адвентистських програм по здоров'ю. Вивлено, що представники інших протестантських та православних конфесій, які відвідували бази відпочинку,

змінювали свою думку щодо адвентизму та адвентистів, що, своєю чергою, сприяло створенню атмосфери релігійної терпимості та толерантного ставлення один до одного. Діяльність оглянутих центрів здоров'я, санаторіїв та пансіонатів в основному реалізовує місію Церкви адвентистів сьомого дня, а самі виконавці (персонал) вбачають у профілактиці захворювань та реабілітації пацієнтів свій вклад у служіння Богу. Крім того, в діяльності закладів, які ми дослідили, особлива увага приділяється навчанню принципам здорового способу життя, правильного харчування, водолікування тощо. Визначено, що в основу процесу реалізації програм по здоров'ю покладено принципи християнської етики, якими намагаються керуватися керівники та персонал, вбачаючи у цьому виконання місії Христа на землі, особливо у сфері відновлення та профілактики здоров'я відвідувачів санаторіїв.

Ключові слова: філософія здоров'я, практика здорового способу життя, Церква адвентистів сьомого дня.

Суспільно-демократичні зміни, які відбулися у незалежній Україні, сприяли активній участі церков у соціальних програмах, зокрема у сфері поширення ідей здорового способу життя. Особливо ці поступи були яскраво виражені в діяльності Церкви адвентистів сьомого дня (далі Церква АСД). Починаючи з 1990-х рр. ідеї здорового способу життя Церквою АСД пропагувалися на різноманітних громадських програмах у вигляді виставок здоров'я, кулінарних класів, навчання масажу та ін. Проте із втратою широкого кола зацікавленості до короткочасних заходів виникла потреба переходу до стаціонарного типу надання медичних послуг у вигляді санаторіїв, пансіонатів та медичних клінік. Пропонуємо розглянути історію заснування медичних, санаторних та оздоровчих закладів Церкви АСД в Україні з акцентом на окреслення філософії впровадження принципів здорового способу життя. Основною метою дослідження визначаємо окреслення філософії та практик реалізації здорового способу життя Церкви АСД в Україні на базі медичних, санаторних та оздоровчих закладів, які безпосередньо належать цій релігійній організації. Практичну новизну у цій статті вбачаємо у тому, що дослідження засновано на матеріалах інтерв'ювання керівників закладів здоров'я, які безпосередньо були

дотичні до створення та реалізують різноманітні програми здоров'я.

Дослідження ідей здорового способу життя варто розділити на три категорії. До першої категорії відносимо праці дослідників, які не є адвентистами, але досліджували адвентистський спосіб життя та вчення конфесії в цілому. До цієї категорії з українських дослідників варто зарахувати: В. Любашенко [3], А. Колодного [4], П. Яроцького [20], Р. Сітарчука [10], та ін., які вивчали адвентизм в Україні та світі. До другої категорії помістимо праці, які належать вченим, що за конфесійною приналежністю є адвентистами, серед яких: І. Чернушка [2], В. Шевчук [21], В. Куриляк [5], М. Балаклицький [1], О. Опарін [7] та ін., які, маючи наукові ступені за напрямками (медицина, історія, релігієзнавство, філософія, теологія, соціальні комунікації та ін.) висвітлюють питання принципів здорового способу життя під різними кутами. Щодо третьої категорії праць, то вони здебільшого містять практичне застосування принципів здоров'я, не претендуючи на науковий статус. Авторами таких праць переважно є медики-практики адвентисти або ті, хто цікавляться здоровим способом життя. До цієї категорії праць можемо віднести праці Дж. Памплона-Роджер [8], Н. Недли [6], Є. Радулеску [6], В. Фостер [6] та ін., які на практиці висвітлюють особливості принципів здоров'я адвентистів. Окремою категорією є праці однієї із засновниць Церкви адвентистів сьомого дня Е. Уайт, яка є ідейним надхненником розвитку реформи здоров'я у середовищі адвентистів. Праці цієї дослідниці поєднують у собі теологічну, філософську, релігійну та практичні складові здорового способу життя [11–17]. Однак у перерахованих категоріях праць не міститься детального опису практичного життя адвентистських санаторіїв, які були засновані в період незалежності України. Цей факт змотивував нас звернути увагу на практичний бік дестрибуючі принципів здорового способу життя в контексті новітньої історії, а саме – їхню рецепцію в українському соціумі.

В основних матеріалах дослідження поетапно буде представлено історію заснування санаторіїв українськими адвентистами,

короткий опис філософії та етики реалізації принципів здоров'я персоналом санаторіїв, пансіонатів та медичних закладів. Дослідження базуємо на матеріалах живого інтерв'ювання керівників, персоналу та відгуках людей, які скористалися оздоровчими послугами Церкви АСД. Отже, беручи до уваги досвід адвентистської церкви за кордоном і сприяння Вайвудського санаторію, розташованого в США, українські адвентисти створили перший в Україні лікувально-оздоровчий центр під назвою «Наш дім», який розташовано у селі Нові Обіходи, Немировського району, Вінницької області. Незмінним керівником цього закладу впродовж багатьох років була Анна Георгіївна Слепенчук, яка під час інтерв'ю прокоментувала, що ідею заснувати центр здоров'я подарував їй сам Бог. Одного разу Анна Георгіївна прочитала у творах Е. Уайт (однієї із засновниць Церкви АСД) про те, що Бог має план, аби біля кожного великого міста був розташований санаторій. Натхнена цими словами, діюча директорка почала роздумувати над цим питанням. Спочатку заклад хотіла зробити в себе в будинку, але пізніше все-таки знайшли територію у сільській місцевості, а саме – у селі Нові Обіходи. Із міста Вінниці до села приїхала бригада, і всі разом почали будувати санаторій, потім ці самі люди залишилися там працювати. Спочатку планувалося створити медико-місійну школу, а згодом з'явилася думка про санаторій. Початкова ідея виникла у 1997 р., а згодом, з 1999 р., розпочала своє існування медико-місійна школа.

До поточних рішень входила потреба придбання земельної ділянки, для купівлі якої зовсім не було коштів, крім 1650 доларів, але навіть із цією сумою нереально було відкрити пансіонат. Для того, щоб придбати ділянку, потрібно було зібрати суму в розмірі 5000 доларів. У той час Анна Георгіївна перебувала в Америці і переймала досвід функціонування санаторію, плануючи там зібрати цю суму. Один чоловік, якого звали Чарльз, допомагав, презентуючи їхній проект у різних містах. Чарльз поїхав до Канади і там під час різних виступів розповідав про бажання побудувати оздоровчий пансіонат. Під час промови до нього підійшла одна людина і дала йому чек на певну суму, який можна було обміняти на гроші лише після 7 липня. Наприкінці серпня Чарльз пішов у банк і об-

мінняв чек на 7777 канадських доларів, що на американські долари становило 5000 доларів. Це якраз була та сума, за яку можна було купити земельну ділянку і кілька будинків. Цей досвід Анна Георгіївна та її команда постійно згадують як прояв божого благословення на справу, які розпочали. Того чоловіка, котрий пожертвував їм цю суму, вона ніколи не бачила. Відтоді робота санаторію рухається лише на оптимізмі людей, які працюють в оздоровчому центрі. Саме посвячення та відкриття оздоровчого центру відбулося 2 січня 2002 р. Наразі, діяльність закладу не підтримується спонсорами, тож цей заклад перебуває на повному самозабезпеченні. У вартість путівки до нього входить проживання, харчування і мінімальна кількість процедур. На рік відбувається 25 заїздів, на яких у середньому є присутніми по 40 осіб.

Оздоровчий центр працює у трьох напрямках: 1) лікування послугами фітотерапії, електропроцедур, гідропроцедур, масажів тощо; 2) навчальний процес, під час якого відпочиваючих мотивують змінювати свій стиль життя; 3) відпочинок, цьому слугує здорове харчування та навколишня природа. На сьогоднішній день оздоровчий центр «Наш Дім» являє собою команду однодумців, ентузіастів здорового способу життя. Свою справу вони сприймають як внесок у розвиток здорового суспільства і прагнуть зробити його якомога кращим. Поширюють знання про принципи здорового способу життя як профілактику захворювань. За час свого існування команда накопичила величезний досвід у лікуванні багатьох хвороб, у тому числі й так званих хвороб цивілізації. Немедикаментозне лікування та навчання принципам здорового способу життя – це основа комплексної програми з відновлення здоров'я. Наразі понад 16 тисяч осіб відчули на собі вплив цієї програми, знайшли, на думку керівниці санаторію, гармонію та радість у житті.

Щодо відгуків, то команда санаторію ділиться тим, що переважна більшість відвідувачів у захваті від ставлення команди до них. За словами самих відвідувачів, їх зустрічають «як рідних», панує тепла атмосфера, спокій. У випадку, коли пацієнт забуває про процедури, то члени команди ввічливо про це нагадують з посмішками на обличчях. Також пансіонат має свій позитивний ліку-

вальний досвід. Наприклад, у людей, хворих на цукровий діабет, зникали стрибки цукру в крові; заклад допомагав позбавитися кавової залежності. Під час першого візиту до оздоровчого центру в людей зникали болі у шії та спині, а тим, хто страждав від постійного підвищеного тиску, ставало краще за час відпочинку та приймання процедур.

Особлива відмінність цього закладу від інших подібних – це якість обслуговування як основна складова діяльності пансіонату «Наш дім». Крім того, в пансіонаті існує своя інфраструктура: дитячий садочок, школа, своє сільське господарство, столярний цех. Працівники постійно підвищують свою кваліфікацію, їм також надають житло та медичну допомогу. Бонусом для співробітників є те, що діти працівників навчаються у школі та садочку, які належать пансіонату. Працівники під час відпусток мають можливість відпочинку в горах або на морі.

Пансіонат «Наш дім» підтримує тісні стосунки з адвентистською церквою, зокрема з керівництвом релігійного управління, що знаходиться у м. Вінниця. На території бази проводяться євангельські програми, виставки здоров'я, медичні лекції, щороку проводять табірні збори. За участю зарубіжних гостей організовуються медичні конференції (їхніми спікерами були Френк Форм'є, Чарльзіно Марсель, Ніл Нейдлі, Філ Мілс, Стівен Бор та ін.). Отже, створений оздоровчий центр у селі Нові Обіходи став першим медичним закладом адвентистів в Україні. І хоча сьогодні вже існують новостворені санаторії, однак пансіонат «Наш дім» залишається лідером у втіленні принципів здорового способу життя.

Серед тих, хто наслідував методику і практику пансіонату «Наш дім», став природно-оздоровчий комплекс «Буковинська черешенька», який розташований в Чернівецькій області. Санаторний комплекс «Буковинська черешенька» знаходиться у мальовничому передгір'ї Карпат. Чисте гірське повітря, джерельна вода, заспокійлива тиша, буковий та хвойний ліс, прогулянки по красивих місцях, духовні роздуми разом з іншими методами оздоровлення та навчанням законам здоров'я гарно впливають на тіло і душу людини. Усе це посилюється атмосферою спілкування, заснованою на «золотому правилі»: «Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили

вам люди, те саме чинить їм і ви». Запропонував відкрити комплекс Іван Грабницький, початківець у пасторському служінні Буковинської конференції (регіонального об'єднання) Церкви АСД в Україні. Він знайшов і придбав місце для закладу, після чого почалося будівництво, а в 2008 р. відбулося відкриття «Буковинської черешеньки».

Сьогоднішній керівник закладу Серна Іван Дмитрович стверджує, що досвід, набутий продовж останніх років у закладі, засвідчує, що на даний час це – найкращий із соціальних проєктів Церкви АСД, які існують у цій області. Саме тут пацієнти можуть отримати кваліфіковану допомогу та познайомитися з основами здорового способу життя й природними методами лікування. Жодним чином в лікувальній справі не використовуються хімічні лікувальні засоби, а лише природні. Серед них очистка організму соками, процедури гідротерапії, вправи для хребта, масажі, фізичні вправи, фітотерапія. Планується в майбутньому проводити діагностику (УАЗД), глинотерапію, хвойні та солоні ванни.

Медично-профілактична діяльність «Буковинської черешеньки» набула широкої популярності в Буковині та за її межами. Обласний відділ здоров'я Чернівецької області знайомий з діяльністю закладу, тому часто рекомендує хворим проходити реабілітацію саме в ньому. Заклад має нагороди та подарунки від голови районної державної адміністрації, голови сільської ради та від іменитих пацієнтів. Івану Серні від Вижницької райдержадміністрації та Вижницької райради в 2016 р. за вагомий внесок у становлення української державності, самовіддану працю на благо рідного краю була вручена почесна грамота. У цьому самому році комплекс став лауреатом конкурсу «Кращий туристичний об'єкт».

Природно-оздоровчий комплекс увійшов в організацію «Адвентистське інтернаціональне здоров'я», що відкрило можливість виходу на міжнародний рівень спілкування та здобуття нового досвіду. Щороку комплекс «Буковинська черешенька» проводить 23 заїзди, загальна кількість відвідувачів на рік становить близько 1080 людей. Невелика вартість путівки в порівнянні з іншими закладами також привертає увагу охочих оздоровитися. Керівник

І. Д. Серна розповідає про проблеми, які сьогодні існують в їхньому комплексі. Насамперед – це кадрові питання і відсутність стабільності складу персоналу, який працює. У зв'язку з невеликою зарплатою працівників відбувається плинність і втрата кадрів, що, своєю чергою, спричиняє потребу постійної підготовки нових кадрів.

З метою утримання працівників на роботі їм надається безкоштовне житло та харчування, вони мають право лікуватися безкоштовно, рідним працівників роблять знижку на лікування. Адміністрація бази підтримує тісні зв'язки з релігійними громадами Церкви АСД та управлінням регіонального об'єднання Церкви АСД у Чернівецькій області. Часто на базі комплексу проводяться польові школи, семінари для служителів, надається в оренду територія для дитячих і молодіжних відпочинкових заходів. Тісна співпраця комплексу з релігійними установами та державною владою є гарним прикладом співпраці з метою поширення здорового способу життя та турботою про здоров'я населення. Крім того, представники протестантських та православних конфесій, які відвідували базу, змінювали свою думку відносно адвентизму та адвентистів, що, своєю чергою, сприяло створенню атмосфери релігійної терпимості та толерантного ставлення один до одного.

Ще одним не менш значущим місцем з медично-профілактичним напрямом діяльності в Україні став адвентистський центр оздоровлення та відпочинку «Барвінок», відкритий у 2007 р. у Львівській області, м. Новий розділ. У 2003 р. релігійне управління «Західна конференція» Церкви АСД придбала колишній піонерський табір на березі мальовничого озера «Барвінок» з метою створення тут духовно просвітницького та оздоровчого центру. Ідейним натхненником і організатором цієї справи був президент Західної конференції Коржос Борис Костянтинович, який докладав багато зусиль, щоб втілити мрії та ідеї в реальність. На придбання бази «Барвінок» кошти були пожертвовані спонсором, проте приміщення колишнього комплексу було у край зруйнованому стані і потребувало капітального ремонту, проведення електролінії, водовідвідної мережі та ін. Упродовж чотирьох років тривала реконструкція, а в 2007 р. заклад почав свою діяльність.

На початку існувала проблема з пошуком працівників, команди, персоналу, завдяки ініціативності адміністрації бази була сформована надійна група персоналу.

База відпочинку працювала продовж цілого року, проте на літні місяці використовувалася для проведення дитячих і молодіжних таборів. Сьогодні команда кваліфікованих, досвідчених працівників оздоровчого центру «Барвінок» пропонує гостям програму, завдяки якій вони зможуть не лише позбутися фізичних недуг, а й знайти душевну рівновагу. Базова програма побудована так, щоб максимально задіяти ресурси людського організму за допомогою принципів здорового способу життя, що сприяє профілактиці і лікуванню захворювань.

Заклад пропонує такі послуги: душ Шарко (гідромасаж, коли вода ллється під тиском), масаж, гідропроцедури, циркулярний душ, сауна, заспокійливі ванни, фітотерапія, є заняття з покращення зору, зарядка ранкова і зарядка для хребта, трудотерапія. Кваліфіковані лікарі читають лекції з профілактики захворювань та здорового способу життя. Є ранкові натхнення і прогулянки за складеними маршрутами.

У «Барвінку» кілька разів відпочивав із сім'єю працівник мерії одного з міст України. За словами відвідувачів, оздоровчий центр сповнений приємною та затишною домашньою атмосферою. Тут присутня людяність та простота. Відчувається єдність команди і те, що робота відбувається заради місії, а не заради заробітку, особливо відпочивальникам смакує меню їдальні.

