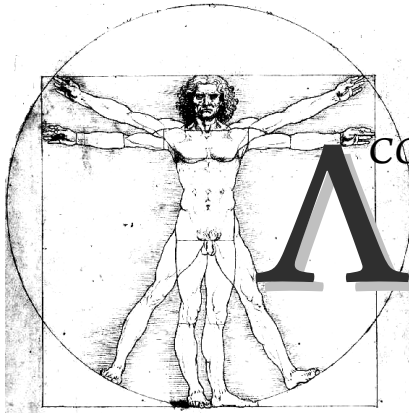


НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЗАХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР  
ІНСТИТУТ СОЦІОГУМАНІТАРНИХ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ

ISSN 2307 0463



СОЦІОГУМАНІТАРНІ ПРОБЛЕМИ  
**ЛЮДИНИ**

**Журнал**

**№ 9**

*Виходить 2 рази на рік  
Видається з січня 2005 року*

***Соціокультурні інститути:  
світовий досвід, український вимір***

***Людина в цивілізаційному просторі:  
контексти та орієнтири***

***Франкознавчі студії***

***Рецензії***

Інститут  
соціогуманітарних проблем людини  
2016

**Засновники:** Міністерство освіти і науки України,  
Національна академія наук України, Західний науковий центр  
Національної академії наук України і Міністерства освіти і науки України

---

### **Редакційна рада:**

**В. Андрущенко** – академік Національної академії педагогічних наук України, член-кореспондент Національної академії наук України  
**Ю. Бобало** – член-кореспондент Національної академії педагогічних наук України  
**А. Бокотей** – академік Національної академії мистецтв України  
**Б. Зіменковський** – член-кореспондент Національної академії медичних наук України  
**А. Конверський** – академік Національної академії наук України  
**В. Кремень** – академік Національної академії наук України, академік Національної академії педагогічних наук України  
**В. Козявкін** – член-кореспондент Національної академії медичних наук України  
**С. Максименко** – академік Національної академії педагогічних наук України  
**М. Михальченко** – член-кореспондент Національної академії наук України  
**З. Назарчук** – академік Національної академії наук України  
**О. Онищенко** – академік Національної академії наук України  
**С. Павлюк** – академік Національної академії наук України  
**Ю. Туниця** – академік Національної академії наук України

### **Редакційна колегія:**

А. Карась (заступник головного редактора), Н. Король (відповідальний секретар), О. Бабкіна, І. Бідзюра, І. Варзар, В. Васютинський, І. Вдовичин, С. Вовканич, Б. Гаврилишин, В. Глухман, В. Горбатенко, С. Давимука, В. Денисенко, Рудольф Дупкалу, Н. Жигайло, М. Кашуба, О. Квас, А. Колодний, Вавжинець Конарські, Марія Левіцка, І. Мельник, К. Островська, В. Петрушенко, А. Романюк, Н. Слободенюк, Т. Сосновський, О. Старіш, Т. Титаренко, В. Цвих, Р. Цяпало, Н. Черниш, О. Шаблій, Л. Шкляр

### **Editorial board**

A. Karas (Deputy Editor), N. Korol (Executive Secretary), O. Babkina, I. Bidzyura, I. Varzar, V. Vasyutynskii, I. Vdovychyn, S. Vovkanych, B. Havrylyshyn, V. Hluhman, V. Gorbatenko, S. Davymuka, V. Denysenko, Rudolf Dupkalu, N. Zhyhaylo, M. Kashuba, O. Kvas, A. Kolodnyy, Vavzhynets Konarski, Mary Lyevitska, I. Melnyk, K. Ostrovska, V. Petrushenko, A. Romaniuk, N. Slobodenyuk, T. Sosnovskyy, O. Starish, T. Tytarenko, V. Tsyv, R. Tsyapalo, N. Chernysh, O. Shabliy, L. Shklyar

**Головний редактор** – професор В. Мельник

**Свідоцтво про реєстрацію:** KB № 11107 від 28.02.08

Адреса редакції: вул. Матейка, 4, Львів 79007;

Тел.: +38(032) 261-07-22; E-mail: zncnan@mail.lviv.ua

Рекомендовано до друку виконкомом Ради Західного наукового центру НАН України та МОН України (Протокол № 5 від 23.12.2016 р.)

**Літературний редактор:** Н. Король

**Редактор (англійських анотацій):** О. Висоцька

**Комп'ютерний макет:** Н. Лобач, Н. Якимів

Опубліковані матеріали відображають погляд авторів,  
який може відрізнятися від позиції редколегії журналу

© Інститут соціогуманітарних проблем людини, 2016

## ЗМІСТ

### Соціокультурні інститути: світовий досвід, український вимір

|                                                                                                                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Мельник В.</b> Структура, тенденції та динаміка сучасної науки .....                                                                                                | 7  |
| <b>Колесник І.</b> Особливості новітніх релігій в Україні.....                                                                                                         | 34 |
| <b>Ліщинська О.</b> Соціокультурні вектори українського візуального мистецтва.....                                                                                     | 41 |
| <b>Сурмач О.</b> Музей як соціокультурний інститут: історичний досвід і українська практика .....                                                                      | 49 |
| <b>Поліщук М., Піньо І.</b> Аналіз методик та технік дослідження продуктивності патернів урядування в парламентських демократіях країн Центрально-Східної Європи ..... | 56 |
| <b>Мицько Р., Стеценко В.</b> Сучасне авангардне мистецтво та пародійні культи в Україні .....                                                                         | 62 |

### Людина в цивілізаційному просторі: контексти та орієнтири

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Власевич Т.</b> Феномен ідентичності людини в історії європейської філософсько-культурологічної думки .....      | 73  |
| <b>Олексенко Р.</b> Вплив комунікацій на ціннісні орієнтири особистості.....                                        | 88  |
| <b>Альчук М.</b> Правова культура особи : історія і сучасність. ....                                                | 96  |
| <b>Король Н.</b> Теоретичні засади трансформації європейської цивілізації: феномен панєвропеїзму .....              | 103 |
| <b>Дарморіз О.</b> Проблема формування української ментальності в українській філософії першої половини ХХ ст. .... | 110 |
| <b>Гнатищак Г.</b> Комунікативні спільноти в українському соціокультурному просторі кін. ХХ – поч. ХХІ ст. ....     | 119 |

### Франкознавчі студії

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Рижак Л.</b> Соціальний ідеал Івана Франка як проекція модерного суспільства ..... | 133 |
| <b>Кашуба М.</b> Європейський вимір творчості Івана Франка .....                      | 142 |
| <b>Стеценко В.</b> Внесок І.Франка в українське філософське релігієзнавство .....     | 154 |

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Кобрин М.</b> Погляди Івана Франка на релігію за часів його<br>головування в Русько-Українській радикальній партії..... | 164 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

#### **Рецензії**

|                                                                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Сінькевич О.</b> Данина шани й поваги. Рецензія на книгу<br>«На крилах пройдених доріг». – Львів :<br>ЛНУ імені Івана Франка, 2016. – 132 с. .... | 174 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## CONTENTS

### Socio-cultural institutions: world experience, Ukrainian dimension

|                                                                                                                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Volodymyr Melnyk.</b> Structure, dynamics and trends of modern science....                                                                                                             | 7  |
| <b>Igor Kolesnyk.</b> Features of new religious movements in Ukraine.....                                                                                                                 | 34 |
| <b>Olha Lishchyns'ka.</b> Sociocultural aspects of the Ukrainian visual art .....                                                                                                         | 41 |
| <b>Oksana Surmach.</b> The museum as a sociocultural institute .....                                                                                                                      | 49 |
| <b>Mykola Polishchuk, Igor Pinyo.</b> Analysis techniques and technology<br>research performance pattern of government in parliamentary<br>democracies of Central and Eastern Europe..... | 56 |
| <b>Roksolana Myts'ko, Valeriy Stetsenko.</b> Modern avant-garde art<br>and parody cult in Ukraine.....                                                                                    | 62 |

### Human in cultural space: context and guidelines

|                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Tetiana Vlashevych.</b> The phenomenon of human identity in the history of<br>European philosophical and cultural thought..... | 73  |
| <b>Roman Oleksenko.</b> Impact of communications on values personality.....                                                       | 88  |
| <b>Maria Alchuk.</b> Legal culture of person: past and present.....                                                               | 96  |
| <b>Natalya Korol'.</b> Paneuropeism as an element of tread in the system of<br>development of European civilization .....         | 103 |
| <b>Oksana Darmoriz.</b> The problem of national mentality<br>in Ukrainian philosophy in the first half of XX century .....        | 109 |
| <b>Galina Hnatyschak.</b> Ukrainian transaction community<br>in socio-cultural space context in XX – early XXI century .....      | 119 |

### Ivan Franko studies

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Liudmyla Ryzhak.</b> Ivan Franko Social ideal as project of modern society..                  | 133 |
| <b>Maria Kashuba.</b> The European view in Ivan Franko's creation.....                           | 142 |
| <b>Valeriy Stetsenko.</b> Religious and theological ideas<br>in philosophizing Ivan Franko ..... | 154 |

---

|                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Mykhajlo Kobryn.</b> Views on religion Ivan Franko, during<br>his presidency of the Ruthenian-Ukrainian radical party ..... | 164 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### Reviews

|                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Sinkevych A.</b> Tribute honor and respect. Review of the book<br>«On the wings traveled roads». Lviv : Ivan Franko<br>national university of Lviv, 2016..... | 174 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## СОЦІОКУЛЬТУРНІ ІНСТИТУТИ: СВІТОВИЙ ДОСВІД, УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР

001.891(477)“20”

**Володимир Мельник**

### СТРУКТУРА, ТЕНДЕНЦІЇ ТА ДИНАМІКА СУЧАСНОЇ НАУКИ

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська 1, м. Львів, 79000, Україна  
kafedra\_kultury@ukr.net

*Здійснено аналіз особливостей розвитку сучасної науки. Розглянуто тенденції теоретизації науки, поширення загальнонаукових методологічних підходів та нелінійний характер сучасного наукового пізнання. Експлікуються в структурі науки критерії та відмінності фундаментальні та прикладні дослідження. З'ясовуються їх змістовні особливості та взаємозв'язки. Встановлено фундаментальні та прикладні рівні дослідження в технікознавстві, його зв'язки та обумовленості з природничими та соціогуманітарними науками.*

*Ключові слова: наука, фундаментальна наука, прикладна наука, наукове пізнання, технікознавство.*

Зміцнення взаємозв'язків науки та виробництва передбачає безперервне вдосконалення наукової діяльності, вирішення багатьох важливих і кардинальних завдань її розвитку. Передусім потрібно забезпечити пропорційність розвитку елементів науки як цілісного утворення, розгортання структур науки, щоби приріст, розширення знань про природу і суспільство органічно поєднувалися (пов'язувалися) з їхнім практичним використанням. Також важливо виконувати фундаментальні дослідження, які у взаємозв'язку з прикладними сприятимуть створенню високоефективної техніки та технології суспільного виробництва. На особливу увагу заслуговують ті дослідження, першочергове завдання яких – розвиток наукової картини світу, розширення горизонтів розуміння саморозвитку природної та соціальної дійсності. Набуті знання зазвичай далекі від утилітарних запитів суспільства, вони становлять наробок на майбутнє. Результати фундаментальних наук визначально впливають на формування світогляду всієї епохи. Крім того, вони сприяють експлікації та ґенезі основних понять філософського мислення. Щодо прикладних досліджень, то вони у світоглядно-методологічному вимірі встановлюють критерій предметно-перетворювальних можливостей суспільства, того чи іншого етапу його розвитку.

На перший погляд, відмінність між фундаментальними та прикладними науками очевидна, і її визначити порівняно легко. Якщо фундаментальні або пошукові дослідження орієнтовані на з'ясування глибинних, універсальних

взаємозв'язків (законів) природної та соціальної дійсності, то прикладні дослідження насамперед покликані з'ясувати способи опредметнення наукового знання, запропонувати моделі, своєрідну технологію використання здобутих знань в інтересах суспільства. Якщо для перших панівним є пізнавальний інтерес, то для других – практично-утилітарне спрямування наукового пошуку на опредметнення наукового знання в техніко-технологічних структурах та ефектах. Очевидно, що ґносеологічний критерій доцільно використовувати як один із системи критеріїв розмежування фундаментальних і прикладних досліджень. Однак у жодному випадку не варто його абсолютизувати, оскільки тоді фундаментальні дослідження визначають як теоретичні, на відміну від прикладних, які лише описують раціональні способи виготовлення та методики використання сконструйованих технічних систем.

У такому випадку фундаментальні науки набувають позапрактичну абстрактність чистоти, а прикладні – означень нормативних знань та описів практичного характеру. Результати фундаментальних досліджень можна використовувати як практично-прикладний інструментарій для іншого фундаментального пошуку. Часто у процесі прикладних і технічних досліджень отримують знання, яке має фундаментальний характер.

Водночас є чимало науково-дослідницьких проблем, розв'язання яких передбачає органічний і тісний взаємозв'язок фундаментальних та прикладних досліджень. Зазначимо, що роль фундаментальних результатів важлива у процесі визначення проблем та їхнього вирішення у прикладних науках, а також не менш вагоме значення мають прикладні дослідження (а часто і технічні) для проведення пошукових досліджень й отримання результатів фундаментального значення та характеру. Наголосимо, що змістовне наповнення і сутнісна відмінність фундаментальних та прикладних досліджень і наук має складний, динамічний характер.

Глобалізаційні процеси в науці ще більше ускладнюють вирішення цієї проблеми. Йдеться про те, що «прикладнізація» фундаментальних наук, наростаюча комерціалізація науки загалом призводять до ілюзії зникнення різниці між фундаментальними та прикладними дослідженнями. Подальше ігнорування, применшення ролі фундаментальних наук, особливо небезпечне в світоглядному плані. Фундаментальні знання виступають концептуально-методологічними засадами науково обґрунтованої гуманітарної парадигми реалізації нагального завдання – побудови етики виживання людства як такого.

Із багатьох висловлювань про фундаментальні науки та їхню роль у цивілізаційному поступі приведемо висловлювання В. Вайскопфа: «Наука не може розвиватися, якщо вона не переслідує цілей чистого знання і проникнення в закони природи. Вона не буде існувати якщо її не використовувати широко і мудро для блага людства, а не в якості знаряддя панування однієї групи над іншою. Існування людей залежить від допитливості і співстраждання. Допитливість без співстраждання антилюдяне, співстраждання без допитливості безплідне» [3, с. 265]. Антропоекологічна криза потребує нагального концептуального свого вирішення, в іншому разі цивілізація незворотно рухатиметься в низхідному векторі розвитку.

Пошук оптимальної моделі взаємовідносин фундаментальних і прикладних досліджень визначається на нашу думку характером суспільної реальності в



якій ми живемо. Сучасна соціальна реальність характеризується крайньою нестабільністю, біфуркаційним, імовірнісним характером соціодинаміки. Все це позначається на характері взаємовідносин фундаментальних наук і технологій, аналіз яких вимагає нелінійного синергетичного підходу. Лінійний підхід, коли фундаментальні науки рахувались єдиним джерелом технологічних інновацій, а технологія є лише прикладним результатом наукового пошуку більшістю дослідників рахується якщо не вірним, то не універсальним. Особливо цей погляд утвердився з розвитком синергетики як новітньої методології.

Нелінійність наукового поступу із синергійного погляду проявляється, зокрема, багатоваріантності й альтернативності розвитку фундаментального і прикладного знання як нерівномірності і циклічності наукового прогресу реверсної динаміки наукового дискурсу. Діалектична взаємозумовленість і взаємозалежність фундаментальних і прикладних досліджень має як і вся наука загалом нелінійний характер, і спирається на такі синергетичні принципи: синергійності, комплексності, трансдисциплінарності, синхронічності, циклічності, наступності, цілісності, інерційності, самодобудови, діалектичної редукції, коеволюції. Однак вплив синергетичної парадигми на розвиток науки не варто абсолютизувати, особливо це стосується досліджень у сфері соціогуманітарних наук. У цьому аспекті показовою є позиція авторів монографії «Основи синергетики» – Н. Князевої та С. Курдюмова: Синергетика зовсім не є панацеєю, універсальним способом вирішення епістемологічних і когнітивно-психологічних проблем, вона є способом м'якого моделювання складних адаптивних систем, якими є *par excellence* системи індивідуального і колективного знання. Синергетичні моделі когнітивних систем дозволяють одержати елементи надійного знання про способи виходу з невизначене і відкрите майбутнє [12, с. 19].

Зазначимо, що науку загалом становлять суспільні, природничі, технічні, сільськогосподарські, медичні й інші сфери, виокремлення яких відбувається на підставі предмета, а також сфери дослідження. Водночас прийнята і диференціація наукових досліджень за їхнім цільовим призначенням, за функцією, яку вони виконують у суспільстві, тобто поділ на фундаментальні та прикладні. Питання про їхнє взаємовідношення, науковий і соціальний статус є предметом вивчення дослідників, водночас з'ясування сутності фундаментальних та прикладних досліджень має практичне значення. Від того залежать фінансування, планування, прогнозування наукової діяльності, управління нею, а також діяльність організацій і підрозділів, які виконують дослідження (наприклад, у межах галузевих або академічних установ). Прагматизація, комерціалізація фундаментальної науки в епоху глобалізації є реальним фактом ХХІ ст., що відображає жорсткі вимоги економічного розвитку постіндустріальної цивілізації. Окрім того, ця реальність відповідає принципу соціальної справедливості. Глобальне панування ринкової економіки ставить жорстку вимогу: вкладені в науку інвестиції повинні приносити йому реальну користь і підлягають контролю з боку влади.

Зокрема, потрібно врахувати: соціальна оцінка їхньої результативності серйозно залежить від типу виконаних досліджень. Саме тому нині, коли наука стала видом масової діяльності й усе більше зближується з виробництвом, зі суспільною практикою, потрібно визначитися в сутності та взаємозв'язку цих двох важливих напрямів і типів наукової діяльності.

У наукознавчій літературі цей взаємозв'язок зазвичай трактують як суто лінійний. Наголошуючи на соціальній зумовленості наукового пізнання такий підхід не враховує зворотного впливу соціокультурної реальності на процес і результат пізнання. В сучасній посткласичній парадигмі акцентують саме на зворотному процесі інтегрування науки і соціокультурної реальності. У цьому контексті цілком слушним є висновок В. Загороднюка, що «на зміну лінійній схемі безпосередньої детермінації пізнання практикою приходить комплексна схема, яка акцентує на цілій системі опосередкування процесу культурної зумовленості науки і аплікації наукового результату в практику» [9, 368]. Під аплікацією тут розуміється опредметнення знання в соціально-гуманістичному і світоглядному планах. Втілення і функціонування знання в соціокультурних умовах надає йому емерджентної якості, знання втрачає свій початковий кумулятивний характер. Отже, в межах посткласичної парадигми поняття фундаментальності в науці відображає багатовимірність горизонту людського буття і природи, їхню корелятивну взаємозумовленість, розкриває закономірності розвитку універсуму як синергійної цілісності природного і штучного людського й позалюдського.