Керівник центру здоров'я Андрій Анатолійович Бабенцов поділився кількома відгуками своїх пацієнтів: добре місце для відпочинку. Якщо ви втомилися від ритму життя, то це є саме те місце, яке допоможе вам відновитися. Чуйний персонал, добре продумана програма оздоровлення, надзвичайно смачне харчування сприяють цьому. Тут панує сімейна атмосфера, яка створює неймовірний затишок та довіру. Мати здоров'я – це радість, а підтримувати його – це вміння. І саме тут можна навчитися, як його зберегти та відновити. Практичні навички, яких вас навчать тут, будуть корисними в подальшому житті.

Один з відпочивальників відзначав, що був у санаторії на заїздах у 2018 році й в 2019-му; перший раз схуд на 1 кг, а другий – на 2 кг, а між заїздами схуд ще на 7 кг, дотримуючись принципів, про які дізнався у цьому закладі – він вважає, що це було того варте. Інша відвідувачка, яка приїхала до санаторію відпочивати, слухала про переваги здорового способу життя й кинула палити. Ще одна приїхала в санаторій у депресії після смерті сина, під кінець заїзду вона раділа й отримала надію і зміст життя. У відпочивальників, які хворі на цукровий діабет, покращувався рівень самопочуття.

Оздоровчий центр приймає: влітку 45–48 осіб, взимку у середньому 20–25 (від 15 до 35), восени – 35–40, загалом на рік відбувається 20 заїздів. У вартість путівки входять майже всі послуги, крім аналізу крові на цукор і споживання свіжовичавлених соків.

На сьогодні існують проблеми з постійним персоналом, а також немає зручних умов для нього. Працівники живуть у номерах, подібно до відвідувачів. На літо їм доводиться звільняти кімнати, щоб туди могли заселитися відпочиваючи. Оздоровчий центр працює зараз десять з половиною місяців, бо на півтора місяця літа базу використовують як молодіжні, дитячі та підліткові табори. Тому «Барвінку» хотілося б мати повний рік у своєму розпорядженні, бо це дуже впливає на розвиток самого закладу. «Барвінок» готує корпус для персоналу, але не вистачає фінансів, щоб зробити ремонт будівлі до кінця. Ще одна проблема полягає в тому, що немає постійного лікаря на території бази, а також не вистачає поварів на кухні (зокрема шеф-кухаря).

Працівникам надається безкоштовно житло, харчування, фінансова допомога. Люди, які попрацювали довше, отримують щороку на 2% зарплати більше. Якщо працівник хворів, то оздоровчий центр повертає 50% вартості ліків. Коли персоналу потрібен відпочинок, то заклад надає безкоштовний відпочинок на своїй території.

Центр здоров'я «Барвінок» є власністю Церкви АСД, тому комплекс використовується відповідно до стратегії розвитку АСД і виконання нею своїх статутних зобов'язань. На території постійно відбувається польова школа Західної конференції (регіонального

відділення) Адвентистської церкви в Україні, молодіжні, підліткові та дитячі табори, євангельські програми. Роман Угрін з Чехії, спеціаліст у сфері пропаганди здорового способу життя, проводив програму, присвячену магазинам здорового харчування. У 2017 р. керівництвом Західної конференції Церкви АСД придбано ще один комплекс – «Каштан», який межує територіально з базою «Барвінок». У майбутньому після проведення ремонтних робіт у ново-придбаному комплексі значно розширяться можливості центру здоров'я.

Наступним серед низки оздоровчих комплексів АСД є навчально-оздоровчий комплекс «Гармонія», розташований у Новомосковському районі Дніпропетровської області, керівником якого на сьогодні є Олена Євгенівна Дудар. Навчально-оздоровчий комплекс заснований у 2011 р. і, як твердить керівниця, з кожним днем він стає кращим, оскільки постійно розвивається і вдосконалюється. Програма оздоровлення ґрунтується на 8 основних принципах здорового способу життя: вода, сонячне світло, свіже повітря, здорове харчування, фізичні вправи, відпочинок, утримання, душевний спокій. Виконання цих принципів у поєднанні з простими природними методами лікування дає можливість домогтися значних результатів у профілактиці та лікуванні таких захворювань, як артрити, алергії, бронхо-легеневі захворювання, гіпертонія, діабет, гіпоглікемія, депресія, шлунково-кишкові захворювання, зайва вага, нікотинова залежність, рак, серцево-судинні захворювання, стрес та ін.

Від самого початку ідеєю створення санаторію захопився Костянтин Сич, який придбав заклад для санаторію і почав робити у цьому напрямку перші кроки. Проте на деякий час за певних обставин ця ідея відкладалася. На місці майбутнього санаторію проводилися польові школи та табори. У 2011 р. над ідеєю заснування санаторію продовжували працювати Олена Євгенівна Дудар (теперішній керівник санаторію) та Інна Кампен. Завдяки їхнім зусиллям 11 вересня 2011 р. відкрився санаторій для першого заїзду.

У період перших заїздів у санаторії були спартанські умови, оскільки, як згадують працівники, не було навіть чайних ложок для

користування під час прийому їжі. Але наполегливість організаторів надихали і мотивували команду. Згодом усе вирішилося, і умови покращилися. Задовго до відкриття санаторію члени Церкви АСД у Дніпропетровській області, які закінчили медико-місійну школу в пансіонаті «Наш дім», хотіли служити людям у сфері профілактики захворювань, але у них не було лідера. Вони мріяли про те, щоб Бог послав для них таку людину, яка спрямовувала б команду у правильне річище. Тим часом Олена Євгенівна в іншому місті була в розпачі, вона не отримувала насолоди від свого служіння, втратила цікавість до життя. Але у провидіння були плани на тих людей, особливо на Олену Євгенівну. Команда познайомилася, так утворилася міцна команда працівників закладу.

У санаторії на рік відбувається 8–10 заїздів, на яких присутні від 20 до 40 людей. У вартість входять харчування, проживання, консультація лікаря. Заклад пропонує такі послуги, як гідротерапія, масаж, кулінарні класи, усім відвідувачам заклад обов'язково готує зелені коктейлі, соки. Санаторій відвідали відомі пастори-ветерани Ростислав Волкославський та Данило Буз.

Заклад сьогодні переживає проблеми легалізації приміщень та нестачі коштів на реконструкцію. Керівництво санаторію має на меті своєї діяльності покращити умови для клієнтів і підвищити зарплату для працівників. Є проблеми, пов'язані з оновленням команди, яка під час заїздів забезпечена житлом та харчуванням від санаторію.

На базі закладу, крім санаторних заїздів, проводиться дуже багато програм: дитячі табори, школа молодіжного лідера, зібрання слідопитів, польові школи, медичні конференції, соціальні конференції, педагогічні конференції тощо. Нагород від місцевої влади заклад не має, проте є чимало позитивних відгуків про персонал, харчування та атмосферу на базі санаторію «Гармонія».

У 2014–2016 роках, під час воєнних дій, база була притулком для біженців. Допомагали знайти домівки в інших містах для людей, які цього потребували, надавали медичну допомогу, харчування та інше. Директор закладу Олена Євгенівна охоче розповідає про позитивні результати своїх підопічних щодо покращення їх здоров'я. Так, до санаторію завітала жінка, яку звали Ольга, яка бі-

льше 20 років хворіла цукровим діабетом. При нормі цукру в крові до 6 одиниць для цієї жінки була норма 15–16. Ольга 63 одиниці інсуліну колола собі протягом дня. У неї були хворі нечутливі ноги. Після лікування в санаторії цукор знизився з 15 до 9, і жінка почала відчувати нерівності та кожен камінець ногами, йдучи по дорозі. Через 2 роки жінка знову приїхала до санаторію, підтримуючи таку дієту, яку їй показали працівники, і результати були вражаючими, наразі, за її словами, вона живе надією і духовно зростає.

У Чернігівській області у с. Радичів Коропського району в 2014 р. відкрився пансіонат «Десна», керівником якого є Денис Володимирович Боронюк. У цьому пансіонаті можна не лише відпочити, а й зміцнити своє здоров'я. Лікувально-оздоровча програма спрямована на лікування та профілактику захворювань. Немедикаментозні процедури і вегетаріанська дієта допомогли багатьом гостям закладу поліпшити самопочуття і навіть позбавитися хвороб. Програма також включає в себе активну участь людини у процесі зцілення. Для фізичних вправ і скандинавської ходьби є красивий ландшафтний парк зі звивистими доріжками й ліхтариками. Басейн довжиною 16 метрів підходить для плавання та аквааеробіки. Розпорядок дня насичений і надає радість від здорового способу життя.

Мета програми – не просто лікування, а повноцінне лікування та відновлення фізичного, емоційного і духовного здоров'я. Ідея утворення пансіонату виникла у 2000 р. у сім'ї Бородюк, а саме – у батьків діючого керівника Володимира та Валентини. Ця думка відшліфовувалася у них вісім років, і в 2008 р. розпочалося будівництво. У 2014 р. пансіонат «Десна» активно розпочав свою діяльність. Коли готувалися до відкриття пансіонату, було мало однодумців й тих, хто б міг співпрацювати із сім'єю Бородюк, особливо не було міцної початкової команди. Існували сумніви щодо того, чи будуть приїжджати відпочивати у заклад відвідувачі, бо він розташований віддалено, на півночі України. Незважаючи на те, що все побудували, повірити в успіх було важко. Приятель сім'ї Віра Петрівна, спеціаліст у медичній справі, одного разу сказала: «По-

чинайте з маленького, але з ентузіазмом». І сім'я, натхненна обітницями Божими і словами цієї жінки, повірила у свої сили і маленькими, але впевненими кроками розпочала роботу.

Основною проблемою на початку діяльності була нестача працівників. Тоді команда засновників та працівників зібралася і чітко осмислила свою місію, щоб її здійснювати для людей так, як написано в Біблії, у творах Еллен Уайт, де прописано, як повинні працювати такі заклади. І тоді вони зрозуміли: лише тоді, якщо будуть жити місією, їхня робота буде торкатися сердець інших. Команда стикалася з фінансовими проблемами, але знаходилися спонсори, і ситуація покращувалася.

Сьогодні заклад організовує по два заїзди на місяць, у кожному з яких по 32–33 особи. Пансіонат пропонує такі послуги, як медичне лікування, лекції, кулінарні майстер-класи, веганська кухня, фінська сауна, басейн тощо. Існує два види путівок: звичайна, до якої входять такі послуги, як плавання в басейні, зарядка, релакс, відвідування лекцій та майстер-класів, й путівка з розширеним спектром послуг – люди не лише відпочивають, а й лікуються.

Для відпочивальників усі лекції та семінари проводять працівники пансіонату, а команда їздить на різні конференції, які проводить Церква АСД з підвищення кваліфікації. Працівникам надається житло, пільги на харчування, фінансова допомога на медичні аналізи. Пансіонат багато вкладає в освіту працівників, у підвищення їхньої кваліфікації.

Пансіонат «Десна» відвідали деякі політики і представники влади, а з християнського середовища – барабанщик гурту «Новий Єрусалим» та працівники християнських медіа-груп. Ось деякі відгуки: «Дякуємо всьому колективу за добре ставлення, дружній колектив, смачну їжу. Здоров'я стало набагато краще. Бажаємо команді успіху, здоров'я, щастя, велике спасибі!»; «Дякуємо за чудо, яке ми побачили. За любов, яку ми відчули від кожного працівника вашого пансіонату. Веземо із собою все, що побачили, слухали і записали!»; «Щиро вдячні за турботу, увагу, професіоналізм. Ці 10 днів прожили, наче в раю, далеко від жорсткої реальності. Ваші квіти, сади, фонтани, рибки, а, найперше, добрі і уважні люди

сприяли відновленню фізичного та духовного здоров'я. Будемо розповідати про вас усім!».

Керівник пансіонату Денис Бородюк підкреслює: «Ми робимо усе гарно, нехай менше, але гарно і усе виконуємо якісно, як для Бога». Добре мати командний дух, і «Десна» його має! Люди приїжджали в депресії, а назад їхали в чудовому настрої. Пастори харизматичних церков, які проводять зцілення людей, зрозуміли, що, перш за все, потрібно робити кроки до послуху Богу, слухатися Його законів, і вони прийняли рішення змінювати також себе», наголошує Денис.

У 2014 р. відкрився дім здоров'я та відпочинку «Айдар» у с. Старий Айдар Станично-Луганського району Луганської області, керівником якого призначений Анатолій Михайлович Куліков. Відвідавши санаторій у с. Нові Обіходи взимку 2006 р., Анатолій Куліков зрозумів, що санаторії – це чудова можливість служити Богу та людям. Ідея засіла в підсвідомості Анатолія, він почав вивчати цю тему в книжках Еллен Уайт. Згодом, коли він краще зрозумів цей процес, наважився продати частину свого бізнесу та будинок і купити ділянку для бази відпочинку. До його ідеї приєдналися дружина та сини, які також зробили певний фінансовий внесок у розвиток «Айдару». У 2008 р. розпочинається будівництво, а вже у 2014 р. відбулося відкриття бази. Через війну на сході України команда «Айдару» відчула покликання служити людям як волонтери. Не отримуючи зарплату, вони безкоштовно надавали медичну допомогу, брали на реабілітацію біженців, солдатів і місцевих людей. Це тривало протягом трьох років, і в 2017 р. люди почали відвідувати базу відпочинку.

Керівник закладу стверджує, що життя бази відпочинку «Айдар» завжди насичене досвідом почутих Богом молитов. Бог благословляв і підтримував команду фінансами так, що вони практично ніколи не закінчувалися. Крім того, хоча навколо точиться війна, працівники бази відпочинку свідчать, що Господь їх оберігає від обстрілів та розрухи. Кожного дня команда впевнювалася в тому, що вони знаходяться там, де бажає їх бачити Господь.

Уже не перший рік основна проблема, з якою стикаються медики-місіонери «Айдару» – це війна. Через те, що навколо шум, небезпека і тривога, команді пропонували покинути таку місцевість, але адвентисти впевнені: Бог показав їм, що потрібно залишатися. Кількість заїздів і відвідувачів на даний час нестабільна, але вона є! У квітні, травні заїздів взагалі не було, бо люди бояться їхати відпочивати в «Айдар», хоча, за словами Анатолія Михайловича, «тут, під опікою Божою найбільш надійне місце». Приблизно 8, 12, 17 відвідувачів приїжджають відпочивати на базу. Один із представників Української православної церкви Київського патріархату відвідав «Айдар».

На базі відпочинку існують такі послуги: басейн, фітопроцедури, гідропроцедури, масаж, інгаляції тощо. Тут постійно діяла медико-місійна школа, польові школи. Проводили програму разом з різними конференціями (відділеннями церкви в регіонах) з підготовки служителів для кабінетів здоров'я (близько 25 людей навчалася на цій програмі), відбулися програми відродження для євангелістів і лідерів громад.

Марія Комарницька розповідає, що приїхала в «Айдар» за порадою родички, яка сказала, що ця база відпочинку – «найкращий санаторій зі всіх інших», і ці слова підтвердилися під час перебування там Марії Іванівни. Вона каже: «Дуже уважно та бережно грамотна команда цього закладу ставиться до відпочивальників. Крім лікування, людина отримує ще певні знання зі сфери здорового способу життя. Тут приємні кімнати та відмінне харчування». Інших вражає дуже доглянута, приємна і красива територія, оповита тишею та свіжим повітрям. Приїхавши сюди, люди отримують чудовий відпочинок та всю необхідну якісну медичну допомогу. Відвідавши базу, люди повертаються до своїх домівок натхнені, з чудовим настроєм та з думкою повернутися в «Айдар» ще не один раз.

«Ми стараємося дуже суворо дотримуватися тих принципів, які записані в творах Еллен Уайт, найвідомішої серед адвентистів письменниці, що писала на тему реформи здоров'я. Ми не є фанатиками, але дотримуємося того, що написано там» – говорить керівник закладу Анатолій Куліков. Він розповідає досвіди своїх пацієнтів.

ентів: «У багатьох людей відбувається переосмислення свого життя після відвідування закладу. Одного разу до «Айдару» завітала жінка на ім'я Софія, вона перебувала в депресії і декілька днів проводила в сльозах, але десь на п'ятий день заїзду її життя змінилося на краще. Ще один чоловік з м. Щастя приїхав на базу відпочинку з вагою 130 кг, він не міг самостійно ходити, був хворобливим, але, прийнявши реформу харчування, яку пропонує заклад, до кінця заїзду він вже ходив на великі дистанції самостійно. Вдруге він завітав до «Айдару» вже здоровою і щасливою людиною».

Центр оздоровлення та відпочинку «Сонячні Карпати» у с. Брестів Мукачівського району Закарпатської області почав діяти з 2017 р., його керівником є Іван Андрійович Яворський. «Сонячні Карпати» – це центр оздоровлення та відпочинку, де втілюються принципи здорового образу життя, де можна відпочити, покращити стан здоров'я та попередити виникнення хвороб. Основні напрями оздоровчої діяльності: зміцнення імунітету, профілактика серцево-судинних захворювань, позбавлення зайвої ваги та очищення організму від шлаків, профілактика ракових захворювань. Відповідно до лікувальної спрямованості спеціально розроблені оздоровчі програми, кожна з яких комплексно забезпечує укріплення організму. Харчування: трьохразове вегетаріанське; номери: одномісні, двомісні, сімейного типу. Також можливе проживання без надання медичних послуг. У такому випадку окремо можна скористатися такими послугами, як масаж, СПА-процедури, оздоровчі ванни, сауна, басейн, тренажери, загальне ЛФК та ін.

Усі названі адвентистські центри здоров'я, пансіонати та бази відпочинку свою місію вбачають у профілактиці захворювання та реабілітації пацієнтів після активного лікування. У подібних закладах особлива увага приділяється навчанню принципам здорового способу життя, правильному харчуванню та водолікуванню.

Сьогодні у м. Києві функціонує медичний центр «Angelia», керівником якого є Юрій Бондаренко. «Ангелія» – це сучасна, добре обладнана клініка для всієї сім'ї, в якій вважають, що здоров'я – це безцінний дар, який потрібно вміти зберегти. Клініка має відповідні ліцензії та дозволи на медичну діяльність, яка пов-

ністю регулюється державним законодавством щодо медичних закладів в Україні. Обладнання, оздоблення клініки, технології та методики лікування відповідають нормам та вимогам державного законодавства. У клініці працює медичний персонал, який має державну атестацію. «Ангелія» дотримується законодавства України, зокрема стосовно лікарської таємниці.

Лікарі клініки – досвідчені, дипломовані професіонали, які застосовують найкращі сучасні методики лікування та постійно вдосконалюють свої навички у співпраці з провідним медичним університетом США (Loma Linda Medical University, Каліфорнія).

«Ангелія» впроваджує стандарти не лише в медичній галузі, а й у сфері підтримки християнської моралі та зростання рівня християнського життя. Пацієнти, звертаючись у клініку «Ангелія», отримують по-справжньому професійну та ефективну допомогу в максимально доброзичливій атмосфері. Засновником християнського адвентистського медичного центру (торгова марка – клініка «Ангелія») є Церква адвентистів сьомого дня в Україні. Клініку почала свою діяльність як центр впливу під час проведення євангельської програми «Київ – місто надії» у 2014 р., а перша медична ліцензія була отримана у 2016 р.

На цьому місці збиралися асоціальні люди, п'яниці, наркомани, саме тому цю територію місцеві мешканці обходили стороною. А коли була збудована клініка, де зараз лікуються, у тому числі отримують звільнення від залежностей, люди, місцеві мешканці почали приходити подивитися клініку та із захопленням відгукується про адвентистський лікарняний заклад. Крім того, у клініці відбуваються концерти, дитячі заходи, сама територія доглянута, з підстриженим газоном та чудовими вічнозеленими рослинами. Працівники «Ангелії» впевнені, що саме перетворення цього місця із занедбаного на райський куточок, де люди знаходять зцілення, і є чудом Божим. Команда вбачає Божу допомогу в тому, що пацієнти починають більше довіряти клініці, коли бачать наполегливу та самовіддану працю й служіння лікарів людям ради повернення їх до радості здорового життя.

Клініка «Ангелія» постійно розвивається, оскільки медицина не стоїть на місці. Команда прагне покращувати якість надання

медичних послуг і розширювати медичну діяльність, реалізуючи свою місію. Саме тому клініка має велику потребу у коштах на розвиток та придбання нового обладнання, з урахуванням розробки мобільних клінік. Загалом, клініку відвідують більш за 3500 чоловік на рік (це амбулаторні пацієнти, стаціонарні, відвідувачі мобільних клінік та різних заходів, які здійснює «Ангелія»).

У клініці надається широкий спектр послуг за різними напрямками. Прайс послуг знаходиться у відкритому доступі на сайті клініки. Ліцензія на медичну практику, яку має «Ангелія», включає в себе дозвіл на роботу за наступними напрямками: сестринська справа, загальна справа із сімейної медицини, наркологія, психіатрія, неврологія, терапія, ортопедія-травматологія, стоматологія, стоматологія ортопедична, променева діагностика (рентгенологія), УЗД діагностика.

У закладі кожен пацієнт є цінним і має рівні права на якісну медичну допомогу. Поважне ставлення до кожного пацієнта, незалежно від його соціального статусу, є частиною професійної та християнської етики клініки. У закладі надавали медичну допомогу військовослужбовцям України різних рангів від солдата до генерал-майора, керівникам органів місцевого самоврядування, мерам міст, діячам культури та мистецтв, зокрема художникам, акторам, співакам, працівникам телебачення, лідерам релігійних конфесій.

Усі працівники клініки «Ангелія» мають соціальний захист згідно з вимогами державного законодавства. Додатково працівникам безоплатно надаються медичні послуги: консультації лікарів, діагностика, масаж та інше в межах соціального пакету для працівників. Для робітників існують знижки на послуги клініки поза межами соціального пакету. За потреби їм надається допомога на оренду житла та матеріальна допомога за різних сімейних обставин. До речі, знижки, спеціальні акційні пропозиції та програми на постійній або періодичній основі надаються всім членам Церкви АСД та малозабезпеченим групам населення, зокрема людям з інвалідністю, малозабезпеченим сім'ям, внутрішньо переміщеним особам тощо.

За час свого існування Клініка «Ангелія» провела значну кількість програм зі здоров'я. Діяли довгострокові благодійні програми для переселенців, ветеранів, військовослужбовців України та членів їхніх сімей, людей з інвалідністю та багатодітних сімей. Такі програми тривали більше року кожна, проводилися разом з різними благодійними організаціями та урядами різних країн, допомога була надана тисячам громадян. Відбувалися також короткострокові благодійні програми: акції на безоплатну стоматологічну допомогу для дітей, також дітей та підлітків у дитячих літніх таборах, тренінги з надання першої медичної допомоги, навчання людей з інвалідністю методам масажу, благодійні мобільні клініки, програми «Вісім принципів здоров'я», програми «Дихайте вільно», тренінги з психології з управління стресом, навчальна програма «Школа консультантів із залежностей», конференції, цикл групових «Зустрічей з лікарем», які мали просвітницьку та місійну мету. Учасниками таких заходів були представники Loma Linda University Health, зокрема керівник David Harris. Також за допомогою клініки створюється просвітницька передача на радіо «Голос Надії» «Зустріч з лікарем». Лікарі та фахівці клініки беруть участь у конференціях, телепроектах різних телеканалів з просвітницькою метою, аби популяризувати принципи здорового способу життя.

Особливість клініки «Ангелія» полягає у тому, що всі члени команди ведуть здоровий спосіб життя, адже давно відомо, що «здоров'я набагато більше залежить від наших звичок і харчування, ніж від лікарського мистецтва» (Д. Леббок). Працівник клініки розповідає про досвід допомоги внутрішньо переміщеним особам: «Коли Юлія зайшла до кабінету, замість звичайного привітання я одразу почула незадоволення, починаючи з того, що вона не могла знайти наш медцентр, і закінчуючи тим, що важко було все залишити на Донбасі та переїхати до Києва, живучи перші дні на вокзалі. З кожним наступним сеансом масажу я почала помічати в Юлії зміни. Вона вже не висловлювала незадоволення, а спокійно спілкувалася, почала ставити питання на духовні теми. На останній сеанс вона прийшла з посмішкою! З медичних ознак: у Юлії значно зменшилися головні болі, перестали німіти руки. Прощаючись, вона сказала: «Я відчуваю, що Бог все ж діє у моєму житті». Коли

спостерігаєш такі зміни всього за п'ять сеансів, розумієш, наскільки чудово Бог діє на серця людей. І як приємно бути інструментом в Його руках!» (медсестра Наталія Володимирівна, січень 2017 р.).

Одного разу в клініку зателефонували і запитали, чи може лікар-невропатолог виїхати додому до пацієнта. Виявилося, що всі місцеві лікарі, до яких телефонували, відмовилися їхати. Проте лікар-невропатолог з «Ангелії» погодилася. Стан пацієнтки, до якої викликали, був дуже незадовільний: за два тижні жінка перестала ходити і взагалі рухати ногами, трохи могла поворушити руками і розмовляти. Жінка була в розпачі. Лікар-невропатолог провела огляд пацієнтки і виявила, що стан потребує госпіталізації. Водночас лікар доступно пояснила пацієнтці стан її здоров'я, дала відповідні рекомендації. Таке ретельне роз'яснення надихнуло жінку і вселило в неї надію. Наприкінці відвідування лікар запропонувала помолитися, і пацієнтка погодилася. Жінка, яка ще недавно була в розпачі, почала розпитувати про клініку, адже її здивувала пропозиція помолитися і вразили медичні знання лікаря, розмова зайшла про Бога. У той день виклик додому тривав чотири години! Пацієнтка, від якої відмовилися всі лікарі, отримала надію на зцілення від лікаря «Ангелії».

Церква адвентистів сьомого дня в Україні надає допомогу наркозалежним особам через лікування та реабілітацію у спеціальних центрах, одним з яких є полтавський центр «Вихід є!». Керівник – Руслан Миколайович Ільченко. Цей Центр лікування залежностей існує з 2002 р. як колегія експертів, які діагностують і проводять лікування алкоголізму, наркоманії та ігрової залежності. Усі фахівці центру мають дозвіл на лікування залежних людей, працюють найкращі лікарі, психологи, соціальні працівники, духовні наставники, консультанти (колишні залежні). У команді є також співробітники, які самі не мали проблеми залежності (лікарі, психологи, психотерапевти). Усі вони – професіонали, яким довіряють клієнти.

Як підкреслюють засновники установи: «Нас цікавить позитивний результат, тому у своїй роботі ми застосовуємо новітнє обладнання і визнані програми, які сприяють швидкому одужанню

залежного пацієнта». Клініка має комфортні умови для місцезнаходження пацієнтів та просторі кімнати для занять спортом. Ідея відкрити такий центр належить теперішньому її керівнику Руслану Ільченку. Він зіткнувся на своєму життєвому шляху з такими самими проблемами, як і відвідувачі його клініки, тому Руслан добре розумів залежних людей і бажав їм допомогти. Пройшовши навчання разом зі своєю командою працівників, Руслан Миколайович 5 січня 2005 р. відкрив наркологічну клініку.

Спочатку в команді було багато невмотивованих людей. Директор пережив наклепи, а команда – зраду та шахрайство. Усі ці перешкоди вдалося подолати, і зараз клініка активно працює задля порятунку хворих. Проте існують люди, які не мають можливості оплатити лікування. Незважаючи на те, що клініка має особисті пожертвування та пожертвування від інших організацій, на жаль, цього інколи не вистачає, і команда змушена відмовляти людям. Тому центр має потребу в людях, які могли б оплатити 50% вартості лікування за особу, яка цього потребує.

Приблизна кількість відвідувачів у закладі – 30–45 осіб/місяць. Клініка активно допомагає навчатися та здобувати нові знання своїм працівникам, окрім того, підтримує тісний зв'язок з церковними установами і запрошує пасторів звершувати капеланську підтримку. На території закладу проводяться євангельські програми, лікувальна програма «12 кроків», також розглядається метод Мюррей – це робота з наслідками особистих психологічних та інших травм залежних. Після завершення лікування з відвідувачами клініки протягом 3 місяців служителі церков ведуть бесіди на духовні теми.

За час своєї діяльності заклад отримав відзнаки та нагороди. Ось деякі з них: Грамота «За активну участь у популяризації основ тверезого способу життя серед молоді» від Київської міськради (2005), Грамота «За успішну реалізацію соціально значимих програм у Полтавській області» від Полтавської облдержадміністрації (2007), Почесна грамота від Студентської ради м. Полтави (2008), Подяка збірній команді «Соккер» ГО «Вихід є!» за II місце у фіналі турніру «Футбол України проти наркотиків» від Всеукраїнської мережі ЛЖВ (2007), Подяка від Медичного коледжу УМСА «За

захід з профілактики ВІЛ/СНІД» (2007), Диплом за участь у фестивалі-ярмарку соціальних ініціатив і проектів «Аполонія 2008» від Полтавської міськради (2008), Подяка від колективу Полтавського міського багатопрофільного ліцею № 1 (2016). Також, заклад має чимало досвідів пацієнтів, які отримали реальну допомогу.

Сергій, відвідувач центру, розповідає, що в період його наркотичної залежності він втратив кохану дівчину, здоров'я, захворів на ВІЛ, були проблеми з ногами, були рани, які не загоювалися. Він звертався до різних лікарень та центрів у Києві, але все було марно. Пізніше дізнався про реабілітаційний центр «Вихід є!», де отримав усю необхідну допомогу та підтримку. Там його навчили жити тверезо, також центр привів його до Бога. Брати Артем та Ігор розповідають, що вони втратили сім'ї, опинилися у в'язниці, мають проблеми з кровоносною системою, хворобу гепатит С, втратили роботу тощо. Та на даний момент вони пізнали щасливе життя з Богом та без наркотиків.

Інший центр допомоги залежним «Вихід є!» знаходиться у м. Кривий Ріг Дніпропетровської області. Керівник – Сергій Вікторович Середа. Центр надає допомогу у лікуванні від ігрової, алкогольної, наркотичної залежностей. У 2017 р. до Кривого Рогу приїхали пастор Віталій Ганулів та Руслан Ільченко, керівник реабілітаційного центру «Вихід є!» з пропозицією відкрити центр допомоги залежним. Вони були готові проводити для відвідувачів різні програми. Віталій та Руслан запропонували Сергію Середі звернутися до адвентистів з Австралії, у яких була можливість фінансово допомогти відкриттю центру. Віряни почали діяти, шукати приміщення, і 4 липня 2017 р. заклад почав свою діяльність.

Сергій Вікторович бачив, що багато його друзів помирали від залежностей, і в Кривому Розі не було лікувальних закладів, аби допомогти таким людям. Сьогодні керівник Центру допомоги залежним «Вихід є!» з впевненістю каже, що Бог у призначений Ним час допоміг з надійною командою, приміщенням, спонсорами. Однак є у Центру і проблеми, зокрема зі спеціалістами, немає стабільної фінансової підтримки.

Центр «Вихід є!» відкритого типу, в якому нікого не тримають насильно. Команда працює за чотирма напрямками, допомагає в духовній, фізіологічній, психологічній та соціальній сферах. Щонеділі до центру запрошуються духовні наставники, де читають професійно лекції про хімічну залежність, є програма, написана спільно з американцями, затверджена й активно використовується в центрі. Індивідуальний підхід до кожної залежної людини. Заклад може прийняти до себе на лікування до 16 осіб. За можливості відвідувачі вносять кошти на своє лікування. Працівникам надається фінансова підтримка, вони безкоштовно відвідують тренінги, які проводить Руслан Ільченко. У 2017 р. відбулася школа консультантів, на якій поліція міста проводила програму «П'яні окуляри» (залежним одягалися окуляри, які надавали відчуття алкогольного сп'яніння для того, аби твереза людина зрозуміла, що такий стан призведе лише до негативних наслідків).

Заклад протягом нетривалого часу діяльності отримав визнання, подяки та нагороди. Деякі із них: Лист подяки від «Анонімних наркоманів»; Лист з подякою від Департаменту у справах сім'ї, молоді та спорту Виконкому Криворізької міської ради (2018); Подяка від БО «БТ «Мережа» м. Кривий Ріг» – за активну громадську позицію, підтримку внутрішньо переміщених осіб (2018); Грамота соціальному працівнику БО «Вихід Є!» Сергію Підвалюку від Виконкому Криворізької міської ради за вагомий особистий внесок у реалізацію державної молодіжної політики, активну громадську діяльність (2019); Подяка від Криворізького професійного гірничо-металургійного ліцею за активну участь у популяризації основ тверезого здорового способу життя серед молоді; Подяка від Дошкільного навчального закладу № 120 за активну участь у покращенні умов дитячого садочку (2019).

Кожна людина, яка пройшла реабілітацію в центрі від початку до кінця, є тверезою, всі чотири сфери у неї відновилися: така людина працює і приносить користь суспільству, знайома з Богом і з Біблією, у неї зникає залежність, вона себе добре почуває.