Новий людиноцентризм у посткласичному його розумінні низка сучасних дослідників правомірно виводить з антропного принципу, згідно якого пізнаваний світ є неминуче людиномірним. Застосування антропного принципу в сильному варіанті (принцип співучасті Дж. Уіллера) дає змогу найфундаментальніші знання у сфері фізики, космології осмислити з погляду людиновимірності, визнання невід'ємної ролі спостерігача в квантовомеханічних дослідженнях, нелокальності і всеприсутності ментально-креативного начала в універсумі (ефект Подольського-Розена-Енштейна), міфологічності, метафоричності, антропоморфності означень тих чи інших понять у фізиці елементарних частин.

Тому з погляду антропності десуб'єктована фундаментальність у науці не є вже як суто абстрактно-десуб'єктизоване, «обездушене» знанням, а як синергійний процес встановлення корелятивного зв'язку пізнання глибинних закономірностей фізичних констант природи з інваріантами людської буттєвості. Це зв'язок, який визначає структуру та виміри сутності становлення об'єктивного світу і світу людської буттєвості як цілісного універсуму. Таке визначення дозволяє розширити ареал наук і досліджень, які можна віднести до фундаментальних, включаючи і соціогуманітарні.

Однак наголосимо, що зазначена корелятивна єдність у фундаментальному знанні природного й антропомірного як передумова бажаного стану екологічного майбутнього є лише потенцією, можливістю. Вона фатально термінально непередбачена антропним принципом, а виступає синергійним результатом вільного цивілізаційного вибору, є лише передумовою його втілення в людську практику і наукове пізнання зокрема.

Фундаментальність у науці пов'язують з одним із найстійкіших та найуніверсальніших зв'язків об'єктивного світу – відкриттям глибинних закономірностей природи, що визначають структуру та сутнісні виміри буттєвості світу як цілісності універсуму. Розроблення фундаментальних досліджень спрямовано не тільки на зовнішні цілі – світоглядні чи прикладні, а і на внутрішні запити і інтереси самої науки. Досягається це шляхом розробки узагальнюючих ідей, принципів і методів пізнання, спрямованих на досягнення глибинних засад буття

універсуму. Лише в цьому концепті можна стверджувати про чисту науку, спрямовану на задоволення пізнавальних запитів. На їхній підставі конструюються основні положення, моделі, пізнавальні матриці, які лежать в основі пізнання тих чи інших сфер дійсності.

Знання, здобуті у фундаментальних дослідженнях, стають елементами або методологічними принципами нових фундаментальних теорій, виконуючи методологічну функцію у процесі розроблення нових методів дослідження, розширення предметної сфери пізнання та філософських засад науки. Водночас такі знання мають світоглядне навантаження, оскільки, імплантуючись у науково-технічну парадигму світу, розширюють обрії розуміння природи світу та можливості людського пізнання як єдиного часово-просторового континууму. Воно виконує не тільки чисто пізнавальну, але і практичну конструюючу функцію. Проективно-конструююча функція фундаментальних досліджень полягає в тому, що вони безпосередньо не орієнтовані на поточні запити матеріального виробництва. Стратегічна мета фундаментальної науки полягає у випереджальному відображенні, передбаченні можливих майбутніх змін соціальних і природніх об'єктів, еволюції людини, які відповідатимуть майбутнім типам практичної діяльності. На підставі телеологічного принципу обґрунтованим розвитком синергетики сьогодняшня діяльність і пізнавальна зокрема, не тільки визначається минулим, а й може будуватись у майбутньому.

«Аналіз розвинутих установлених стадій еволюції, тобто структур-атракторів, дозволяє віднайти ті локальні області де процеси сьогодні протікають так, як вони будуть іти в цій структурі в майбутньому, а також в ті області, де процеси сьогодні протікають як у минулому» [12, с. 302]. За умови загрози антропоєкологічної катастрофи таке знання є доленосним, але ключ до майбутнього може бути дієвим лише для суб'єктів з креативним стилем мислення.

Саме тому фундаментальні й прикладні дослідження розділяють (розрізняють) під час вивчення структури й особливостей функціонування природознавства. Значно зрідка така дихотомія трапляється в суспільних науках і винятково зрідка – у технічних, сільськогосподарських, медичних та інших, хоча у подібній диференціації проявляються закономірності розвитку всіх галузей наукового знання. У процесі самовизначення кожної з них в окрему, автономну галузь наукового пізнання, з досягненням певного ступеня зрілості та порівняльної самостійності теоретичного рівня в них починають вирізнятися фундаментальні й прикладні аспекти досліджень. Очевидно, це ж стосується і наук технічних, сільськогосподарських, медичних та ін.

У найзагальнішому сенсі під фундаментальними дослідженнями зазвичай розуміють наукову діяльність, що приводить до відкриття нових законів, взаємозв'язків і явищ природи та суспільства. Для фундаментальних досліджень істинність знань про світ є найвищою панівною цінністю. Для прикладних досліджень найвища цінність – це технологічна ефективність добутого знання, яка не завжди співпадає з істинністю. Розширення, приріст наукових знань найчастіше постає у вигляді нових логічних висновків, принципів, понять, теорій, концепцій, гіпотез. Наукові розроблення, які використовують отримані фундаментальні знання у практичних цілях, вивчають шляхи, засоби, способи і форми його застосування для задоволення потреб суспільства, вважаються прикладними

дослідженнями. Їхніми результатами зазвичай є рекомендації, методи, проекти конструкцій, науково-технічні звіти, які містять конкретні розв'язання проблем, що виникають у сфері практики. На цій підставі виокремлюють і відповідні види наукових дисциплін, галузей знання.

Саме такий стан справ характеризує Г. Цехмістрова. На її думку, в загальнонауковому значенні диференціація на фундаментальні та прикладні дослідження, які вважаються основними формами наукової діяльності, полягає у такому: фундаментальні (теоретичні) наукові дослідження спрямовані на пошук принципово нових ідей, шляхів і методів пізнання та пояснення; їхнє розв'язання потребує глибокого аналізу розроблювальних систем наукового знання – теорій, законів, гіпотез, а також критичного вивчення пізнавальних можливостей, методів і засобів наукового пізнання, які використовує дослідник. Прикладні наукові дослідження – це такі наукові дослідження, коли вчений зазвичай вивчає уже сформульовані теоретичні проблеми; йому потрібно критично вивчити запропоновані рішення, емпірично перевірити визнані наукою закони, теорії, гіпотези. Здебільшого прикладні дослідження спрямовані на практичне використання сформульованих законів і теорій, пошуки методів практичного застосування наукових результатів [23, с. 25].

Наголосимо, що сьогодні, попри всю різноманітність наукових напрямів, посилену диференціацію науки, вона все повніше відкриває в собі тенденцію до взаємозумовлюючого, взаємозалежного, а часто і синхронного розвитку наукових дисциплін як складових частин науки загалом. Показовим є факт особливої уваги до розвитку теоретико-методологічних концептів у всіх галузях науки як способу саморефлексії стосовно механізмів приросту нового знання, способів його відображення, істинності та ін. У методологічній свідомості плюралістичний підхід дав змогу вирізнити, крім теорії як одиниці методологічного аналізу, інші прийоми та конструкти. Зокрема, обґрунтовується парадигма, концептуальна схема, дисциплінарна матриця, дослідницька програма, наукова сфера, дослідницька традиція. Іншого звучання набули проблеми об'єктивності й об'єктності, ролі суб'єкта в науковому пізнанні, співвідношення раціональних та ірраціональних чинників у розвитку науки, а також наукового, ненаукового, поза наукового знання тощо.

Визначити межі між фундаментальними та прикладними дисциплінами (дослідженнями) важко, оскільки потрібні достатньо жорсткі й однозначні критерії. Насправді розмежування наук, їхніх розділів, досліджень на фундаментальні та прикладні відбувається водночас за різними ознаками. З-поміж них: панівний характер знань, специфіка предметної галузі досліджень, цільова орієнтація науки, особливості її функціонування. Демаркація, розмежування фундаментальних і прикладних наук тільки за характером продукованих у них знань – не завжди прийнятна і зручна. На думку багатьох учених, прикладні дисципліни за такого підходу позбавляються свого специфічного предмета досліджень. Справжня відмінність полягає лише у ступені їхньої конкретності, а тому між фундаментальними та прикладними дослідженнями немає якісної відмінності, фундаментальні науки редукуються до прикладних. Очевидно, визначальна роль у розмежуванні цих наук належить характерові досліджень, які відбуваються у фундаментальних і прикладних науках.