У с. Червона Поляна Кіровоградського району Чернігівської області працює реабілітаційний центр «Шлях до Христа», керівником якого є Олександр Балковий. Він 20 років тому сам був наркозале-

жним, завдяки Божій допомозі він позбувся цієї залежності і зараз служить іншим людям. Олександр палко молився про те, щоб з'явився центр для залежних людей від Церкви адвентистів сьомого дня в Україні, і вже в 2009 р. його запросили бути служителем у реабілітаційному центрі. Деякий час тривав пошук місця для цієї установи та ремонт приміщення. Тож на сьогодні центр працює вже близько 10 років.

Заклад відновлює психологічний, духовний, фізичний потенціал людини за спеціальними церковними програмами. Центр навчає людей відчувати себе комфортно в тверезості. Часто працівники проводять програми зі здоров'я. У центрі використовується багато програм саме на основі принципів Церкви АСД. Найбільш комфортно працювати команді центру з 10 людьми. Тоді створюється сімейна атмосфера, і працівники закладу встигають наглядати за залежними. За можливості залежна людина робить фінансові внески лише на період випробувального терміну. Якщо можливості немає, то клієнт може відпрацювати ці гроші на роботі, яку надає заклад, і повернути.

Крім лікування, відвідувачі можуть працювати і заробляти гроші (щоб вони не пішли на алкоголь чи тютюн, керівник закладу контролює їх видачу на необхідні продукти). Коли пацієнти виходять тверезими з реабілітаційного центру, то можуть взяти в оренду собі квартиру, купити деякі речі і продукти на перший час. «Найкраща нагорода для мене, каже керівник закладу, те, що людина виходить з центру твереза та оновлена як фізично, так і духовно та психологічно».

Заклад надає своїм працівникам житло, продукти і намагається допомагати усім відповідно до можливостей. Багато людей завдяки реабілітаційному центру «Шлях до Христа» прийшли до Бога, живуть тверезим життям, працюють та радіють.

Наступний тип соціальної діяльності, який здійснюється з ініціативи та за підтримки церкви – це Будинки для літніх людей. Один з них у с. Коритне Виженського району Чернівецької області. Керівник – Вікторія Іванівна Головач. Будівлі притулку для людей похилого віку в с. Коритному віддалені від обласного і райцентру.

Вони знаходяться там, де завжди свіже повітря та мальовнича природа. Нині у закладі проживають понад 20 осіб з різних районів Чернівецької області, здебільшого віком від 70 років. Бабусі та дідуся гуляють на свіжому повітрі, іноді за бажанням допомагають по господарству.

Ідея про створення будинку для літніх людей з'явилася серед буковинських адвентистів ще в 1995 р. У цьому році деякі з них відвідали Генеральну конференцію в Нідерландах і познайомилися з чоловіком з Австралії на ім'я Йоган, з яким поділилися своїм бажанням відкрити такий будинок. Через два роки Йоган завітав до них у гості й привіз із собою 1500 доларів, щоб пожертвувати кошти на даний проект. Церква АСД спільно із сільською радою відкрили такий заклад у с. Коритне. Вікторія Іванівна Головач відтоді і до сьогодні працює керівником будинку.

Завдяки тим 1500 доларам, які потрапили у руки команді будинку престарілих через Йогана, працівниками було зроблено багато роботи в одному корпусі закладу, а саме: провели опалення, вставили вікна та двері, перемурували стіни, побілили та багато іншого. Ремонтні роботи розпочалися з 1 вересня, а 26 грудня 1995 р. будинок прийняв до себе людей, які потребують догляду. Вікторія Іванівна вірить, що це було Боже благословення, тому що досі будинок користується попитом й повагою з боку людей. Районний керівник не хотів, щоб приходили віряни в будинок і проповідували, але ситуація склалася на користь віруючих адвентистів.

Зараз у будинку проживає 26 осіб. Фінансування будинку надходить з боку держави і на 75% з пенсії людей. Охочі та небайдужі люди можуть пожертвувати будинку одяг, продукти, постільну білизну тощо. У будинку працівники виконують різноманітну роботу через брак фінансів. На території закладу є свій город, територією 1,5 гектари. За призначенням лікаря людям роблять масажі. Двічі на рік у пацієнтів беруть аналізи та роблять кардіограму. У будинку для літніх людей проживав чотири роки начальник обленерго Федір Узієнко, начальник залізничної дороги західного регіону Микола Гавриш, проживає зараз Віра Швець хірургічна медсестра, лікар-гінеколог Валентина Іванчук, Вера Детушева та-

кож мешкала в будинку, була медсестрою, яка, ризикуючи своїм життям під час війни, рятувала людей, виносячи їх з поля бою; пізніше її фото розмістили на обкладинці радянського журналу.

Будинок для людей похилого віку підтримує зв'язок із Церквою АСД. Сюди приїжджають члени церкви, проповідують, співають пісні та моляться. За сумлінну працю колектив часто отримувач нагороди від влади: Грамота за сумлінну працю, високий професіоналізм від Департаменту соціального захисту населення Чернівецької облдержадміністрації (2015), Грамота за багаторічну сумлінну працю на користь села від в.о. сільського голови (2018), Почесна грамота за сумлінну працю щодо забезпечення належного догляду за людьми похилого віку від Вашківської міськради (2012), Почесна грамота за сумлінну працю, вагомий внесок у наданні соціальних послуг від Вишницької держадміністрації та районної ради (2018), Грамота за вагомий внесок у становлення, розбудову, процвітання рідного села від сільського голови с. Коритне (2018), Грамота від Вишницького територіального центру соціального обслуговування пенсіонерів та одиноких непрацездатних громадян (2012).

Це один з адвентистських будинків для літніх людей в Україні, до якого бажають потрапити, тому що тут особлива приємна атмосфера, ситне та здорове харчування і гарне ставлення з боку персоналу. Інший дім милосердя знаходиться в с. Обухівка Дніпропетровської області. Керівник – Рябков Валерій Іванович. Цей дім милосердя – адвентистський заклад, метою якого є допомога бідним, залежним та престарілим. Ідея створення подібного закладу належала Валерію Івановичу. Після водного хрещення і приходу до церкви АСД йому спало на думку створити подібний центр допомоги бідним, залежним та покинутим людям.

У 2001 р. Валерій віддав під це служіння свій власний будинок, біля нього збудували церковне приміщення, церква надала пастора. На цій території був збудований будинок для людей з інвалідністю, в якому сьогодні проживає 40 осіб, і поруч зводиться окрема будівля для престарілих. Проблема у цій справі, зі слів Валерія, полягає в тому, що бракує розуміння та підтримки саме з бо-

ку вірян. Члени Церкви АСД, навіть не всі служителі допомагають у цій непростій роботі. Валерія Івановича надихає радість та посмішки на обличчях тих людей, яким він допомагає.

Близько двох тисяч людей за 18 років відвідало «Дім милосердя». У літній період у закладі буває близько 100 осіб, а взимку – до 140. Відвідувачі абсолютно не вносять ніяких фінансів. Заклад існує на самозабезпеченні, інколи допомагають спонсори або пересічні члени церкви. У ньому приймають нужденних зі всієї України і забезпечують їх усім необхідним. Тут часто проходять заходи на духовну тематику, які проводять служителі з різних адвентистських громад. Валерій Рябков за свою благодійну справу нагороджений медаллю «Почесний громадянин територіальної громади селища Кіровське» (2013).

Також Дім милосердя отримав ряд Грамот та Подяк. Особливість закладу полягає в тому, що він приймає людей досить різних – від бідних до залежних (не всі подібні центри беруть людей різних категорій). Діяльність Валерія сповнена пригод і довіри до Бога, що саме Він допоможе йому. Керівник Дому милосердя розповідає, що коли у них не було запасів картоплі, милосердний Господь дбав про них і послав через людей близько 4 тонн продукту. У 2018 р. була нестача фінансів, Валерій Іванович звернувся по допомогу до одного знайомого, після чого магазин АТБ пожертвував Дому милосердя 50 000 грн.

Особливе місце у соціальній роботі адвентистів посідає мережа магазинів «Едемський сад». Магазин «Едемський Сад» – це магазин смачної і корисної їжі для всіх, кому подобається рослинна дієта. Неважливо, з якої причини люди віддають перевагу натуральній рослинній їжі – за станом здоров'я або з морально-етичних міркувань, на постійній основі або періодично – працівники магазину завжди готові допомогти у виборі потрібних продуктів.

Ідея відкрити такі магазини зародилася одночасно у Сергія Горєва та Валерія Рябова. Валерій запропонував Сергію Горєву взяти на себе організацію цих магазинів. Перші збори представників від кожного магазину відбулися вже у 2009 р., на них обговорювалися питання щодо діяльності, місійної роботи та асортименту продукції магазину. Зараз в Україні існує близько 40 магазинів

«Едемський сад». У магазинах абсолютно чиста, здорова їжа, без смакових домішок, маргарину, соди тощо. Також інколи люди приходять до магазину, щоб просто побути у приємній, Божій атмосфері, яка існує там.

У справі розширення мережі магазинів іноді виникали проблеми з орендою приміщень чи отриманням стартової суми для початку діяльності. Проте наполегливість і розуміння важливості справи давали колективу мужності й оптимізму і, зазвичай, результати були завжди позитивними. Інколи не завжди є підтримка від служителів та від членів церкви. Тому магазини відвідують більше людей-неадвентистів, ніж з церкви АСД.

Кожен магазин має близько 50 відвідувачів у день. Товари в магазинах продаються за доступними цінами. Вони зазвичай нижчі, ніж ринкові або середні. Магазин, крім здорових продуктів харчування, пропонує адвентистську літературу та побутові екологічні засоби на натуральній основі (миючі засоби, шампуні тощо). У магазинах знаходяться «Книги подяк та пропозицій», але зазвичай працівники отримують у великій кількості слова подяки усно. Одна жінка, яку звали Олена, втратила сенс життя. Але коли вона дізналася про магазини «Едемський сад» і почала його відвідувати, їй персонал надав там підтримку і підбадьорив духовно. Пізніше вона прийняла хрещення в ЦАСД. Подібних християнських досвідів багато переживали і переживають працівники магазинів «Едемський сад».

Підсумовуючи вище наведене зазначимо, що отримання Україною незалежності позитивно вплинуло на адвентистську конфесію. Адвентисти активно пропагують ідеї здорового способу життя, відкриваються пансіонати, санаторії та інші оздоровчі заклади на території України. Ми дали характеристику діяльності низки оздоровчих закладів, які наразі займаються наданням послуг у сфері покращення та профілактики здоров'я. Загалом, згідно з проведеним інтерв'юванням, встановлено, що персонал під час формуванні оздоровчих програм орієнтується на поради, викладені у працях християнської письменниці Еллен Уайт, яка стояла у витоків створення адвентистської реформи здоров'я. У більшості ви-

падків відпочиваючи задоволені програми здоров'я та послугами, які надають санаторії та пансіонати адвентистів. Констатуємо, що в цьому дослідженні вдалося не лише представити історію створення, становлення та розвитку закладів здоров'я Церкви АСД в Україні, а й за результатами інтерв'ювання зрозуміти внутрішній мікроклімат та поведінкову етику обслуговуючого та керуючого персоналу, яка загалом орієнтується на принципи біблійної моралі та орієнтується на виконання місійної мети Церкви АСД.

ЛІТЕРАТУРА

1. Балаклицький М. А. *Розвиток протестантської журналістики в Україні: генеза та сучасний стан*: дис. ... д-ра наук із соц. комунікацій: 27.00.04 / Ін-т журналістики КНУ ім. Тараса Шевченка. Київ, 2014. 432 с.
2. Докаш В., Чернушка І. Інституалізація адвентизму в Україні. *Світогляд-філософія-релігія*. 2015. № 8. С. 146–159.
3. Жукалюк Н. А., Любашенко В. И. *История Церкви христиан-адвентистов седьмого дня в Украине*. Киев : Джерело життя, 2003. 320 с.
4. *Історія релігії в Україні: у 10-ти т.* / ред. П. Л. Колодний. Київ-Дрогобич : Сурма С, 2008. Т. 6: Пізній протестантизм в Україні: п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови. 632 с.
5. Куриляк В. Напрями медико-санітарної роботи Церкви адвентистів сьомого дня в Україні. *Humanities Science Current Issues*. 2020. Т. 1, № 31. С. 37–44.
6. Недли Н. *Депрессия: как ее победить*. Київ : Джерело життя, 2019. 328 с.
7. Опарін А. А. Біблія як найдавніший звід профілактичної медицини і коронавірусна інфекція. *Церква адвентистів сьомого дня*. URL: <https://adventist.ua/news/analytics/bibliya-yak-najdavnishij-zvid-profilaktichnoyi-medicini-i-koronavirusna-infekciya>
8. Памплон-Роджер Дж. *Здоровое тело. Практическое руководство по уходу за телом, профилактике и лечению заболеваний*. Заокский : Источник жизни, 2018. 336 с.
9. Радулеску Э. *Позаботьтесь о своем сердце*. Київ : Джерело життя, 2009. 112 с.
10. Сігарчук Р. А. *Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії (друга половина XIX століття – 1917 рік)*. Полтава : Скайтек, 2008. 324 с.

11. Уайт Э. *Законы здоровья*. Заокский : Источник жизни, 2008. 33 с.
12. Уайт Э. *Медицинский евангелизм*. Заокский : Источник жизни, 1994. 47 с.
13. Уайт Э. *Медицинское служение*. Заокский : Источник жизни, 2010. 335 с.
14. Уайт Э. *Основы здорового питания*. Заокский : Источник жизни, 1997. 498 с.
15. Уайт Э. *Разум, характер, личность*. Заокский : Источник жизни, 2007. 812 с.
16. Уайт Э. *Служение исцеления*. Заокский : Источник жизни, 1996. 516 с.
17. Уайт Э. *Христианское воздержание и библейская гигиена*. Заокский : Источник жизни, 1996. 149 с.
18. Фостер В. *Новый старт*. Заокский : Источник жизни, 2011. 320 с.
19. Хацинский А. *Секреты здоровья и долголетия*. Київ : Джерело життя, 2019. 720 с.
20. Яроцький П. Л., Решетников Ю. Е. Інституалізація протестантизму як вихід у світ. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 35. С. 238–261.
21. Shevchuk V. The development of the healthful lifestyle by the Seventh-day Adventist church in the period of the second commonwealth. *ScienceRise: Pedagogical Education*. 2017. No. 12. P. 23–26.

REFERENCES

- Balaklitsky, M. A. (2014). *Development of Protestant journalism in Ukraine: genesis and current state*. (Doctoral dissertation). Kyiv. [In Ukrainian].
- Dokash, V. & Chernushka, I. (2015). Institutionalization of Adventism in Ukraine. *Worldview-Philosophy-Religion*, 8, 146-159. [In Ukrainian].
- Zhukalyuk, N. A. & Lyubashchenko, V. I. (2003). *History of the Church of Seventh-day Adventist Christians in Ukraine*. Kyiv: Source of life. [In Russian].
- Kolodny, P. L. (Ed.). (2008). *History of religion in Ukraine: in 10 volumes: Vol. 6. Late Protestantism in Ukraine: Pentecostals, Adventists, Jehovah's Witnesses*. Kyiv-Drohobych: Surma S. [In Ukrainian].

Kurilyak, V. (2020). Directions of medical and sanitary work of the Seventh-day Adventist Church in Ukraine. *Humanities Science Current Issues*, 1 (31), 37–44. [In Ukrainian].

Nedley, N. (2019). *Depression: how to overcome it*. Kyiv: Source of life. [In Russian].

Oparin, A. A. (2020). *The Bible as the oldest collection of preventive medicine and coronavirus infection*. Seventh-day Adventist Church. Retrieved from <https://adventist.ua/news/analytics/bibliya-yak-najdavnishij-zvid-profilaktich-noyi-medicini-i-koronavirusna-infekciya> [In Ukrainian].

Pamplona-Roger, J. (2018). *Healthy body. A practical guide to body care, disease prevention and treatment*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

Radulescu, E. (2009). *Take care of your heart*. Kyiv: Source of life. [In Russian].

Sitarchuk, R. A. (2008). *Seventh-day Adventists in the Ukrainian lands as part of the Russian Empire (second half of the XIX century-1917)*. Poltava: Skytech. [In Ukrainian].

White, E. (1994). *Medical evangelism*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

White, E. (1996). *The ministry of healing*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

White, E. (1997). *The basics of a healthy diet*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

White, E. (2007). *Mind, character, personality*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

White, E. (2008). *Health laws*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

White, E. (2010). *Medical ministry*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

White, E. (1996). *Christian abstinence and biblical hygiene*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

Foster, W. (2011). *New start*. Zaoksky: Source of Life. [In Russian].

Khatsinsky, A. (2019). *Secrets of health and longevity*. Dzhirelo life. Kyiv: Source of life. [In Russian].

Yarotsky, P. L. & Reshetnikov, Yu. E. (2005). Institutionalization of Protestantism as a way out into the world. *Ukrainian Religious Studies*, 35, 238-261. [In Ukrainian].

Shevchuk, V. (2017). The development of the healthful lifestyle by the Seventh-day Adventist church in the period of the second commonwealth. *ScienceRise: Pedagogical Education*, 12, 23-26.

Valentyna Kuryliak

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Doctoral Student of the Department of Culturology and Philosophy, National University «Ostrog Academy», Head of the Department of Philosophy, Theology and Church History, Ukrainian Institute of Arts and Sciences; Bucha, Ukraine; e-mail: v.kuryliak@ugi.edu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-9700>

Philosophy and practice of a healthy lifestyle of the Seventh-day Adventist Church in Ukraine

Abstract

The peculiarities of the philosophy and practices of realization of the principles of a healthy way of life by the Seventh-day Adventist Church in Ukraine are considered. It has been established that the social and cultural changes caused by Ukraine's independence have contributed to the opening of sanatoriums, boarding houses, and health centers by Adventist believers. It has been stated that since 1991, Adventists have generally conducted short-term health programs and exhibitions, but over time have shifted to the Western system of providing services based on permanent health facilities. The philosophy and practices of the Church's implementation of a healthy lifestyle are outlined. Seventh-day Adventists in Ukraine in the context of the work of medical, sanatorium and health facilities that belong directly to this religious organization. The practical novelty of the study is based on interviews with health care managers who were directly involved in the establishment of health facilities and the implementation of various Adventist health programs. It was found that representatives of other Protestant and Orthodox denominations who visited the recreation centers changed their minds about Adventism and Adventists, which, in turn, contributed to the creation of an atmosphere of religious tolerance and tolerance for each other. The activities of the inspected health cen-

ters, sanatoriums and boarding houses mainly carry out the mission of the Seventh-day Adventist Church, and the performers (staff) see their contribution to the service of God in the prevention of diseases and rehabilitation of patients. In addition, in the institutions we have studied, special attention is paid to teaching about the principles of a healthy lifestyle, proper nutrition, hydrotherapy and more. It is determined that the process of implementing health programs is based on the principles of Christian ethics, which managers and staff try to follow, seeing it as fulfilling Christ's mission on earth, especially in the field of restoring and preventing the health of sanatorium visitors.

Keywords: *philosophy of health, practice of healthy lifestyle, Seventh-day Adventist Church.*

УДК 22.06:224.5

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.09

І. І. Куриляк,
аспірант богослов'я
факультету філософії та суспільствознавства,
кафедра богослов'я та релігієзнавства,
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: igor.kuryliak@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3955-1929>

СПЕЦИФІКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЄФРЕМА СИРИНА ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ОБРАЗІВ У ДАН. 7

У статті досліджено особливості інтерпретації Єфрема Сирина сьомого розділу апокаліптичної книги пророка Даниїла. З'ясовано, що Єфрем інтерпретує чотири звірі як Вавилон, Мідію, Персію і Грецію. Визначено, що таке тлумачення відрізняється від традиційного тлумачення ранньохристиянських письменників, які вважали, що чотири царства – це Вавилон, Мідіо-Персія, Греція і Рим. Автор статті наводить ґрунтовні аргументи, які доводять, що другим царством є Мідіо-Персія, третім царством є Греція, а четвертим – Рим. Встановлено, що інтерпретація Єфрема не знаходить біблійної основи і тому уступає традиційному тлумаченню. Проведений аналіз засвідчує, що інтерпретація Єфрема Дан. 7 має герменевтичні принципи сучасної претеристської школи тлумачення. З'ясовано, що теолог інтерпретував образ малого рогу в Дан. 7 як Антіоха Епіфана. Автор статті висвітлює вісім ідентифікаційних особливостей малого рогу, які зображені в сьомому розділі. Досліджено, що, на думку представників істористської школи, малий ріг символізує папство. Подальший розгляд названої наукової проблематики вбачаємо у глибокому екзегетичному аналізі есхатологічних образів у Дан. 7.

Ключові слова: Книга Даниїла, Єфрем Сирин, Дан. 7, інтерпретація, апокаліптичний, пророк Даниїл, герменевтика.

Апокаліптична книга пророка Даниїла має виразний есхатологічний богословський напрям. Яскраві образи цієї книги приваблювали багатьох ранньохристиянських теологів, які намагалися осмислити їхнє значення та представити вірну інтерпретацію. У результаті з'явилася велика кількість різноманітних інтерпретацій, які часто-густо суперечать одна одній. Серед ранньохристиянських дослідників, які тлумачили пророцтва книги Даниїла, можна згадати одного з найважливіших представників сирійської поезії – Єфрема Сирина (306–373 р. н.е.). Єфрем посідає одне з перших місць серед екзегетів східної церкви, а його коментарі до книг Святого Письма є важливими для дослідження історії інтерпретації. Теолог написав коментар до книги Даниїла, де представив своє богословське тлумачення. Серед есхатологічних пророцтв книги Даниїла визначне місце займає розділ 7, де описане перше видіння пророка. Богослов Жак Дукан вважає цей розділ центром книги [3, с. 141]. Інтерпретація Єфрема Дан. 7 відрізняється від традиційного тлумачення ранньохристиянських письменників [20, с. 220]. Тому важливе місце Єфрема Сирина серед сирійських теологів, центральне місце сьомого розділу в книзі Даниїла і специфіка тлумачення теолога зумовлює актуальність дослідження інтерпретації Єфрема Дан. 7.

Учений Філ Бота здійснив ґрунтовний аналіз інтерпретації Єфрема Сирина в книзі «Історія тлумачення Даниїла в юдаїзмі, християнстві та ісламі» [9, с. 99–122]. Аналіз інтерпретації книги Даниїла Єфрема Сирина також зробив богослов ЛеРой Фрум у своєму колосальному дослідженні «Пророча віра наших батьків. Том 1» [11, с. 405]. Фрум у загальному представляє погляди Єфрема стосовно антихриста [11, с. 405–406]. Також учений Вільям Шеа у книзі «Симпозіум на Даниїла» коротко висвітлює інтерпретацію Єфрема Сирина [14, с. 309]. Шеа доходить висновку, що теолог «вважав, що більшість пророчих знаків були виконані» [14, с. 309]. Ще можна згадати богослова Ігоря Безсонова, який у своїй праці «Пророцтва книги Даниїла: походження, історія екзегетики, тлумачення» досліджує історію екзегетики пророчої книги, аналізує різні тлумачення, зокрема й інтерпретацію Єфрема [1]. До того ж, можна ще згадати таких дослідників, як Р. Ендрес [9, с. 150–151], Чарльз Каненгіссер [14, с. 320–323] та ін.

Незважаючи на ці праці, варто зауважити, що у них відсутнє комплексне дослідження тлумачення Єфрема Сирина есхатологічних пророцтв Дан. 7.

Тому мета цієї статті – розкрити специфіку інтерпретації Єфрема Сирина Дан. 7. Для виконання цієї мети були поставлені такі завдання: 1) висвітлити інтерпретацію Дан. 7 Єфрема Сирина; 2) проаналізувати герменевтичні методи екзегета; 3) здійснити богословський аналіз його інтерпретації.

Єфрем Сирин інтерпретує перші символи сьомого розділу у такий спосіб: «Море є світ; чотири вітри неба – правителі чотирьох царств; і чотири звіра, що виходять з моря, – це чотири царі різні між собою могутністю» [5, с. 64–65]. Інтерпретація символу моря у Дан. 7 не викликає труднощів і тому більшість дослідників погоджуються, що символ моря, яке хвилюється, – це «частий біблійний образ для опису народів світу (Іс. 17:12-13; 57:20; 60:5; Єз. 26:3; Об'явл. 13:1; 17:15)» [6, с. 876; 19, с. 249; 21, с. 151; 2, с. 72]. Богослов Джон МакАртур відзначає, що у пророцтві мається на увазі Середземне море, яке є символом націй і народів [15, с. 71]. Наведені вище біблійні тексти справді підтверджують, що образ моря як символ народів був добре відомий для євреїв. Подібно до того, як море часто штормить, так і народи світу перебувають у конфліктах та війнах [6, с. 876].

Згідно з наведеною цитатою бачимо, що Єфрем тлумачить чотири вітри як правителів чотирьох царств. Богослов Жак Дукан стверджує, що під чотирма вітрами «маються на увазі чотири сторони світу (пор. Зах. 6:5)» [3, с. 142]. Здравко Стефанович додає: «образно це число виражає ідею повноти або тотальності щодо простору (пор. Бут. 2:10)» [19, с. 249]. Також чотири вітри в Біблії означають «шторми війни та завоювання (Єр. 25:31–33; 49:36, 37; Зах. 7:14; Об'явл. 7:1)» [16, с. 62]. Деякі дослідники вбачають у цих символах міфологічний підтекст [12, с. 160; 7, с. 947]. Якщо інтерпретувати чотири вітри як політичні конфлікти і війни, то правителі царств, які беруть участь у політичній діяльності, цілком можуть відповідати цьому символу. Отже, інтерпретація Єфрема Сирина образів «моря» та «чотирьох вітрів» (Дан. 7:2) достатньо обґрунтована і знаходить біблійну основу.

Інтерпретуючи першого звіра Єфрем Сирин пише: «це є царство Вавилонське. І це видіння Даниїла схоже з тим видінням, яке Даниїл витлумачив Царю Навуходоносору. Значення видінь одне: Вавилонське царство, представлене там в образі золота, яке краще всякої речовини, тут представляється в образі сильного лева і легкокрилого орла» [5, с. 65]. З огляду на сказане бачимо, що Єфрем тлумачив 2 і 7 розділи книги Даниїла як паралельні пророцтва. Такого підходу дотримуються майже всі дослідники, зокрема серед ранньохристиянських письменників можна вирізнити Іполита Римського [4, с. 145–168], Єроніма [20, с. 220–225], Феодорита Кирського [13, с. 177–183] та ін.

Ідентифікація образу лева з крилами (Дан. 7:4) не спричиняє значних труднощів, оскільки цей символ часто використовувався у мистецтві Вавилонської імперії [3, с. 143]. Також сам цар Навуходоносор у Біблії порівнюється з левом та орлом (Єр. 4:7, 13; 50:17, 44) [3, с. 143]. Крім цього образ лева з орлиними крилами у стародавньому світі був символом краси, сили, величі і швидкості [19, с. 258]. Як і перше царство боввана у другому розділі було представлено найдорожчим металом у боввані – золотом, так і перше царство у сьомому розділі представлено найвеличнішим звіром і птахом – левом з орлиними крилами [3, с. 144]. Важливо також звернути увагу на слова Даниїла до Навуходоносора: «Ти, царю, цар над царями, якому Небесний Бог дав царство, владу й міць та славу. І скрізь, де мешкають людські сини, польова звірина та птаство небесне, Він дав їх у твою руку, та вчинив тебе пануючим над усіма ними. Ти голова, що з золота» (Дан. 7:37, 38). Отже, можна з впевненістю сказати, що інтерпретація Єфрема Сириного символу «лева з крилами» як Вавилонської імперії має ґрунтовну біблійну основу.

Про другого звіра в Дан. 7 Єфрем відзначає: «Цим зображується царство Дарія, царя Мідійського. Бо як в боввані, якого бачив Навуходоносор, Мідійське царство було представлено образом срібла, яке менш цінне, ніж золото, так тут представлено воно в образі ведмеда, який не такий повороткий, як лев» [5, с. 65]. Відповідно до інтерпретації Єфрема вислів «і був поставлений на одному боці» (Дан. 7:5) означає, що на відміну від свого попередника Навуходоносора, який царював над усією землею, Дарій царюва-

тиме тільки у своєму царстві [5, с. 65]. Три ребра, які тримав ведмідь у своїй пащі між зубами, теолог тлумачить як три народи: мідян, персів і халдеїв [5, с. 65]. А повеління ведмедю «Уставай, їж багато м'яса!» (Дан. 7:5), на думку автора, означає царство вавилонян, яке було спустошене і немов пожерте мідянами [5, с. 65].

Єфрем Сирин інтерпретує третього звіра (пантеру) як Перську імперію [5, с. 65]. Автор знов проводить паралелі з бовваном і стверджує, що подібно до того, як мідь боввана символізує Персію, так і пантера представляє те саме царство [5, с. 65]. Теолог вважає, що чотири крила і чотири голови третього звіра означають, «що царство це поширить своє панування на чотири небесні вітри» [5, с. 65]. Слова «і була йому дана влада» (Дан. 7:6) Єфрем інтерпретує як поневолення цим царством інших народів [5, с. 66].

Якщо в інтерпретації першого звіра у дослідників майже не виникає розбіжностей, то від другого звіра тлумачення починають різнитися [21, с. 154]. Серед ранньохристиянських богословів існували два основні напрями інтерпретації чотирьох царств: 1) Вавилон, Мідія, Персія і Греція (Єфрем Сирин, Ішодад); 2) Вавилон, Мідо-Персія, Греція і Рим (Іполит Римський, Кирило Єрусалимський, Іван Золотоустий, Феодорит Кирський, Єронім); [20, с. 220]. Інтерпретація чотирьох царства як Вавилону, Мідо-Персії, Греції і Риму вважається традиційною серед ранніх богословів християнської Церкви [20, с. 226]. Сьогодні ліберальні теологи та критики здебільшого дотримуються позиції Єфрема Сирина, а консервативні богослови інтерпретують друге царство як Мідо-Персію [5, с. 154–155]. Аналіз засвідчує, що інтерпретація Єфрема чотирьох царств має герменевтику сучасної претеристської школи тлумачення.

Інтерпретація Єфрема другого звіра виключно як Мідію, а третього як Персію не знаходить підтвердження як у самій книзі Даниїла, так і в історичних даних [21, с. 147–159]. По-перше, в книзі Даниїла мідяни та перси представлені як одне царство (Дан. 5:28; 6:8, 12, 15; 8:20). Богослов Валвурд пише: «у розділі 6 Даниїла об'єднане царство мідян та персів неодноразово згадується, як у віршах 8, 12 і 15. Ці посилання самі по собі повинні змусити замовчати критика, який хоче приписати Даниїлу помилкове і

неісторичне царство Мідії. Історія Даниїла відповідає історії, тоді як точка зору критиків – ні» [21, с. 155]. По-друге, деталі пророчих символів допомагають з точністю ототожнити друге і третє царство як Мідо-Персію і Грецію. Наприклад, ведмідь зображений як той, хто «був поставлений на одному боці» (Дан. 7:5), що може вказувати на відносини між мідянами та персами – один народ буде домінувати над іншим [21, с. 156]. У 8 розділі царство мідян та персів представлено в образі барана з двома рогами: «а обидва ці роги високі, і один вищий від другого, а той вищий виріс наостанку» (Дан. 8:3). В історії ми знаходимо підтвердження цього пророцтва [3, с. 145]. Спочатку мідійці домінували над персами, але потім верховна влада в часи Кіра переходить персам [19, с. 321]. Також три ребра, які тримав ведмідь у зубах, вказують на завоювання Мідо-Персії Вавилону, Лідії і Єгипту [2, с. 74].

Третє царство зображене в образі пантери або рисі з чотирма головами і крилами (Дан. 7:6). Дослідники стверджують, що образ швидкого і спритного звіра з орлиними крилами було обрано з метою представити стрімкість, з якою Александр Македонський завоював Мідо-Персію [2, с. 74]. Також чотири голови вказують на чотири основні частини, на які розділилася Грецька імперія: Селевкіді контролювали Сирію і Схід аж до Індії; західна Мала Азія і Фракія стали належати Лізімаху; Птолемей став царем Єгипту; і Кассандр був визнаний як правитель Греції [8, с. 1031]. Образ козла у Дан. 8, який є паралельний образу пантери у Дан. 7, зображений з чотирма рогами, що також вказує на розділення Греції: «А козел, той волохатий, це цар Греції, а той великий ріг, що між очима його, це перший цар. А той зламаний ріг, і що стали на його місці чотири, це чотири царства постануть із цього народу, але вже не в його силі» (Дан. 8:21, 22). Отже, наведені вище аргументи дають підставу стверджувати, що другий звір символізує Мідо-Персію, а третій – Грецію. Тому, виходячи з вищевикладеного, з прикрістю констатуємо, що інтерпретація Єфрема Сирина стосовно інтерпретації царств у Дан. 7 не відповідає біблійному контексту та уступає традиційному тлумаченні ранньохристиянських теологів.