Іноді розподіл наук на фундаментальні та прикладні виконують у контексті протиставлення «теоретичне – емпіричне». За такого підходу фундаментальні, теоретичні науки, на відміну від прикладних, орієнтуються на осягання сутності явищ, визначення єдності в багатоманітності, з'ясування змістовних особливостей загального, що є підґрунтям окремих відношень. Прикладні ж науки, орієнтовані на їхнє дослідження, розширюють і уточнюють предмет фундаментальних наук. Розвиток системи теоретичного знання можна подати як сходження від абстрактного (фіксація окремого або окремих відношень, взятих нарізно) до конкретного (розкриття сутності явища). Вивчаючи один і той самий фрагмент реальності з позицій своїх цільових установок, фундаментальні й прикладні науки відрізняються тим, що для перших характерне глибше проникнення у сутність досліджуваного об'єкта. Наголосимо: фундаментальні науки використовують абстракції вищого порядку, оскільки тримають курс на розкриття сутності явищ глибшого, універсального характеру. Очевидно, застосування результатів фундаментального пошуку на практиці передбачає певне «заземлення» абстрактної теорії, приведення її у відповідність до конкретної пізнавальної ситуації у сфері прикладного дослідження.

Певні підстави для ототожнення фундаментального знання з теоретичним існують, адже саме теорія є основою практичного застосування (прикладання) знання. Попри те, що в багатьох випадках назване ототожнення не просто має місце, а й доцільне з позицій практичного застосування результатів фундаментального пошуку, – загалом це різні види знання.

Зазначимо з того, що фундаментальним може бути й емпіричне знання. Для прикладу наведемо фундаментальні константи у фізиці, астрономії, хімії, емпіричні закони. Фундаментальне (у цьому розумінні) емпіричне знання і теорія становлять разом фундаментальну науку – фізику, хімію тощо. Певні види фундаментального знання простежуються на рівні фактів або явищ. Наприклад, фотографія зворотного боку Місяця або відкритий новий вид елементарних частинок, ізотопів, мікроорганізмів, комах, рослин – фундаментальне наукове знання емпіричного, споглядального чи експериментального характеру. Однак таке нове наукове знання – не на рівні закону або теорії, до того ж воно може бути отримане без використання будь-яких теорій, а випадково, під час наукового пошуку – в іншому напрямі, як це було з відкриттям рентгенівських променів, а також багатьох видів тварин, рослин і мікроорганізмів. Про тотожність емпіричного та істинного, суцього в буддійській філософії О. Розенберг зазначав: «Безатрибутивна абсолютна сутність... розгорнута і проявлена в образах емпіричного буття (сансара) у вигляді істот і їх світів, абсолютне ж як таке, в тому вигляді, яким воно має суть незалежно від його розгорнення, називається «нірваною». Таким чином в емпіричному ми зустрічаємося з тим же абсолютним, тільки в іншій формі, і отже, – «сансара» і «нірвана» одне і теж» [18, с. 250-251]. Викладене зовсім не означає про зникнення різниці між фундаментальними і чисто прикладними дослідженнями. Вони є відмінними як по цілям, так і цінностям. В цьому сенсі можна привести чимало прикладів з різних сфер людської життєдіяльності. Наочним прикладом є медицина, зокрема кардіологія, в процесі операції на серці лікар-кардіолог член-кореспондент МАЕН А. Гончаренко статистично виявив, що окремі органи, зокрема серце виявля-



ють відносну самостійність в своїй когнітивній поведінці в рамках організму як цілісності. Особливо доцільну розумність спеціалісти кардіологи виявляють в роботі серця. А. Гончаренко в процесі емпіричних спостережень робить фундаментальний висновок, що традиційні уявлення про серце як гідравлічний насос гальмують медичну теорію і практику, яка зіштовхується з непояснюваними фактами. Автор слушно ставить питання про механізм, що забезпечує неймовірно точну селекцію окремих клітин крові і їх адресний перерозподіл по своїм представництвам? Його пошуки привели до неочікуваного відкриття: управління потоками крові, їх селекцію і напрямом в певні органи і частини тіла здійснює саме серце без втручання нервової системи [5, с. 182]. В кінцевому рахунку це відкриття може внести істотні корективи в біологічну теорію людини. Але при цьому є цілком очевидним, що біологія залишається фундаментальною дисципліною, а медичні технології є прикладними, технологічними. Водночас прикладні дослідження містять не лише практичну, а й теоретичну складову, мета якої – розробка конкретних способів отримання нової технології, техніки, матеріалів, конструкцій та ін.

Розглянемо цільовий характер фундаментальних і прикладних робіт. Ці види наукового дослідження мають різні цілі: фундаментальне – пізнавальні, а прикладне – практичні. Саме тому вважаємо, що рельєфніше фундаментальні й прикладні науки (дослідження) можна розмежувати, аналізуючи співвідношення «теоретичне – практичне». Поділ наук на підставі цієї антитези ґрунтується на розмежуванні практичного, предметно-перетворювального і теоретико-пізнавального відношення людини до дійсності. Практичне й теоретичне варто розглядати як ступені будь-якої людської діяльності (їх особливості, характер взаємозв'язків ми вже аналізували). Перебуваючи у діалектично суперечливій єдності, що досягається через посередництво певних форм зв'язку, втілюючи протилежні сторони діяльності людей і типи відношення до дійсності, теоретичне і практичне насамперед ніколи не стануть звідними.

Констатуючи відому протилежність теоретико-пізнавального та перетворювального відношення до дійсності, наголосимо ще раз на залежності «чистого», необтяженого утилітарною орієнтованістю дослідження природи від практичних інтересів суспільства. У процесі наукового пізнання об'єктивна реальність постає предметно – засвідчують ті об'єктивні закономірності, які суспільство може досягнути – пізнати й перетворити. Тобто пізнавальне відношення охоплює той і такий фрагмент реальності, який актуально пізнаваний і потенційно може бути предметно-практично освоєний. Тому, будучи діалектично протилежними, пізнавальне та перетворювальне як специфічно своєрідні способи відношення людини до дійсності, перебувають у тісному зв'язку і зумовлюють одне одного. Таке розуміння теорії та практики, на наш погляд, є продуктивним методологічним підґрунтям для з'ясування особливостей фундаментальних і прикладних досліджень.

У процесі фундаментального дослідження (під час підготовки та завершення) можуть виявитися його предметно-практичні виміри. Аналогічно, практичне впровадження прикладного знання нерідко приводить до фундаментальних відкриттів, і яскравий приклад цього – космічні дослідження, які здійснюються на довготривалих орбітальних станціях. Під час спостережень за поверхнею

Землі, які мають народногосподарську орієнтацію, були отримані фундаментальні знання у сфері космічного землезнавства, метеорології, геології тощо. Завдяки розвитку прикладних наук сільськогосподарського профілю зроблено фундаментальні відкриття у галузі фотосинтезу, виявлення азоту бобовими рослинами і т.п.

Безперечно, у фундаментальних дослідженнях отримують істотно більше фундаментального знання, ніж у процесі здійснення прикладних робіт. Сама стратегія наукового пошуку, система вихідних установок також впливають на його результати. Однак цільова орієнтація не висуває принципово суттєвих перешкод для одержання того чи іншого виду знань.

Прикладні дослідження орієнтовані на реалізацію певних цілей, які висуваються суспільно-історичною практикою, і на такій основі можна виокремити ще один критерій розмежування фундаментальних та прикладних наук. Йдеться про те, що у фундаментальних науках обов'язковою умовою досягнення істини є повне елімінування суб'єктивного моменту зі змісту отриманого знання. Натомість у прикладних розробках суб'єктивному чиннику належить панівна, визначальна роль, а знання законів об'єктивного світу посідає друге місце. Саме у цьому полягає ще одна відмінність фундаментальних і прикладних наук.

Фундаментальні науки намагаються максимально елімінувати зі своїх теоретичних конструктів суб'єктивний чинник – це необхідна умова їх об'єктивності. Прикладні науки ґрунтуються на здобутках фундаментальних досліджень для реалізації суб'єктивно визначених цілей і конструювання засобів їхнього досягнення. У контексті такої акцептації уточнимо: погоджуючись із жорсткою демаркацією об'єкта і суб'єкта, об'єктивного та суб'єктивного у пізнавальному процесі, їхня інтегрованість досягає такого ступеня, коли можна стверджувати – не лише суб'єкт може бути частиною об'єкта, а й об'єкт – частиною суб'єкта. Постнекласичний тип науки, наукової раціональності враховує співвіднесення отримуваних знань про об'єкт не лише з особливостями засобів та операцій діяльності, а й з її ціннісно-цільовими установками.

У цьому контексті показовою є характеристика науки дана Б. Латуру. Він проводить різницю між наукою і дослідженнями, акцентуючи увагу на переході від культури науки до культури дослідження – йдеться про те, що наука – це визначеність, а дослідження – невизначеність, дослідження тепле, путане, ризиковане. Наука породжує об'єктивність, зі всіх сил уникаючи ідеології, пристрастей і емоцій; дослідження харчується всім цим, щоб наблизитись до пізнавальних об'єктів [14, с. 368]. Зіставлення автором двох культур пізнання охоплюють роль контексту, пізнавальних засобів, а також ціннісно-цільових установок, які в кінцевому рахунку впливають і на сам результат дослідження.

За цих обставин опредметнення наукового знання, його впровадження в практику має нелінійний характер. Його спрямованість і ефективність залежать передусім від цільової мотивації, щодо його впровадження. Саме це сприяє впровадженню в практику, інколи впроваджуються не ті теоретичні знання, які відповідають злободенним запитам соціуму, а ті, які задовольняють меркантильний інтерес тих чи інших соціальних груп, а також ті, які застосовувати легше і простіше. Зокрема, затягування з реалізацією впровадження екологічно чистих джерел енергії, які б стали вирішенням проблеми енергозабезпечення людства,

гальмуються з боку нафтогазових монополій, які не бажають позбутись своїх надприбутків.