Про четвертого звіра Єфрем Сирин пише: «Це – Александр, цар Грецький, якого пророк і там представляє в образі твердого за-

ліза, і про який тут говорить, що у нього великі залізні зуби. І ці зуби означають сильні війнства, з якими Олександр підкорив всіх царів» [5, с. 66]. Десять рогів четвертого звіра автор тлумачить як десять царів, які повстали після Александра [5, с. 66]. Про малий ріг, який з'являється між 10 рогами (Дан. 7:8) Єфрем говорить: «Це – гонитель Антіох, який виник і посилювався із середовища десяти царів» [5, с. 66]. Дії малого рогу в Дан. 7 теолог інтерпретує в контексті діяльності царя Антіоха IV Епіфана (215–164 р. до н.е.) [5, с. 66]. На думку Єфрема, слова «Я бачив, аж ось поставили престולי» (Дан. 7:9) означають суд над греками, який передбачає майбутній останній суд, коли Христос судитиме живих і мертвих [5, с. 66]. Текст Дан. 7:13 письменник інтерпретує як кульмінацію пророцтв – Перший прихід Ісуса Христа [5, с. 67].

Як ми вже відзначали, Єфрем інтерпретує чотири царства відмінно від традиційного тлумачення отців церкви. Оскільки він інтерпретує друге царство як Мідію, а третє – як Персію, то наслідком такого тлумачення є ідентифікація четвертого звіра як Греції. Зауважимо, що така інтерпретація не зовсім вірна, оскільки аналіз контексту дає можливість зробити висновок, що четвертим звіром в Дан. 7 є Рим, а не Греція.

По-перше, згідно з історичними даними, після Грецької імперії до влади прийшла Римська імперія [2, с. 74–75; 21, с. 159–163]. Вище наведений аналіз засвідчив, що третім звіром в Дан. 7 є Греція, а не Персія, як стверджує Єфрем Сирин. Тому з цього випливає, що четвертий звір вказує на царство, яке буде слідувати за Грецією. Сьогодні ні в кого не виникає сумніву, що це Римська імперія [18, с. 132]. Згідно з пророцтвом Дан. 8, Грецька імперія мала розділитися на чотири частини (Дан. 8:21, 22). Відповідно до історичних даних, усі ці чотири царства були завойовані Римською імперією [18, с. 132]. Богослов Вільям Шеа відзначає: «Рим першим підкорив Грецію. Тоді йому заповів Малу Азію цар Пергама, у якого не було потомства чоловічої статі. Потім Сирія разом з Юдеєю впала перед Помпеем і його легіонами. Нарешті, Єгипет, останній з чотирьох, упав перед Римом. Таким чином, Рим завершив завоювання басейну східного Середземномор'я» [18, с. 133].

По-друге, Новий Завіт вказує на те, що четверте царство – це Рим [8, с. 1031]. В останні дні свого життя, пророкуючи про майбутнє, Ісус сказав: «Тож, коли ви побачите ту гидоту спустошення, що про неї звіщав був пророк Даниїл, на місці святому, хто читає, нехай розуміє, тоді ті, хто в Юдеї, нехай в гори втікають» (Мт. 24:15, 16). У цих текстах Христос має на увазі деякі пророцтва з книги Даниїла (Дан. 9:24-27), що говорять про зруйнування римлянами Єрусалиму, яке відбулося в 70 році н.е. Дослідники стверджують, що ці слова Ісуса підтримують ідею, що саме Рим є четвертим царством [21, с. 161]. Богослов Джон Валвурд пише: «Ймовірно, найбільш вирішальним аргументом на користь інтерпретації четвертої імперії як Римської є факт, згаданий в попередньому обговоренні, що Новий Завіт, здається, слідує цій інтерпретації. Христос, кажучи про “гидоту спустошення” (Мт. 24:15), ясно описує осквернення храму, про яке тут пророкував як про майбутню подію» [21, с. 161].

Крім цього, книга Об'явлення використовує символи з книги Даниїла і застосовує їх як до Римської імперії, так і до всієї християнської ери аж до Другого приходу Христа. Наприклад, звір з моря має характеристики малого рогу в Дан. 7 і застосовується до майбутнього, на думку апостола Івана (Об'явл. 13). Також в Об'явл. 12 Іван застосовує пророчий період «час, часи і півчасу» з Дан. 7:25 до майбутнього переслідування Божої церкви в християнську епоху (що відбувалося в середні віки вже після розділення Римської імперії). Валвурд зазначає: «У Новому Завіті також, здається, використовується символіка Даниїла в книзі Об'явлення, представлена як майбутнє навіть після зруйнування храму» [21, с. 161]. Отже, наведені приклади підтверджують, що четверте царство – це Рим.

По-третє, характеристики четвертого звіра більше відповідають Римській імперії, ніж Грецькій. Про четвертого звіра написано: «страшний і грізний, та надмірно міцний, і в нього великі залізні зуби. Він жер та торощив, а решту ногами своїми топтав» (Дан. 7:7). Римська імперія славилася своєю жорстокістю та нищівною поведінкою по відношенню ворогів [17, с. 823–826]. Вона проіснувала більш за всі інші імперії, управляючи світом близько шести століть [2, с. 75]. Богослов Ростислав Волкославський пише:

«Нищівна міць римських легіонів, одягнених у залізні обладунки та спаяних залізною дисципліною, була тією силою, яка підкорила своєму пануванню величезні населені простори від Євфрату на сході до Іспанії на заході, від Ефіопії на півдні до Шотландії на півночі» [2, с. 75].

Також у восьмому розділі книги Даниїла стверджується, що Грецька імперія мала розділитися на чотири основні частини, що і відбулося, згідно з історією (більшість дослідників вказують на таких діадохів: Селевк, Лізімах, Птолемей і Кассандр) [17, с. 824–825]. У Дан. 7 про ці чотири частини можуть вказувати чотири голови пантери (Дан. 7:6). На відміну від Грецької імперії, четвертий звір розділяється на 10 частин (Дан. 7:7, 24). У Дан. 2 це зображено 10 пальцями боввана, що були частиною з глини, а частиною – із заліза (Дан. 2:33, 41–43). Історія підтверджує, що Римська імперія розділилася на 10 частин [3, с. 148; 17, с. 826]. Жак Дукан зауважує: «У працях істориків, які перераховують ці народи, зустрічаються невеликі розбіжності; але більшість істориків називають такі народи: франки, бургунди, алеманни, вандалі, свеви, вестготи, сакси, остготи, ламбарди і герули» [3, с. 148]. Отже, наведені аргументи доводять, що четвертий звір – це Рим. Тому інтерпретація Єфрема четвертого звіра як Греції суперечить біблійному контексту сьомого розділу і всієї книги Даниїла.

Варто також звернути увагу на інтерпретацію малого рогу в Дан. 7. Цей образ викликав велику цікавість у Даниїла (Дан. 7:19, 20), який приділяє його опису значну частину тексту [3, с. 148]. Якщо четвертим звіром є Римська імперія, значить малий ріг у Дан. 7 не може в будь-якому випадку символізувати Антіоха. Оскільки малий ріг походить від четвертого звіра (Дан. 7), то з цього випливає, що він має з'явитися з Римської імперії, або точніше після її розділення на 10 частин. Іполит Римський писав: «після цього, Римського царства не виникне ще жодного іншого царства, але що з нього, втім, виростуть десять рогів, і посередині їх з'явиться один малий (ріг), і тоді три з числа перших будуть викорінені» [4, с. 149].

Здравко Стефанович представляє вісім ідентифікаційних характеристик малого рогу [19, с. 281]. Перша характеристика засві-

дчує, що він виникає з четвертого звіра (Дан. 8, 24) [19, с. 281]. Згідно з другою характеристикою, малий ріг з'являється після десяти інших рогів: «десять рогів визначають, що з того царства встане десять царів, а по них встане інший» (Дан. 7:24) [19, с. 281]. Третя характеристика – малий ріг спочатку зображений маленьким, але потім він стає більшим від усіх інших рогів: «а вид його більший від його друзів» (Дан. 7:20) [19, с. 281]. Четверта – малий ріг викорінює три роги з десяти (Дан. 7:8, 24) [19, с. 281]. Згідно з п'ятою відмінною рисою, малий ріг мав «очі, як очі людські, і уста, що говорили про великі речі» і «він буде говорити слова проти Всевишнього» (Дан. 7:8, 25) [19, с. 281]. Шоста своєрідність – буде пригноблювати «святих Всевишнього» (Дан. 7:25) [19, с. 281]. Відповідно до сьомої особливості малий ріг мав намір змінити час і закони (Дан. 7:25) [19, с. 281]. Остання восьма характеристика – це проміжок часу, протягом якого діятиме малий ріг: «один час, часи і половина часу» (Дан. 7:25) [19, с. 281]. На підставі цих характеристик представники істористської школи інтерпретують малий ріг у Дан. 7 як папство – Римо-католицьку церкву [3, с. 158; 16, с. 63; 19, с. 281]. Стефанович стверджує: «Тільки одна сутність справді відповідає всім восьми з цих ідентифікаційних знаків – християнська церква, яка стала відомою як “релігійно-політична”, коли занепадала Римська імперія» [19, с. 281]. На нашу думку, така інтерпретація цілком відповідає біблійному контексту і має сильні екзегетичні підстави.

Отже, у статті було розкрито специфіку інтерпретації Єфрема Сирина Дан. 7. Висвітлено, що теолог тлумачив апокаліптичні образи «море» (Дан. 7:2) як світ, а «чотири вітри неба» (Дан. 7:2) – це правителі чотирьох царств. З'ясовано, що Єфрем тлумачив Дан. 2 і Дан. 7 як паралельні пророцтва, що передбачають той самий поступ історії нашої планети. Автор вважав, що перший звір у Дан. 7 означає Вавилонське царство. Досліджено, що така інтерпретація має біблійну основу і підтверджується безпосередньо словами пророка Даниїла (Дан. 2:37, 38). З'ясовано, що другого звіра у Дан. 7 Єфрем інтерпретує як Мідійське царство. На думку теолога, третій звір символізував Перську імперію, а четвертий звір – це Греція.

Висвітлено, що серед ранньохристиянських письменників існували два основні напрямки тлумачення чотирьох царств в Дан. 7: 1) Вавилон, Мідія, Персія і Греція; 2) Вавилон, Мідо-Персія, Греція і Рим. Аналіз засвідчив, що Єфрем належав до першого напрямку. Представлено, що сьогодні ліберальні теологи та критики здебільшого дотримуються позиції Єфрема Сирина. З'ясовано, що інтерпретація Єфрема чотирьох царств має герменевтику сучасної претеристської школи інтерпретації. Богословський аналіз дав можливість дійти висновку, що інтерпретація Єфрема Сирина чотирьох царств суперечить біблійному контексту і уступає традиційному тлумаченні цих символів. Представлені нами аргументи доводять, що чотири царства в Дан. 7 – це Вавилон, Мідо-Персія, Греція і Рим. Висвітлені ідентифікаційні характеристики малого рогу в Дан. 7 дають право вважати, що він символізує не Антіоха Епіфана, як про це стверджує Єфрем, а папство. Подальший розгляд зазначеної наукової проблематики вбачаємо у ґрунтовному екзегетичному дослідженні апокаліптичних образів у Дан. 7. Переконані, що це дасть можливість краще осягнути есхатологічні образи книги Даниїла та зрозуміти їхнє виконання в історичній площині.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бессонов И. *Пророчества книги Даниила: происхождение, история экзегетики, толкование*. Санкт-Петербург : Алетей, 2019. 553 с.
2. Волкославский Р. *Тайны Апокалипсиса. Исторический комментарий на пророческие Книги Даниила и Откровение*. Заокский : Источник жизни, 2008. 352 с.
3. Дукан Ж. *Стенание Земли. Исследование Книги пророка Даниила*. Заокский : Источник жизни, 1995. 320 с.
4. Ипполит Римский. *О Христе и антихристе*. Санкт-Петербург : Библиополис, 2008. 400 с.
5. Святой Ефрем Сирин. *Творения*. Том 6. Москва : Отчий дом, 1995. 485 с.
6. Уирсби У. *Комментарий на Ветхий Завет*. Том 2. Ездра – Малахия. Санкт-Петербург : Библия для всех, 2011. 1105 с.
7. Уолтон Д., Мэтьюз В., Чавалес М. *Библейский культурно-исторический комментарий. Часть 1: Ветхий Завет*. Санкт-Петербург : Мирт, 2003. 1088 с.

8. *Andrews Bible Commentary* (Old Testament). Berrien Springs : Andrews University Press, 2020. 1184 c.
9. Bracht K., Du toit D. *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam* (Beihefte Zur Zeitschrift Fur die Alttestamentliche Wissenschaft). Berlin, New York : Walter de Gruyter, 2007. 396 c.
10. Endresz R. Daniel: A Survey of Patristic Exegesis (p. 100–451). *Phronema*. 2016. Вип. 1. Т. 31. С. 123–152.
11. Froom L. *Prophetic Faith of Our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation*. Vol. 1. Washington : Review and Herald, 1950. 1006 c.
12. Goldingay J. *Word Biblical Commentary*, Vol. 30: Daniel. Dallas : Word, 2002. 416 c.
13. Hill R. *Theodoret of Cyrus: Commentary on Daniel*. Leiden, Boston : Brill, 2006. 367 c.
14. Holbrook F. *Symposium on Daniel* (Daniel & Revelation Committee Series). Washington : Biblical Research Institute, 1986. 557 c.
15. MacArthur J. *Daniel: God's Control Over Rulers and Nations* (MacArthur Bible Studies). Nashville : Thomas Nelson, 2000. 144 c.
16. Pfandl G. *Daniel: The Seer of Babylon*. Hagerstown : Review & Herald Publishing, 2004. 121 c.
17. *Seventh-day Adventist Bible Commentary*. Vol. 4. Washington : Review and Herald Publishing Association, 1977. 1184 c.
18. Shea W. *The Abundant Life Bible Applifier. Daniel 7-12*. Boise, Idaho, Oshawa, Ontario, Canada : Pacific Press Publishing Association, 1996. 236 c.
19. Stefanovic Z. *Daniel: Wisdom to the Wise: Commentary on the Book of Daniel*. Nampa, Idaho : Pacific Press Publishing Association, 2007. 480 c.
20. Stevenson K., Glerup M., Oden T. *Ezekiel, Daniel* (Ancient Christian Commentary on Scripture, OT Vol. 13). Downers Grove: IVP Academic, 2008. 396 c.
21. Walvoord J. *Daniel: The Key to Prophetic Revelation*. Chicago : Galaxie Software, 2008. 320 c.

REFERENCES

- Bessonov, I. A. (2019). *Daniel prophecies: origins, exegesis history, interpretation*. Aletejja. [In Russian].
- Volkoslavskij, R. (2008). *Secrets of the Apocalypse. Historical commentary on the prophetic Books of Daniel and Revelation*. Istochnik zhizni. [In Russian].

Dukan, Zh. (1995). *The groaning of the earth. Study of the Book of the Prophet Daniel*. Istochnik zhizni. [In Russian].

Ippolit, R. (2008). *About Christ and Antichrist*. Bibliopolis. [In Russian].

Svjatoj Efrem Sirin. *Tvorenija*. Vol. 6. (1995). Otchij dom. [In Russian].

Uirsbi, U. (2011). *Commentary on the Old Testament. Vol. 2. Ezra - Malachi*. Biblija dlja vseh. [In Russian].

Uolton, D., Mjet'juz, V. & Chavales, M. (2003). *Biblical cultural and historical commentary. Part 1: Old Testament*. Mirt. [In Russian].

Andrews Bible Commentary (Old Testament). (2020). Berrien Springs: Andrews University Press.

Bracht, K., Du toit D. (2007). *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam* (Beihefte Zur Zeitschrift Fur die Alttestamentliche Wissenschaft). Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Endresz, R. (2016). Daniel: A Survey of Patristic Exegesis. *Phronema*, 1(31), 123-152.

Froom, L. (1950). *Prophetic Faith of Our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation*. Vol. 1. Washington: Review and Herald.

Goldingay, J. (2002). *Word Biblical Commentary*, Vol. 30: Daniel. Dallas: Word.

Hill, R. *Theodoret of Cyrus: Commentary on Daniel*. Leiden, Boston: Brill, 2006. 367 c.

Holbrook, F. (1986). *Symposium on Daniel* (Daniel & Revelation Committee Series). Washington: Biblical Research Institute.

MacArthur, J. (2000). *Daniel: God's Control Over Rulers and Nations* (MacArthur Bible Studies). Nashville: Thomas Nelson.

Pfandl, G. (2004). *Daniel: The Seer of Babylon*. Hagerstown: Review & Herald Publishing.

Seventh-day Adventist Bible Commentary (Volume 4). (1977). Washington: Review and Herald Publishing Association.

Shea, W. (1996). *The Abundant Life Bible Applifier. Daniel 7-12*. Boise, Idaho, Oshawa, Ontario, Canada: Pacific Press Publishing Association.

Stefanovic, Z. (2007). *Daniel: Wisdom to the Wise: Commentary on the Book of Daniel*. Nampa, Idaho: Pacific Press Publishing Association.

Stevenson, K., Glerup, M., Oden, T. (2008). *Ezekiel, Daniel* (Ancient Christian Commentary on Scripture, OT Volume 13). Downers Grove: IVP Academic.

Walvoord, J. (2008). *Daniel: The Key to Prophetic Revelation*. Chicago: Galaxie Software.

Ihor Kuryliak

Post-Graduate Student in Theology, The National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: igor.kuryliak@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3955-1929>

Specifics of the interpretation of Ephrem the Syrian of eschatological images in Dan. 7

Abstract

The article examines the peculiarities of the interpretation of Ephrem the Syrian of the seventh chapter of the apocalyptic book of the prophet Daniel. The interpretation of the theologian of eschatological images Dan. 7 is covered in the context of the analysis of hermeneutic principles. Ephrem has been found to interpret four beasts as Babylon, Media, Persia, and Greece. It is determined that this interpretation differs from the traditional interpretation of early Christian writers, who believed that the four kingdoms were Babylon, Medo-Persia, Greece and Rome. The author of the article gives sound arguments that prove that the second kingdom is Medo-Persia, the third kingdom is Greece, and the fourth - Rome. It is presented that in the book of Daniel the Medes and Persians are presented as one kingdom. In the eighth chapter, the second and third beasts from the seventh chapter are directly identified as Medo-Persia and Greece. It is analyzed that the New Testament texts, historical data and details of prophetic eschatological images show that the fourth beast symbolizes the Roman Empire, not the Greek, as Ephrem claims. It is established that the interpretation of Ephrem does not find a biblical basis and therefore yields to the traditional interpretation. The analysis shows that the interpretation of Ephrem in the seventh chapter of the book of Daniel has the hermeneutic principles of the modern preterist school of interpretation. The theologian was

found to have interpreted the image of the little horn in Dan. 7 as Antiochus Epiphanes. The author of the article highlights the eight identifying features of the little horn, which are depicted in the seventh chapter. It is investigated that according to the representatives of the historical school the little horn symbolizes the papacy. Further consideration of this scientific issue is seen in the deep exegetical analysis of eschatological images in Dan. 7. We are convinced that this will allow us to better understand the apocalyptic symbols of the book of Daniel and contribute to its further comprehension.

Keywords: *Book of Daniel, Ephrem the Syrian, Dan. 7, interpretation, apocalyptic, prophet Daniel, hermeneutics.*

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 101:378

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.2.10

В. В. Лях,

*доктор філософських наук, професор,
завідувач відділу історії зарубіжної філософії
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: vvlvv2012@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4683-0838>*

М. В. Лукашенко,

*кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії,
історії держави і права та філософії права юридичного факультету
Донецького національного університету імені Василя Стуса,
м. Вінниця, Україна
e-mail: marina.look@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5430-0808>*

А. В. Усик,

*кандидат філософських наук,
науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: a.usyk@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4464-090X>*

ПОСТСУЧАСНА ОСВІТА: ЗМІНА ПАРАДИГМИ ЧИ ПОШУК НОВОЇ МОДЕЛІ?

*У статті проаналізовано контекст кризи вищої освіти,
спричиненої переходом сучасного суспільства до Другого Модерну.
Показано, що в умовах передчуття «смерті університету», або*

© Лях В. В., 2021

© Лукашенко М. В., 2021

© Усик А. В., 2021

перебування його «в руїнах», сьогодні, з одного боку, переглядається «ідея університету», акцентується увага на зміні його місії, пропонуються нові моделі, гнучкі траєкторії освіти, що стимулює адаптаційні процеси в закладах вищої освіти, їх творче реагування на виклики сьогодення, виникнення позауніверситетських освітніх послуг. Водночас, паралельно відбуваються процеси уніфікації освітньої системи, гонитва за рейтингами, що є проявом попереднього коду індустріального суспільства, коли «невидима» частина навчання мала на меті формування керованої робочої сили. Простежено зв'язок між третинним навчанням, «освітою без навчання» та перетворенням університету на лабораторію суспільно-особистісних нанотехнологій, в якій здобувач, пізнаючи власну унікальність, набуває таку пластичність мислення та функції, яких потребують різні соціальні вузли.

Ключові слова: університет, освіта, навчання, індустріальне суспільство, інформаційне суспільство.

У контексті новітніх характеристик постсучасності (Другого модерна, постмодерніті) традиційна система освіти перебуває в кризі адаптації, яка вимагає як пристосування до змін, що відбуваються на ринку праці, так і переосмислення основних засад освітянських послуг. Серед дослідників, які першими описували дані процеси, існує певна згода щодо того, якого типу людей потребує нова реальність. Так, Е. Тоффлер обґрунтовував необхідність появи якісно нової освіти як такої, що зумовлена вимогами економіки «Третьої хвилі». У. Бек дає детальний аналіз змін у сфері освіти, які він пов'язує з новою реальністю Другого, або рефлексивного модерна, суть якого проявилась як наслідок «розлому» всередині самого Модерна, а класичне індустріальне суспільство набуло рис «суспільства ризику». Підґрунтя подібних трансформацій він вбачає у змінах, які відбулися як у сфері найманої праці, так і в суспільстві в цілому. Свого часу індустріальне суспільство перетворило працю на засадничий габітус для існування людини, який визначав основні параметри людського буття. Прижиттєва повна зайнятість у сфері найманої праці визначала домінантну світоглядну ідею і життєву позицію людини. Сьогодні дана сфера цілком змінюється, «обсяг праці у суспільстві праці скорочується і система найманої

праці переплавляється в самих своїх організаційних принципах» [1, с. 223]. Поширюються гнучкі, множинні і нестабільні форми неповної і віддаленої праці, зникають угоди, соціальні і правові гарантії, взаємні сталі обов'язки роботодавців та працівників. Усі ці фактори засвідчують, що ринок праці змінюється.

Тобто на сьогодні праця втрачає свою домінуючу роль у житті людини та у визначенні стилю її буття. Виникає нова криза сенсу життя, розчиняється сфера визнання, втрачається причетність до головного проекту життя, що, зрештою, підважує проблему самоідентифікації. Усе це підважує основи традиційної освіти, яка була зорієнтована на підготовку спеціалістів певного профілю. Але під питанням опинилася і університетська освіта, яка начебто має готувати фахівців широкого профілю. Інформаційна доба та плинність її умов уже вимагають підготовки особистостей іншого типу, а саме – інноваторів, креативних людей нової формації, які здатні діяти в умовах різноманітності та постійних змін. Для цього, на думку М. Кастельса, потрібно мати освічених людей, відповідне фінансування та культуру інновацій [2]. Відповіддю на дану потребу інформаційної економіки стає пошук нової парадигми освіти, змістовна перебудова її системи, оновлення системи університетів, що відбувається шляхами як свідомого, системного керування, так і нової самоорганізації. В умовах швидкого застарівання знань та занепаду частини традиційних навчальних дисциплін, виникають нові галузі, зростає кількість та якість міждисциплінарних зв'язків, що зумовлює потребу постійно оновлювати систему навчання. Враховуючи даний контекст, у статті ми будемо також використовувати та простежувати зв'язки між різними рівнями кодування інформації, системами інтерпретацій, порівняння та оповідання сучасної ситуації університетів.

Для розуміння сучасного стану університетів та визначення природи процесів, які сьогодні відбуваються у системі вищої освіти, доречним буде їх порівняння з попередніми етапами трансформацій парадигм та моделей останньої. Так, формування, реформування та існування одночасно кількох моделей університетів відбувалися і раніше в періоди змін суспільства та кризи освіти. Наприклад, співіснування і розвиток наполеонівської та гумбольдтівської парадигм вищої освіти, які поширилися по світу з Франції та

Німеччини. Відповідно сьогодні ми маємо моделі масового та дослідницького університетів, головними ідеями яких стали соціально-просвітницька та дослідницько-автономна. Продовженням подібних трансформацій стала поява не лише публічних і приватних університетів, а й корпоративних, ідея яких розвивалась транснаціональними компаніями, що було відображенням процесів глобалізації та змін світової економіки.

Зміна старих парадигм досліджень та викладання, поява нових моделей університетів були відповідями не лише на запит ринку праці, а й на зміну пріоритетів освіти, пов'язану з оновленням уявної та уявленої соціальності. Ідеї, висловлені філософами, які з часом стають пануючими, такими, що визначають пріоритети розвитку суспільства, часто-густо розповсюджувалися саме з університетів, змінюючи світогляд здобувачів вищої освіти. Так, у дискурсі університету І. Канта предметом сприйняття було осмислення ролі розуму, тоді як у парадигмі В. фон Гумбольдта предметом уваги стає наратив, а відповідно і культура, літературознавство. Вища освіта в Канаді стала результатом синтезу англо-європейської освіти, що базується на гегельянстві та шотландській філософії здорового глузду. Сьогодні ж центральною ідеєю університету є комунікація, зв'язок та storytelling, що є основою підтримання та розвитку мереж. Філософське охоплення сучасних тенденцій змін уявної соціальності засвідчує тенденцію змін парадигми університету в напрямі до пріоритету мислення, де головним є не передати знання, а сформувати звичку мислити, пластично змінювати типи мислення, розширювати свій інструментарій.

Іншим результатом відгуку на виклик часу став сучасний концепт безперервної освіти, що відобразилося як на соціальному інституті освіти, так і на окремих людях. Наприклад, сьогодні одним з трендів цивілізованого світу є hustle культура, яка є формою екстремального трудоголізму та неможливості зупинитися у трендовому саморозвитку, установкою на максимально ефективне використання свого часу, пізнання нового, бачення та використання ресурсів для того, щоб стати кращою версією самого себе. Парадоксальною відповіддю на це є рух за скорочення трудового тижня до чотирьох днів (але решту часу знов потрібно витратити на «ус-

відомлене щастя», розвиток soft skills та самовдосконалення). Проте така освіта переважно є позауніверситетською. Виникає багато незалежних освітніх платформ та систем з різними курсами.

Відповідями ж традиційної системи освіти на подібний контекст є, з одного боку, перегляд «ідеї університету», як її визначали В. фон Гумбольдт, Дж. Г. Ньюмен, Дж. С. Мілль, Г.-Г. Гадамер, Х. Ортега-і-Гассет, К. Ясперс та ін., самоорганізація, поширення нових гнучких траєкторій навчання за системою Liberal Arts, розвиток та зміни моделей університетів. З іншого боку, дедалі голосніше звучать ідеї «смерті університету», його перебування в кризі та руїнах (Р. Банетт, З. Бауман, Б. Рідінгс та ін.). Особливе занепокоєння дослідників, які розглядають проблему університету з метапозиції (хоча мають і власний досвід причетності та погляду зсередини), викликає його уніфікація, гонитва за рейтингами. Такі точки зору є одночасно відображеннями кодів інформаційного та індустріального суспільств, майбутнього і минулого. Обидві позиції свідчать про кризу університетів, але розглядають шляхи та бачення результатів виходу з неї більш або менш оптимістично.

Протоуніверситетська, рання та зріла університетські місії часто-густо мали на меті формування еліт та пошук тих, хто може підтримувати співпрацю між державою та елітою, виховання інтелігенції. Сьогодні ще одним контекстом кризи університету стала зміна розуміння еліт і сприйняття масовізації вищої освіти. Цікаво, що активний процес перетворення університетів за масовою моделлю відбувався саме за часів формування постіндустріального суспільства, коли кількість «білих комірців» перевищила кількість «синіх». У розумінні Д. Белла, творчою елітою майбутнього є вчені та адміністрація, а наукові співробітники та інженери становлять середній клас, пролетаріатом же розумової праці є асистенти, молодші співробітники, лаборанти. Цю ідею сьогодні продовжують університети, які працюють за елітарною моделлю та моделлю світового класу. Паралельно відбувається інше оновлення моделей університету, а саме – мережеве та віртуальне, які працюють офлайн і онлайн. Так, низка відомих університетів світу сьогодні мають інтегровані курси у проєкті гри Second Life.

Водночас перебудовується «невидима» частина навчання, яку Е. Тоффлер характеризував як «прихований» курс, що прохо-

дили здобувачі в організованій на фабричний зразок системі освіти, яка у «відкритому курсі навчання» формувала навички читання й письма, основи різних предметів. Проте під ним був головний – невидимий, або «прихований курс навчання», який складався з трьох курсів: «пунктуальності, вміння підкорятися й уміння виконувати механічну, одноманітну працю» [3, с. 35–36]. Таким чином формувалась слухняна і керована соціальна маса, яка вбудовувалась у відповідні матриці. Так, про вплив суспільства та його структури на те, як люди мислять та застосовують знання, писали М. Мід, Г. Бейтсон, З. Бауман та ін. Саме «вторинне навчання» є тим прихованим процесом, під час якого здобувачі отримують звичку пошуку прихованого контексту, відрізняти головне від другорядного, логіку і послідовність операцій мислення тощо. Цей прихований процес створює канву і підґрунтя для навчання предметного типу. Проте такий процес створення структури мислення дієвий лише за умови, що індустр-реальність потребує саме таких навичок і що вона не зміниться протягом найближчого часу. А плинні часи інформаційного суспільства потребують «третинного» навчання навичкам постійних змін, що З. Бауман легітимізує та виводить з поля не норми [4, с. 156–157].

Цікаво, що приховану функцію вторинного навчання визначні філософи минулого також вбачали на межі вторинного і третинного навчання. Це відзначав Дж. С. Мілль, оголошуючи, що у суспільстві існувала певна згода щодо того, чим не є університет, а саме – що він не є місцем професійного виховання: «Університети призначені не для того, щоб навчати знанням, потрібним людям для певного спеціального способу здобуття засобів для існування. Мета їх не в тому, щоб підготувати майстерних юристів, медиків чи інженерів, а щоб приготувати здібних і освічених людей» [5, с. 6]. Британський філософ підкреслював, що людина може бути компетентним фахівцем, але лише освіта може зробити людину філософом, здатним розуміти принципи, а не просто наповнювати пам'ять.

Тобто вторинне навчання можна порівняти з простором між первинним і третинним. Той його край, що ближче до суми знань, створюється навичками бачити і триматися чіткої структури суспі-

льно-соціального контексту, відповідно, вирівнюючи власну траєкторію руху. Інша межа має дотик до пластичності та свободи рухатися в хаосі, кожного разу по-новому прокладаючи маршрут за певним алгоритмом дій у системі плюралізму та множинності істини. Третинне навчання (якщо це можна продовжувати називати навчанням) починається у просторі, в якому мережа контексту пізнається з позиції незнання та цінності помилки, фалібілізму, як зобов'язання помилятися, фальсифікаціонізму. Проте можливість помилятися може зникнути у шпарині між плюралізмом та поціновуванням безоціночних суджень. Мережеве суспільство створює умови для перетворення університетів на простір, в якому на засадах самоорганізації можна за власною траєкторією освіти досліджувати себе, світ та Всесвіт, в якому можна і треба помилятися. Університет стає лабораторією людських суспільно-особистісних нанотехнологій, в якій кожний індивід, який виходить з її стін, знаючи власну унікальність, має бути готовим набути таку форму мислення та функцію, якої потребує той соціальний вузол, в який він потрапляє. Саме така зміна бачення та метафор Університету дає можливість розглядати його феномен у сучасному світі з позиції темної філософії, про що йтиметься далі.

Продовжуючи розгляд прихованого курсу навчання та його залежності від особливостей часу та суспільства, варто зупинитися на актуальному русі уніфікації вищої освіти, яка відбувається у межах «Болонського процесу», якого змушені дотримуватися університети Європи, потрапивши у кризове становище. Так, наприкінці 2020 р. було прийнято Римське комюніке, яке визначає індикатори та вектори розвитку Європейського простору вищої освіти до 2030 р., головним меседжем якої став заклик прийняти виклик, створити нові можливості та скасувати відмінності. Сьогодні 48 країн з різними культурами та академічними традиціями вже двадцять років будують спільний простір з однаковими структурними реформами, спільними інструментами та цінностями свободи вираження поглядів, автономії установ, незалежності студентських спілок, академічної свободи та вільного пересування здобувачів та викладачів [6].