Окрім того, унаслідок втілення перспективних теоретичних розроблень виявляються також і побічні, не завжди бажанні результати. Наприклад, сучасна медицина, спираючись на новітні досягнення фундаментальної науки, здатна запропонувати технології у боротьбі з хворобами цивілізації, особливо серцево-судинними. Проте побічні негативні наслідки в багатьох технічних винаходах спонукають обачливо ставитись до їхнього впровадження. Трансплантація серця і його реконструкція стали сенсаціями ХХ ст., однак замовчують наслідки цих операцій: «Як тільки серце замінюють на штучне, донорське, чи реконструюють, тобто коли воно примусово переводиться на чіткий ритм механічного робота... в організмі настає геодинамічний хаос, що спотворює регіональний, селективний розвиток... штучний кровообіг викликає енцефалопатію, руйнує інтелект, веде до психічних приступів, порушення зору, інсульту» [5, с. 182].

Проблема з опрідметненням наукового знання полягає ще і в тому, що знання, яке потрібно втілити у практику, може інтерпретуватись по-різному, з огляду на різні ідеали раціональності. Зокрема, акупунктурну діагностику, рефлексотерапію можна по-різному оцінювати в класичній і традиційній медицині, що призводить до різних стратегій лікування і їхніх наслідків. Зокрема, високий рівень досягнень рефлексотерапії в китайській медицині дає змогу відмовитись в багатьох випадках від оперативного втручання. Проте це стало можливим лише на підставі синергійного підходу до людського організму як відкритої космопланетарної енергосистеми.

Суб'єктивно визначені цілі достатньо жорстко корелюють з теоретичними напрацюваннями із природничих та технічних наук як важливою умовою для розроблення нових технічних засобів. Водночас інституалізація цілі, сам процес цілепокладання – не волюнтаристський, а об'єктивно зумовлений процес, який детермінується соціально-гуманітарним знанням.

Для фундаментальної науки характерне приведення у логічно несуперечливу систему отриманих науковим пошуком фактів, що визначають сутність і механізми саморозвитку природних явищ. Призначення прикладних наук полягає в іншому – пошуку та дослідженні предметних структур, де відбувається природний процес як рушійна сила одержання соціально бажаного технічного, сільськогосподарського, медичного (або ширше – практичного) ефекту. Саме тому прикладні науки дають змогу виявити соціальну продуктивність, на перший погляд, абсолютно непродуктивних і до певного часу практично невикористовуваних результатів фундаментальних досліджень пошукового характеру. Якщо фундаментальні дисципліни орієнтовані на виявлення гармонії у природних об'єктах як таких, то прикладні розділи науки вишукують передусім способи гармонійного поєднання соціального і природного, штучного створеного натурального з метою досягнення очікуваного соціального ефекту від функціонування сконструйованої технічної системи, винайдених (часто синтезованих) медикаментів, впровадженого агротехнічного прийому тощо.

За умов інтенсифікації інтегративних процесів посилення зв'язків не лише між фундаментальними та прикладними дослідженнями у межах однієї галузі наукової діяльності, а й у масштабах широких галузей знань, зв'язків між наукою і



виробництвом, відбувається певне коригування існуючого раніше погляду, згідно з яким результати фундаментальної науки можна використовувати на практиці винятково через прикладні дисципліни, які у своєму розвитку орієнтовані лише на потреби практики. В епоху науково-технічної революції поширюється (хоча, можливо, ще не масово) пряме, неопосередковане іншими елементами наукової діяльності, використання результатів фундаментального пошуку на практиці. Зокрема, досягнення квантової електроніки, хімії, фізики твердого тіла та фізики плазми отримали пряме застосування на практиці, але, ввійшовши до сфери прикладного знання, самі вони (як це не парадоксально на перший погляд) не втрачали фундаментального характеру.

Безпосередньо прикладна роль фундаментальних досліджень різко зростає у зв'язку з необхідністю введення в дію принципово нових технологій, спрямованих на гуманізацію, інформатизацію та екологізацію технауки, а саме:

- Новітніх екологічно чистих енерговідтворювальних та енергозберігаючих технологій;
- Нанотехнологій;
- Біотехнологій;
- Інтелектуальних робототехнічних систем;
- Новітніх систем комунікації.

Специфіка цих напрямів полягає в тому що вони ґрунтуються на особливому синтезі фундаментального і прикладного знання. Зокрема, Є. Фейнберг називає це знання проміжним між фундаментальною і прикладною наукою: «В наш час, нам здається, що можна говорити про особливі стадії науково-дослідницького ланцюга, проміжного між фундаментальною наукою і прямо-технічним (науково-технічним) впровадженням. Саме на цьому ґрунтується великий доробок робіт, наприклад, з фізики твердого тіла, фізики плазми, і квантової електроніки» [22, с. 52].

Аналогічний процес має методологічний інструментарій науки. Пряме застосування тих чи інших компонентів загальнонаукових теоретичних підходів до розв'язання конкретних практичних завдань (наприклад, засобів системного, структурного, функціонального й інших підходів такого типу – в системотехніці) зовсім не позбавляє ці засоби фундаментального статусу. Тут вони набувають водночас характеристики і прикладного знання. Очевидно, цей процес має достатньо загальний характер і стосується не тільки загальнонаукового знання. З одного боку, окремі «фундаментальні науки можуть користуватися (і користуються) апаратом інших фундаментальних наук, які в такому випадку самі набувають ознак прикладного знання» [2, с. 82]. З іншого – прикладне знання активно використовують у розв'язанні не лише суто практичних знань, а й проблем фундаментальної науки. Для підтвердження розглянемо процес утворення тих самих засобів системного підходу (й інших, внутрішньо пов'язаних із ним загальнонаукових підходів) під час вирішення певних класів суто практичних завдань системного аналізу внаслідок екстраполяції евристичних можливостей цих засобів на якісно нові типи пізнавальних ситуацій та нові галузі наукового знання.

Загалом існуюча реальна практика розвитку фундаментальних досліджень та опредметнення наукового знання виявляє тенденцію до посилення цілісності інтеграційних процесів у науці. Водночас фундаментальні й прикладні науки не лише взаємодіють, а взаємозумовлюють у своєму розвитку одна одну. Йдеться

про те, «що прикладні розробки можуть бути теоретичними (як, наприклад, прикладна математика) а фундаментальні – практичними (як про це свідчить космонавтика). Тобто, тут йдеться про взаємоперехід теорії та практики в ракурсі процедурно-перетворюючої, конструктивної діяльності (прикладні дослідження) та виробництва знання про об'єктивні закономірності, котрі цю діяльність уможливлюють (фундаментальні розробки), незалежно від їх пов'язаності з абстрактними чи конкретними засобами пізнання»[13, с. 137].

Отже, існують прямі й опосередковані прикладними моментами та розробленнями форми зв'язку фундаментальних досліджень із виробництвом, практикою. Якщо зазначене раніше стосувалося, головню, наук природничо-технічного циклу, то це стосується наук суспільних і філософських. Отримання нового методологічного знання, його приріст, безумовно, належить до фундаментальних досліджень, а його застосування виконує прикладну функцію в науковій діяльності. У таких випадках фундаментальна наука водночас є і прикладною, адже її безпосередньо використовують у практичних цілях. Очевидно, поява своєрідної прикладної науки виправдана і соціально необхідна лише за умови, що немає безпосередніх «прямих» виходів фундаментальної науки на практику. Тоді потреби ефективності спричиняють формування проміжної ланки між фундаментальним знанням та практикою.

Той чи інший компонент наукового знання можна достатньо обґрунтовано вважати фундаментальним лише за умови, що у зв'язку зі своєю логіко-гносеологічною та методологічною природою він відображає суттєві риси об'єктивної реальності, а тому стає іманентно необхідним елементом розвитку фундаментальної теорії. Це засвідчує відносний характер самої ознаки фундаментальності – стосовно знання і наукового дослідження.

Взаємозумовленість у розвитку фундаментальних і прикладних досліджень очевидна, і численні приклади засвідчують складний та неоднозначний характер їхніх зв'язків. Кожна фундаментальна теорія має значну кількість актуальних і потенційних можливих прикладань. Згодом деякі з них здійснюють прорив у розвитку фундаментального знання. Цікавий та показовий приклад у цьому контексті наводить Ю. Сачков, аналізуючи розвиток квантової механіки, не лише як фундаментальної, а можливо, найфундаментальнішої фізичної теорії, що кардинально змінила спосіб фізичного мислення у XX ст., заклала теоретичні засади розвитку мікропроцесорної техніки. На її основі сформувалася низка прикладних досліджень, які вже сьогодні досягнули фундаментального статусу. Йдеться про такі загальновизнані «солідні» фізичні напрями, як фізика елементарних частинок, фізика твердого тіла, астрономія та ін. Значно менше «приділяється увага широкому осмисленню інтенсивного розвитку сучасної фізики твердого тіла, фізики конденсованих систем... Однак сьогодні ще не можна сказати, що фізика твердого тіла вийшла за статус прикладного дослідження: на її базі ще не склалась достатньо цілісна і самостійна теоретична система, яка уподібнюється до самої квантової механіки. Фізика твердого тіла в практичному відношенні має, безсумнівно, фундаментальне значення: вона – основа бурхливого розвитку електроніки, яке, по суті, уособлює сучасні науково-технічні перетворення. Ситуацію, що склалася, важко зрозуміти, якщо за фізикою твердого тіла не визнати фундаментальну значущість і в теоретичному сенсі» [20, с. 83].