Красномовним є символ, який мав надати «філософської» форми Конференції, – нескінчений пошук нескінченного. Ним став

образ «третього раю», створений Мікеланджело Пістолетто у стилі «Arte Povera», тобто «бідного мистецтва». Основною ідеєю образного символу є народження нових сфер для діалогу, коли бічні кола, які є символами інакшості, індивідуального досвіду, при зустрічі утворюють більше коло – простір для обміну, творчого синтезу та єдності, новий шлях, динаміку, рух, який замикається на собі, але може нескінченно відстежуватися при постійному відтворенні [7]. Але тут можна побачити і прихований сенс: традиційно визнана освіта стає дедалі дорожчою, тривалішою, так само, як і твори мистецтва, втратила довіру, тому вона, змушена звертатися до тих ресурсів, які у неї є, як це було з «Arte Povera».

Проте можливо, що це не зовсім гомогенізація, а процес, під час якого система освіти сьогодні набуває власний «гайдлайн»? Це схоже на прописаний стиль, який має бути впізнаваним людьми, тобто який транслює свою філософію. Для швидкості і зручності користувачів використовуються звична добре розроблена основа, для якої можна розробляти власні індивідуальні застосунки. Вони роблять швидко адаптивними попередні навички, відкриваючи можливості для надшвидкого отримання нових. Розроблені компетентності є тими модулями, які можна «скачати» в університеті, аби змінити власну програму відповідно до запитів часу. Йдеться про зміну акценту з розуму, історій, комунікації на мислення, швидкість генерування та передавання інформації. Відповідно університети сьогодні мають перетворитися на місце, в якому розвивається креативність, гнучкість мислення та здатність співпрацювати з різними спеціалістами в умовах невизначеності.

Тобто сьогодні потрібен не пошук моделі університету, а створення моделі моделей. У світі зайнятості, який потребує постійного оновлення навичок, створення нових знань та технологій, потрібні швидкі і гнучкі курси, сертифікатні програми. Альтернативою звичній системі вищої освіти стало поширення інших, зокрема безкоштовних, поза університетських систем освіти та акредитації. Наприклад, Венеціанський процес, Khan Academy, Ізраїльський University of the People, університет «Ecole 42», доступ до освітніх платформ Coursera, edX, Udemy, SkillShare, Kadenze, DataCamp, Canvas Network, EduOpen, OpenLearn, Prometheus та ін.

Тому сьогодні ще більш актуальними залишаються означені Б. Рідінгсом напередодні ХХІ ст. трансформації інституціональної функції університетів, пов'язані з розмиванням їх соціальної ролі [8, с. 11]. Про трансформації суспільства, місця університетів у ньому і зміни їхніх структур писав і З. Бауман, який у Болонській «Великій хартії європейських університетів» вбачав відображення відчуття кризи та втрати свого колись такого важливого місця у суспільстві.

Однією зі спроб утримати внутрішню основу даного соціального інституту є Бухарестська декларація етичних цінностей і принципів вищої освіти в Європі та чисельні рухи та організації, які поширюють ідею дотримання академічної доброчесності. Подібні етичні кодекси є своєрідною імунною системою вищої освіти, яка мобілізується для захисту організму, що є дуже важливою функцією, без якої чужі ідеї та цінності знищать саму систему. Проте, послуговуючись медичними метафорами, відзначимо, що існують також алергії та аутоімунні захворювання, які можуть не дати університетам адаптуватися у світі, що змінюється. Зміна значення гуманітарних наук та майже повне зникнення філософії з багатьох освітніх програм, провідна роль адміністрування, а не викладання та дослідження, так посилили імунну відповідь університету, що цінності та етичні кодекси сьогодні стали набувати функцію керування страхом. Те, що мало створити етичне поле довіри для розвитку творчості, гри та пластичності, покликало до життя тривогу невідповідності. Тому сьогодні так важливо шукати виключення, зародження та випробовування нового коду освіти та університету.

Одним з таких сценаріїв є поширення системи навчання Liberal Arts and Sciences, яка сьогодні зі Сполучених Штатів Америки отримала поширення в Європі та світі. Базовими принципами такої освіти є міждисциплінарність та максимальна свобода вибору у здобувачів, які можуть знайомитися з усіма напрямками та предметами в університеті. Вони можуть змінювати обраний при вступі профіль, модерувати свій мажор і мінож, обирати курси серед представлених дисциплін за вибором. Така різноспрямованість дає можливість краще адаптуватися в майбутній роботі, яка часто може бути не за спеціальністю, що отримували здобувачі. Необхідність вивчити різні науки, гуманітарні предмети та прочитати тексти, які

є кодом культури, стислість курсів, вчать критично мислити, максимально швидко занурюватися у сутність дисципліни, працювати в режимі міждисциплінарності та розв'язувати різні задачі, що є необхідними навичками в інформаційному світі. Такий принцип навчання дає досвід впевненості, що людина і в майбутньому може займатися широким колом справ, експериментувати з власною кар'єрою, розвиватися і випробовувати нове.

Саме таке завдання актуалізувала перед університетами постіндустріальна реальність, від чого залежатиме не лише успіх виходу з кризи, а й виживання людства. Вони знов мають задовольнити потребу в людях з певними властивостями, а саме – здатних до творчості в умовах різноманітності та адекватної реакції на плинність та зростаючу кількість нових викликів. Тому в інформаційному суспільстві формування нової парадигми освіти стає таким важливим, тому виникає новий альянс між інтелектуалами і підприємцями, які сьогодні активно включаються у якості стейкхолдерів у реформування університетів. Проте, з цього матиме користь не лише майбутня виробнича система, яка потребує дедалі більш індивідуалізованих, креативно налаштованих працівників, а й здобувачі, які отримують новітні засоби для формування власного складного і непересічного само-образу особистості, відповідно до своєї унікальності. Так, розуміння власної автентичності та виявлення творчості стає бажаними і соціально та економічно санкціонованими.

Сьогодні ж ми можемо говорити у стилі темної філософії про появу освіти без навчання, що є дещо неоднозначною алюзією на «екологію без природи» Т. Мортон. Освіта без навчання є простором, в якому відбувається звільнення потужного, неосяжного і неприборканого пізнання з обмежень структурованого навчання. Поступово освіта втрачала початок пізнання – здивування, перетворюючись на систему, де здійснюється навчання як активний двосторонній міжгенераційний процес передавання знань і засвоєння правильно інтерпретованої інформації. Здобувачі освіти отримували затверджені карти руху їхніх думок та алгоритмів дій. Сьогодні вони мають отримувати досвід прокладання власних нових маршрутів в інформаційному хаосі, щоб, пов'язуючи між собою елемен-

ти певним чином, перетворити його на зрозумілу собі та іншим структуру. Це можна порівняти з навчанням штучного інтелекту. Показово, що філософські рефлексії цього феномена поєднуються з опрацюванням результатів дослідження свідомості. Та чи така дотичність не покличе до життя пост-антропоцентричне навчання, коли не буде особливої різниці, до якої саме нейронної мережі (комп'ютерної, людської, тваринної) застосовувати ті чи інші принципи пізнання. У такій системі здобувачі, викладачі, економічні фактори, інші об'єкти, стають лише акторами освітньої мережі.

Освіта без навчання, як і темна екологія, є спробою поновому «зачаклувати» світ, щоб кожен міг повернутися в часи винахідництва, відкриттів та досліджень. Проте, якщо дотримуватися далі подібної логіки, то в освіті має зникнути і зовнішній принцип та єдині критерії, що є протилежним до того, що відбувається сьогодні у світовому масштабі. Ризикованою умовою для оновлення внутрішніх принципів самоорганізації освіти без навчання може бути відмова від розгляду освіти як того, що підтримує західну цивілізацію. Подібне відокремлення може відповідати викликам інформаційного суспільства, але й може мати непередбачувані наслідки у сучасному світі.

Отже, серед чинників, які спричинили глибоку кризу освітньої системи, слід виокремити як зовнішні чинники, так і внутрішні. І пріоритет належить саме зовнішнім: передусім, це становлення інформаційного суспільства, доступність інформації в мережі Інтернет, роботизація і скорочення ринку праці, переформування попиту на спеціалістів тощо. Світ, який ще донедавна був SPSC (стабільний, передбачуваний, простий, однозначний), а сьогодні став ускладненим і незрозумілим VUCA (нестабільний, невизначений, складний і неоднозначний), в якому померли менеджмент, маркетинг та стратегії, вимагає від університетів, так само, як і від їх випускників, високої адаптивності, отриманої завдяки вторинному і третинному навчанню. До того ж, сучасна доба демонструє таку зміну культурної парадигми, яку позначають як перехід до Постмодерну, що характеризується відмовою від гранднаративів, лінійної логіки історичного розвитку, орієнтації на домінування загального над індивідуальним тощо. Зрештою, така зміна парадигми підриває сенс існування і призначення університетів,

які значною мірою були орієнтовані на логіку і вимоги доби Модерну. У такому світі реакцією університетів на кризу є як спроба посилити минулі стратегії розвитку та цінності, так і орієнтованість на нові можливості. Тому університети, з одного боку, посилюють уніфікацію систем навчання, адміністрування та рейтингування, а з іншого – змінюють свою парадигму, основною ідеєю якої є зв'язок та комунікація між творчими дослідницькими елементами системи, які зберігають свою автономію, свободу та єдність дослідження та викладання, спільного відкриття нового, формуючи у випускників пластичне, креативне, незалежне мислення, здатне до саморозвитку та удосконалення. Звідси стає зрозумілою безплідність пошуків нової моделі Університету, оскільки сам концепт моделі є породженням ментальності попередньої доби. Натомість постає проблема створення такої форми навчання, яка давала б можливість широко варіювати предмет навчання, перетворивши університет на модель моделей. Це може бути «освіта без навчання» або з навчанням «з відкритим доступом», приреченим на те, щоб завжди залишатися відкритим, що стане предметом наступних розвідок.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бек У. *Общество риска. На пути к другому модерну* / пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
2. Кастельс М., Хіманен П. *Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель* / пер. з англ. Київ : Ваклер, 2006. 231 с.
3. Тоффлер Е. *Третя хвиля* / пер. з англ. Київ : Всесвіт, 2000. 480 с.
4. Бауман З. *Индивидуализированное общество* / пер. с англ. под ред. В. Иноземцева. Москва : Логос, 2005. 390 с.
5. Милль Дж. С. Речь об университетском воспитании. Юманс Э. *Новейшее образование: его истинные цели и требования* / пер. с англ. М. Антоновича. СПб. : Русская книжная торговля, 1867. С. 5–71.
6. EHEA Ministerial Conference 2020. URL: <https://ehea2020rome.it/pages/ehea2020?fbclid=IwAR3B3Y-GlgMVo588VH6aA9NFfiWLHERwnmjSwY8rGl5D-JwhbsdSqj69h8g>
7. Third paradise. *Creating new areas for dialogue*. URL: <https://ehea2020rome.it/pages/third-paradise>

8. Ридингс Б. *Університет в руїнах* / пер. с англ. А. Корбута. Москва : Изд. Дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. 304 с.

REFERENCES

Beck, Ulrich. (2000). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Moscow: Progress-Tradition. [In Russian].

Castells, Manuel & Himanen, Pekka. (2006). *The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model*. Kyiv: Wakler. [In Ukrainian].

Toffler, Alvin. (2000). *The Third Wave*. Kyiv: Vsesvit. [In Ukrainian].

Bauman, Zygmunt. (2005). *The Individualized Society*. Moscow: Logos. [In Russian].

Mill, John Stuart. (1867). Speech on University Education. *Newest education: Its True Goals and Requirements*. St. Petersburg: Russian book trade, 5-71. [In Russian].

EHEA Ministerial Conference 2020. Retrieved from <https://ehea2020rome.it/pages/ehea2020?fbclid=IwAR3B3Y-GlgMV0588VH6aA9NFfiWLHERwnmjSwY8rGl5D-JwhbsdSqnj69h8g>

Third paradise. Creating new areas for dialogue. Retrieved from <https://ehea2020rome.it/pages/third-paradise>

Readings, Bill. (2010). *The University in Ruins*. Moscow: Publishing house. House of State University – Higher School of Economics. [In Russian].

Vitalii Liakh

Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor (Philosophy), Head of the Department of History of Foreign Philosophy H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: vvlvv2012@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4683-0838>

Maryna Lukashenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph D.), Associate Professor Department of Theory, History of State and Law and Philosophy of Law Vasyl' Stus Do-

netsk National University; Vinnytsia, Ukraine; e-mail: marina.look@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5430-0808>

Alla Usyk

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: a.usyk@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4464-090X>

Postmodern education: a paradigm shift or a search for a new model?

Abstract

The context of the crisis of higher education caused by the transition of modern society to the Second Modern is analyzed in the article. It is emphasized that there is a change in kinds and types of work in the information society, so the education system is forced to adapt to a flexible employment system, it puts forward new requirements for universities and the qualifications of their graduates. Two approaches to overcoming the crisis are being formed in response to the crisis of higher education and the demand for time for the constant renewal of education systems. On one hand, in the context of anticipation of the "university death" or its "destruction", researchers reconsider the "idea of the university", focus on changing its mission, suggest new models, flexible trajectories for education and more. In particular, the adaptation processes in universities, their creative response to today's challenges, the emergence of extra-curricular educational services, platforms, courses and the development of the idea of continuing education, hustle culture, trend of soft skills and self-improvement. On the other hand, it is shown that despite the requirement of postmodernity, which is to find diversity, flexibility, creative solutions, there are parallel processes of unification of the educational system, ratings, that reflect the industrial society, with its purpose of forming a managed workforce. The functions of primary, secondary, and tertiary education in the universities' purposes are revealed in the article. The connection between tertiary education, the possibility of making mistakes and the role of fallibilism in modern education is traced. It turns the university into a laboratory of social and personal nanotechnologies, where the applicant learns his/her own uniqueness and in a process acquires plasticity of thinking and functions that are needed for future social nodes. In the article it was hypothesized that universities are moving towards education without regulated learning, when students gain experience of plastic thinking, creating their own new routes in the information chaos, to connect the elements in a certain way for understanding the struc-

ture. Learning is directed towards post-anthropocentrism, when it does not matter which network is learning, and universities become models of models.

Keywords: *university, education, training, industrial society, information society.*

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Білий О. В., Лях В. В.

РОДОВІД СУЧАСНОЇ ДЕРЖАВИ: УЯВА, НАСИЛЬСТВО, ІНСТИТУЦІЇ	3
---	---

Коваль В. О.

ДЕСТРУКТИВНИЙ ЗМІСТ РЕКЛАМИ: ОБРАЗИ ТА СИМВОЛИ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)	30
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Turenko Vitalii

ARISTOTELIAN UNDERSTANDING OF THE WOMEN`S (IN)PERFECTION	43
---	----

Труфанова А. О.

ВПЛИВ ГАЙДЕГГЕРА НА ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ КОНЦЕПТУ «МИСТЕЦТВО» ГАДАМЕРОМ	54
--	----

Косинська А. В.

СОЦІАЛЬНИЙ ПОРЯДОК МІСТА У ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕОРІЯХ: ВІД ГЕОРГА ЗІММЕЛЯ ДО МІШЕЛЯ ДЕ СЕРТО	77
--	----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Білий О. В.

ЗВОРОТНИЙ БІК РОМАНТИЗМУ: МИСТЕЦЬКІ СТРАТЕГІЇ І ПРИНЦИП РЕАЛЬНОСТІ	99
---	----

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

Жук-Яремчук Ю. В.

ГЕНЕЗИС ПОНЯТТЯ «ПРОСТІР» ТА ЙОГО ЗМІСТОВІ

ДЕФІНІЦІЇ 114

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Куриляк В.В.

ПРАКТИКИ ЗДОРОВОГО СПОСОБУ ЖИТТЯ

ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ В УКРАЇНІ 132

Куриляк І. І.

СПЕЦИФІКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЄФРЕМА СИРИНА

ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ОБРАЗІВ У ДАН. 7 166

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Лях В. В., Лукашенко М.В., Усик А. В.

ПОСТСУЧАСНА ОСВІТА:

ЗМІНА ПАРАДИГМИ ЧИ ПОШУК НОВОЇ МОДЕЛІ? 181

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті**. Подається двома мовами: українською й англійською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійською назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються двома мовами: українською й англійською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Керівництво для авторів».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

**ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»**

**Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409**

**Мультиверсум.
Філософський альманах**

ВИПУСК 1(173). Том 2.

Літературний редактор: *Л. Я. Ловкая*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 08.06.2021.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 11,98. Обл.-вид. арк. 10,21.

Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2021