Наголошуючи на відносності розмежування фундаментальних та прикладних досліджень, зазначимо, що з розвитком і поглибленням наукового пізнання окремі розділи наук перестають бути фундаментальними у зв'язку з тим, що формуються нові теорії, які повніше, багатогранніше і глибше розкривають сутність певного кола явищ. Зокрема, існуюча фундаментальна теорія не переходить до розряду прикладних, а «розчиняється» у змісті загальнішої теорії і функціонує в ній як певна підсистема у системі. На рівні новоствореної фундаментальної теорії загалом фундаментальність попередньої діалектично заперечується, «знімається», повністю зберігаючи теоретичну значущість на рівні її підсистеми та низки елементів. Зокрема, так сталося з фундаментальними дослідженнями в кібернетиці. Евристичний потенціал її теоретичних напрацювань виявився призабутим усилю спеціалізації і диференціації кібернетичного знання. Проте її теоретичне надбання все ж таки стихійно трансформувало прийняту раніше картину світу. Особливо це стосується теоретичного обґрунтування процесів управління.

У кожній галузі наукового знання можна виокремити фундаментальні й прикладні розділи. Однак питання про те, що галузь науки може бути або суто фундаментальною, або суто прикладною, на нашу думку, некоректне, точніше – не відповідає реальній ситуації в науковій практиці. Цілком очевидно: на певному рівні розвитку науки фундаментального характеру (чи її розділу) в ній формуються прикладні розділи (або ж виявляються інші можливості практичного застосування отриманих теорією результатів) як вияв практичної зумовленості й спрямованості розвитку науки.

Наголосимо на наявності своєрідної взаємної детермінації у відношеннях між фундаментальними та прикладними дослідженнями. Якщо прикладна наука перебуває на емпіричній стадії розвитку, то природно, вона не зможе належно використовувати досягнення фундаментальних досліджень з метою їхнього застосування для практичних цілей. Тобто прикладна наука «не доросла» до сприйняття позитивних здобутків фундаментального пошуку, і навпаки, сповільнення розвитку фундаментальних, пошукових досліджень призводить до того, що вони не забезпечують необхідного випередження прикладних розроблень. Виникають порушення у співвіднесенні розвитку прикладних та фундаментальних дисциплін (розділів), отже, і збої, у впровадженні наукових досягнень у виробництво.

Наочним прикладом безпосередньої залежності епохальних науково-технічних проектів від ступеня розвитку фундаментальних досліджень є проблема з відтермінуванням кінцевої практичної реалізації побудови робочого теплового ядерного реактора. Вирішення цієї проблеми гальмують не тільки відсутність мотивації його впровадження в практику з боку нафтогазових монополій, а й проблеми фундаментально-теоретичного порядку.

Розглядаючи наявність опосередкованого впливу фундаментальних знань на практику, не можна недооцінити такий важливий момент, якому (мабуть, у зв'язку з його очевидністю) приділяють мало уваги. Йдеться про основоположну роль філософських знань у становленні та розвитку науково-технічної картини світу (НТКС), спільну дію філософії та науково-технічної картини світу на формування і функціонування наукового світогляду, яке є не лише світоуявленням

або пасивним світовідображенням, а способом духовно-практичного освоєння об'єктивного світу, регулятивним засобом, що визначає масштаби й інтенсивність процесу реалізації сутнісних сил особистості в трудовій та соціальній діяльності.

Крім того, фундаментальні дослідження суттєво впливають «на всю систему світогляду своєї епохи, на вироблення основних понять філософського мислення. Абсолютизація особливостей деяких фундаментальних наук історично приводила навіть до появи цілих філософських напрямів. Так, розробка класичної механіки породила механічний світогляд... В основу уявлень про природу пізнання енергетизму і механізму покладена абсолютизація законів і принципів термодинаміки, їх трактування як начал будь-якого пізнання. Неопозитивізм 20–30-х років у своїх твердженнях здебільшого дотримувався абсолютизації квантової механіки та історії її становлення» [20, с. 82].

Інтенсифікація розвитку науки і техніки зумовлює низку традиційних філософських проблем, висуваючи через призму їхнього осмислення нові теоретико-методологічні проблеми, когнітивна соціокультурна рефлексія над якими потребує новітнього (посткласичного) філософського підходу. Наприклад прагнення фізиків щодо побудови загальної теорії всього без забезпечення філософсько-концептуального підґрунтя її осмислення мають деякі труднощі. У силу природної просторово-часової обмеженості своїх теоретичних можливостей фундаментальні природничі науки нездатні самотійно осмислити світоглядні проблеми без участі філософів. Тільки синергійний характер діалогу філософів і прикладників, учених, спеціалістів здатний конструктивно досягнути новітні філософські проблеми, в тім числі в науково-технічній сфері.

На рубежі XX–XXI ст. взаємодія філософського знання з конкретно науковими дослідженнями набрала нових форм. Зокрема, технаука як нова форма організації наукових досліджень, що інтегрують у собі різні аспекти природознавства, технікознавства і гуманітарного знання, намагається самотійно давати відповіді на принципові філософські питання. Однак за те, що представники технауки, учені-фізики, біологи, космологи самотужки намагаються синтезувати загальну картину світу, несе відповідальність власне філософія науки. Безмежна плюралізація, диференціація філософських шкіл і напрямків, відсутність нових фундаментальних ідей і є однією з головних причин, яка гальмує забезпечення цілісності наукового дискурсу. Саме надмірна плюральність течій епістемології науки заважає створенню інтегральних дослідницьких програм з філософії типу «Віденського гуртка».

Викладене засвідчує, що в сучасних умовах визначення поняття «фундаментальне знання» не має достатньо чіткого й однозначного характеру: більшість її дисциплін генерують і прикладне, і фундаментальне знання водночас. Стосовно природничих наук, то навряд чи можна їх усіх, без винятку зарахувати до фундаментальних. Ми вже наводили приклади, коли природнича фундаментальна наука давала негайний (прямий) вихід на практику, а в межах багатьох дисциплін природничо-наукового профілю виконують і прикладні дослідження, прямо зорієнтовані на впровадження отриманих результатів у практику. Це не означає, що природничі науки перестають бути фундаментальними. Однак суто фундаментальною, на наш погляд, не може бути жодна достатньо широка галузь

природознавства. Іноді в певній науці, яку вважали загалом фундаментальною, під впливом практики формуються прикладні галузі та розділи.

Нині простежується тенденція до посилення практичних можливостей використання наукового знання, своєрідна його «практизація», прикладні виміри дійових аспектів теорії. «У цьому зв'язку є, наприклад, розвиток «мисленнєвого експерименту», імітаційного моделювання, операціоналізації теоретичних конструктів та актуалізації такого компонента теорії як аплікація, яка, поряд з дедуктивною схемою та інтерпретацією, стала структурно-утворюючим чинником теоретичних систем» [13, с. 11].

Питання про загальнотехнічні науки в цьому сенсі ми вже розглядали. Не лише філософське знання, а й економіка, право, історія, лінгвістика тощо, як і власне теоретичні основоположні галузі, містять розділи й дисципліни, в яких фундаментальне та прикладне знання поєднуються воедино. Підтвердженням зазначеному, зокрема, є приклад аналізу економічної науки: у тій частині, де вона виявляє економічні закони і характеристики функціонування та розвитку науки, – постає як фундаментальна дисципліна. Проте там, де наука дає рекомендації про поліпшення організації науки та підвищення ефективності наукової діяльності, вона постає як прикладна дисципліна.

Цілком очевидною, об'єктивно зумовленою є складність визначення меж між фундаментальними та прикладними дисциплінами, що особливо простежуємо у технічних науках.

Виявлення співвідношення фундаментального та прикладного рівня в технікознавстві значно утруднює традиція зачислення всіх технічних дисциплін до прикладних, а природничих наук – до фундаментальних. Якщо розглядати історію становлення низки технічних наук, то, чимало з них виокремились з природничо-наукових дисциплін. Однак не можна абсолютизувати цей генетичний аспект зв'язку технічних і природничих наук, відводячи технічним дисциплінам тільки функцію провідника знань, що продукуються природознавством у виробництво.

Зокрема, в цьому контексті визначаючи відмінність фундаментальних наук від технічних, наголосимо, що специфіка технічних наук зумовлена їхнього обслуговуючою функцією. Реалізація функції застосування (прикладання) фундаментального природничого знання для досягнення практичного (соціального) ефекту не зводиться лише до його функціональної прагматизації. Цей процес передбачає поєднання (творчотехнічно) природних і конструктивно-морфологічних параметрів створюваного технічного об'єкта.

Безумовно, технічні науки найтіснішим способом не просто пов'язані, а взаємозв'язані з природничими. Є всі підстави стверджувати: ці зв'язки у подальшому будуть посилюватися. Очевидно й те, що розвиток технічних наук певним способом детермінований прогресом природознавства. Однак в епоху поглибленої технізації й індустріалізації науки не можна не простежувати і зворотного впливу, залежності розвитку природознавства від техніки і технічних наук.

Передусім зазначимо про зумовленість розвитку сучасної природничої науки, зокрема її фундаментальних розділів, від техніко-технологічного забезпечення експериментальних досліджень, постановки експериментів верифікаційного характеру стосовно вирішення фундаментально-креативних проблем



світобудови, її найтонкіших зв'язків. По суті, від наукової техніки залежить чисте наукове дослідження.

Водночас у процесі вирішення проблем у технічних науках, окремі з них (як соціально наукове замовлення) оформляються у вигляді фундаментальних проблем природничих наук.

Історія засвідчує безліч прикладів поєднання фундаментальних досліджень і прикладних розроблень у творчій діяльності учених, які були інженерами. Зокрема, Дж. фон Нейман від інженера-хіміка через абстрактну математику знову повернувся до техніки, Н. Вінер і К. Шенон були одночасно інженерами і видатними математиками, Д. Гіббс, хімік-теоретик, починав свою кар'єру як математик-винахідник; І. Тесла органічно поєднав експериментально-винахідницьку діяльність з глибоким теоретичним осмисленням електромагнітних процесів. Його дивовижна винахідницька діяльність засвідчує, що просунутий практик-винахідник здатний знайти правильне рішення навіть у випадку, коли нове знання ще не повністю прийнято наукою, а прикладні дослідження виконують люди з ґрунтовною підготовкою у сфері фундаментальних наук – О. Сахаров, В. Глушков.

Окрім того, зазначимо, що детермінованість у розвитку – недостатня підстава для твердження про прикладний характер технікознавства. Інакше можна було б стверджувати про суто прикладний статус також і суспільствознавства, оскільки закономірності розвитку суспільства своєрідно корелюються, співвідносяться із законами природи, рівнем їхнього пізнання й оволодіння у сенсі задоволення соціальних проблем.

Технічні науки утворюються не лише через виокремлення з природознавства. У процесі сучасного етапу інтеграції науки становлення нових дисциплін все частіше відбувається на стиках природознавства, суспільствознавства і технікознавства. З огляду на цю взаємодію низка дослідників висувують ідею формування спеціальних соціально-технічних наук, про що свідчать дисциплінарні зміни у структурі соціогуманітарного знання, поява соціальної філософії науки, соціального знання, соціальної епістимології, соціально-гуманітарних технологій.

У соціально-технічному знанні соціальне знання з'єднується з машинотехнічним, а машинотехнічне з культурним, антропологічним, лінгвістичним. Зокрема, І. Кассавін, аналізуючи питання про можливість створення соціотехнічних наук, виділяє три способи їхньої концептуалізації: емпіричне узагальнення, типологізацію і симантичну інтерпретацію в контексті картини світу. Їм відповідають три типи теорій: описові або прикладні, пояснювальні або фундаментальні, сценарно-проектні [11, с. 37].

Технічні науки емпіричного характеру швидко прогресують унаслідок органічної асиміляції теоретичних побудов з інших (розвинутіших теоретично) природничих і технічних наук, а також загальнонаукових та регіональних засобів пізнання. З огляду на це в них поступово формується власний фундаментальний рівень дослідження.

Виявлення закономірностей об'єктивного світу, встановлення та вивчення предметних структур, де відбуваються певні природні процеси, – це недостатня умова для використання цих структур у виробництві. Потрібно попередньо

виконати фундаментальні технічні дослідження, а потім на рівні прикладних технічних розвідок виявити структуру й елементи відповідного технічного об'єкта. У цій наново створюваній, технічній (штучній, неприродній) формі реалізуються умови для оптимального природного процесу (що нас і цікавить), створюються можливості цілеспрямованого керування ним. Тому завдання технічних досліджень – трансформувати предметні морфологічні структури, в яких відбувається природний процес, так, щоб вони забезпечували соціально необхідний ефект. Вирішення цієї проблеми зумовлює необхідність вивчення взаємозв'язку будови та функціонування об'єкта.

Створення принципово нових технічних об'єктів, які переважають за своїми техніко-виробничими, експлуатаційними, екологічними, економічними й іншими параметрами аналоги, які історично їм передували, можливе на основі використання прогресивніших принципів дії. Визначення принципу дії – це звернення до фундаментальних природничо-наукових досліджень у зв'язку з новими відкриттями, пов'язаними з виявом важливих закономірностей природи. Наприклад створення нового покоління квантових комп'ютерів вчені пов'язують з дослідженням феномену нелокальності у квантовій механіці. Саме використання принципу далекодії, характерного для торціонних полів в інформаційних технологіях, відкриває перспективу безпосереднього виходу на континуальні потоки інформаційного поля Землі, космосу, забезпечення надійного інтерфейсу комп'ютера і людини.

Головне місце у пошукових дослідженнях, спрямованих на вибір нового принципу дії технічного об'єкта, посідає визначення природного процесу, на основі якого, досягають певного технічного, тобто соціального ефекту. Проте, оскільки він із необхідністю має відбуватися в певній предметній структурі, то встановлення природного процесу, відповідно до якого створюється технічний об'єкт, супроводжується визначенням у найзагальнішому виді елементів, які його становлять. Отже, принцип дії вже певною мірою «описує» гіпотетичний технічний об'єкт у взаємному зв'язку всіх його характеристик – морфологічних, функціональних та природничих [10, с. 143]. Однак у сукупності зазначених властивостей на цьому рівні досліджень провідна роль належить вивченню природних характеристик. Установлення принципу дії – це лише визначення своєрідної технічної форми природного, штучний метод організації дії сил природи у потрібній суспільству формі й способі. Розглядаючи проблему побудови нових технічних об'єктів на основі пошуку вибору нового принципу дії, наголошено на побудові редукціоністського підходу, але в його нелінійному креативно-творчому варіанті. У цьому контексті актуальне висловлювання К. Попера стосовно проблеми наукової редукції: «Учений повинен бути редукціоністом, зводячи відоме до невідомого, пам'ятаючи, що навіть невдала редукціанізація дає науці дуже багато» [16, с. 7].

Справді з редукцією зв'язано багато досягнень науки і техніки. Водночас критика надмірного захоплення методом редукціонізму була цілком обґрунтованою. Спрощений однобічний підхід до вивчення природних і суспільних явищ приносить тільки шкоду науці і практиці. Наприклад, теорія квантової свідомості – це типовий сучасний різновид редукціонізму. Фізикаліське трактування свідомості позбавляє її самостійної сутності. Невдалі спроби побудови на її основі штучного інтелекту ще раз засвідчують її неспроможність.



Однак сьогодні в частині науково-технічних кіл ставлення до редукціонізму змінилось. Його почали захищати, як застосовний метод пізнання і науково-технічного проектування. Він також є інструментом ефективної взаємодії фізіології з іншими науками: фізикою, хімією, біонікою, радіоелектронікою. Як уже було зазначено, конструювання будь-якого технічного об'єкта передбачає врахування природних закономірностей. Досить часто прообраз того чи іншого винаходу вже реально існує в природі. В цьому сенсі можна стверджувати, що вся сучасна цивілізація пересувається в сакральних символах неба [1, с. 173].

Слідувати моделям природи – сутність екологізації науки і техніки. Потрібно застосовувати в технічних системах принципи організації, властивостей та структур живої природи. Вирішувати такі проблеми повинна біоніка, яку важко віднести до якоїсь однієї галузі знань, швидше за все, це інтегративна техноприроднича наука.

У більшості нових технічних об'єктів – це не прямолінійна редукціоніська аналогія з природою, а як висловився Р. Мамардашвілі, – перетворена його форма [15], модифікація відповідно до нових запитів людської практики. Як відомо, багато винаходів у наш час створено завдяки вивченню природних можливостей об'єкта. Проте це не просте копіювання, редукція, а творчий симбіоз природного і штучного, технічного і людського, а саме: це «розумні» протези рук і ніг для інвалідів. Компанія «Ай Сенс» (штат Флоріда, США) займається розробкою штучного носа, який має систему датчиків, що «змінюють кольори в присутності певних молекул аромату» тим самим передбачається вирішити проблему експрес-діагностики вірусів [6, с. 72].

Очевидно, що в розвинутій технічній науці фундаментальний рівень тісно взаємопов'язаний із прикладними та фундаментальними розділами природознавства. Автономно, вільний розвиток природничих наук дає змогу суб'єкту технічної практики використати результати фундаментального природничо-наукового пошуку для створення необхідної техніки. Зазвичай, водночас існує декілька варіантів побудови технічного об'єкта з використанням різних природних процесів. Тобто створити технічний об'єкт, що задовольняє певні соціальні потреби, можливо на підставі декількох принципів дії. Якщо немає потрібних для розроблення і створення технічних систем природничо-наукових, математичних або гуманітарних знань, технічні науки ініціюють дослідження у відповідних дисциплінах. Інколи такі знання отримують безпосередньо у сфері технічної практики. Наприклад, під час теоретичних розроблень у радіотехніці, радіоелектроніці звичайним явищем став додатковий стимулюючий розвиток математичного апарату, необхідного для вирішення технічних задач. Унаслідок цього виграють і математика, і технікознавство. У подібних випадках стверджують, що технічні науки розв'язують не лише «свої», а й «чужі» завдання. У тому своєрідно полягає синтетична природа технікознавства.

Як уже було зазначено, помилково абсолютизувати те, що у процесі становлення технічної науки виокремлюються в особливу автономну галузь наукової діяльності після природознавства і на його основі. Це в жодному випадку не дає підстав для висновку про повну залежність розвитку технічних наук від природничих. Насправді ж, як підтверджує практика, на певних історичних етапах технічні дисципліни не лише перебувають під сильним впливом природничих

наук, а й самі задають характер і спрямованість їхнього розвитку. В окремих випадках технічні науки стимулюють розвиток відповідних розділів природознавства і водночас сприяють успішному здійсненню природничо-наукового пошуку. Прикладом такої співпраці, внаслідок якої вдалося встановити загальні закономірності коливальних явищ, що досліджують у механіці, фізиці й навіть біології, може слугувати розвиток радіоелектроніки і теорії коливань.

Зауважимо: уже на початкових етапах технічних досліджень відбувається активна взаємодія технічних наук із природничими та суспільними. Вибору принципу дії передуює аналіз, з'ясування функціонально-структурних суперечностей практики з метою встановлення причин неефективного функціонування технічних систем. Такий аналіз із залученням соціальних знань (про потреби суспільства у новій техніці) та даних природознавства (про його можливості слугувати основою створення нової техніки) вирішальною мірою визначає ефективність вибору принципу дії. У цьому контексті природничо-технічні побудовані інакше ніж природничо-наукові. Хоч технічні об'єкти вивчаються по аналогії з природними, але їх людиномірність очевидна. Вона проявляється на всіх етапах становлення технічного об'єкта. Теорія космонавтики, теорія алгоритмів і взагалі теорія машин і механізмів – всі ці теорії є симбіозом знань про природні явища і знань про практичні наміри, цілі суб'єкта, який намагається використати одні їх властивості і навпаки не реалізувати інші [11, с. 173].

Прикладний рівень технічних наук становлять дослідження, пов'язані з визначенням способу дії майбутнього технічного пристрою, в якому реалізується насамперед основний принцип його дії. Спосіб дії свідчить про характер необхідних елементів і порядок їхньої організації в технічному об'єкті. Елементи добирають відповідно до їхньої здатності виконувати функції, зумовлені вибраним принципом дії. Цей рівень технічних досліджень характерний активним використанням знань із різних суспільних і природничих наук. Учені, конструктори, технологи, інженери всіх ланок виробництва повинні не лише враховувати природничо-технічні вимоги до відповідного об'єкта технічної практики, а й розв'язувати проблеми економічного, організаційного, екологічного й іншого характеру. Саме тому технічні дослідження є поліпредметними, що суттєво відрізняє їх від наукового пошуку, скажімо, у природничих дисциплінах, котрі організовують знання за предметним принципом. У технічних науках формуються поліпредметні комплекси, в яких функціонує знання з різних галузей пізнання, відповідно до характеру вирішуваних завдань.

Технічна теорія «переплавляє» теоретичні конструкції різних наукових дисциплін, органічно вводячи (вплітаючи) їх у свій зміст. Зокрема, розвиток радіоелектроніки відбувається через використання теоретичних побудов, методів і прийомів з усього комплексу фізичних, хімічних, технологічних, системотехнічних та інших наук для створення високонадійних, економічних, технічно досконалих систем. Те саме стосується і машинобудування, приладобудування, інформатики й інших дисциплін. Наголосимо, що саме принцип дії технічного пристрою є системоутворювальним началом об'єднання знань із різних наук (суспільних, природничих і технічних), слугує основою побудови теорії в технічній науці.

У технікознавстві можна виокремити підрівні фундаментальних досліджень – загальнотехнічний і дисциплінарний. Загальнотехнічна фундаментальність озна-

чає пошук та вивчення загальних закономірностей створення технічних систем, безвідносно до природного їхнього субстрату, і природних закономірностей, покладених в їхню основу. На такому рівні відбувається пошук оптимальних форм поєднання природних і соціогуманітарних закономірностей, які використовують. Вони і становитимуть у майбутньому зміст загальної теорії техніки.

Такою оптимальною формою могли бути інтегруючі загальнонаукові філософські дослідницькі програми типу «Віденського гуртка», який відіграв визначну роль в методології неklasичної науки. Видатним теоретичним внеском цієї школи є теорія неповноти К. Геделя, яка по-новому дала змогу осмислити методологічні проблеми науки, її можливості і межі.

Втрата цілісності філософського знання супроводжується втратою цілісності науки загалом. Воно поступово перетворюється на калейдоскоп різних дисциплін. Система фундаментальних і прикладних знань дедалі стає відкритою, різновекторною, що унеможлиблює її прогностичну і смислопошукову функцію. Сьогодні гуманітарне та прикладне знання настільки диференційоване і таке неосяжне, що його неможливо досягнути інтелектом суспільства загалом. Що стосується індивіда, він щодо цього знання стає все більш примітивним, дедалі менш здатний своєю індивідуальною свідомістю опанувати цю цілісність, яка постійно зростає та ускладнюється, адже навіть інтелектуально освічена людина стає глибоким фахівцем, спеціалістом, який розуміється в деталях лише в секторі свого знання [22, с. 52].

За цих умов формування концепту єдиної раціональності, фундаментальної онтології, які могли б стати основою оптимальної парадигми виживання людства, стає проблематичним. Тому, щоб формування цієї парадигми стало реальною інтеграцією природничих наук з гуманітарними і технічними, її потрібно будуватись на основі пошуку загальних інваріантів, здатних об'єднувати різноманітні знання в цілісну систему. З розвитком технаук передумови для цього існують. Раніше техніка займалася буттєво-утилітарними питаннями. Філософія, а також фізика і космологія, вивчали загальні питання світобудови. З розвитком технічної науки настигла пора їх зближення, коли технікознавство і техніка поширюється на фундаментальні властивості світобудови через витвори мегатеchnіки – андронні колайдери і т.п. Це дає новий інноваційний імпульс для коректування філософських поглядів на світобудову. Крім того, зростання конструктивних можливостей мегатеchnологій задає параметри новим видам буття (досягнення у сферах генетики, нанотеchnології, електроніки). Виникає перспектива нового синтезу філософії і техніки, природничих і соціогуманітарних наук, коли фундаментальні і прикладні дослідження будуть складати єдиний синергійний комплекс.

Заснована на міждисциплінарності та міжпредметності зв'язків інтегративна цілісність знання зумовлює новий спосіб його здобуття та функціонування, а саме емерджентність. Емерджентність – симбіоз знань на стику наук, нова якість, яка не властива для окремих дисциплін. Вона виникає унаслідок керованої чи хаотичної взаємодії певної системи зв'язків. Завдяки емерджентності знання долає кумулятивність свого продукування, тим самим забезпечується його інноваційність. Знання на стику наук з'являється спонтанно самоорганізаційно. На подібному синергетично спонтанному ефекті базуються філософія відкриття

Є. Уїлсона. Принцип збігу згідно з його концепцією – це встановлення взаємної відповідності зв'язків між різними фактами різними науками, що викликають ефект несподіваного колапсу, інсайту, завдяки чому можливо знаходити нестандартне рішення [21].

У цьому контексті цікавими є спроби виявити та з'ясувати загальні закономірності розвитку техніки. Очевидно, що технічні об'єкти різноманітні й можуть бути класифіковані за різними ознаками: універсальності принципу дії, базової технічної чи природничої теорії; соціально-технічної ефективності; екологічної безпеки та ін.

Сьогодні спроби звести багатоманітність і різноманітність технічних структур до єдиних універсальних закономірностей є непереконливими. Однак самі підходи очікуванні. З цього приводу заслуговує на увагу спроба В. Розіна встановити певні тенденції або закони розвитку техніки. Він виокремлює закони подібності, технічного ефекту, інженерної гомогенності, технологічної гомогенності, функціональності тощо [19, с. 162-166]. Ймовірно, перспективним у цьому контексті є не стільки пошук загальних закономірностей техніки як артефактів, скільки встановлення універсальних теоретико-методологічних принципів, які засвідчують об'єктивні закономірності технічної діяльності. Її сутність – правила та норми трансформації сущого (законів об'єктивного світу) в належне (соціальний феномен).

На дисциплінарному рівні фундаментальних досліджень розв'язують конкретніші завдання. Тут здійснюють пошук можливих принципів використання виявлених природних закономірностей певного фрагмента, кола відношень об'єктивної реальності, наслідком яких є встановлення різних, раніше невідомих принципів дії – основи побудови нової техніки. У радіоелектроніці, інформатиці, обчислювальній техніці, наприклад, виявляються принципи використання відкритих наукою властивостей руху елементарних частин та інших структурних утворень з метою підвищення ефективності отримання, зберігання та передачі інформації.

Приклад, зокрема, технічних наук, засвідчує, що в найрізноманітніших сферах пізнання (а не лише в суспільних і природничих науках) існують свої фундаментальні і прикладні дослідження. Тому цілком слушною є позиція В. Чашева, згідно з якою фундаментальні дослідження в природознавстві спрямовані на пошук буттєвих інваріантів як законів природи, які знаходять свій прояв як природних так і в штучних структурах. У технічних науках аналогічні дослідження спрямовані на виявлення принципів організації технічних об'єктів і техносфери загалом, для опису яких вибудовують відповідні абстрактні схеми. Прикладне дослідження в технічних науках полягає у використанні і синтезі всіх видів знання, а фундаментального зокрема. Це конкретна цільова діяльність в напрямку пошуку ефективних технічних і технологічних засад, які забезпечують успіх людської практичної діяльності [24, с. 38].

Очевидно, що основні підрозділи сучасної науки виконують завдання обох типів, хоча їхнє поєднання в різних наукових дисциплінах суттєво відмінне: у природничих і суспільних науках обсяг фундаментального знання домінує, а в технічних, медичних, сільськогосподарських та інших подібних галузях переважає, знання прикладне (практичне).

Якщо розглядати великі регіони науки і менш об'ємні підрозділи, наприклад, дисциплін, то й тут не легко виокремити у «чистому» вигляді фундаментальну чи прикладну галузь. Коректною буде така констатація: одна чи інша наукова дисципліна може виконувати і фундаментальні, теоретико-пізнавальні (продукування нового фундаментального знання), і прикладні, практико-перетворювальні (використання цього знання) функції. Цілком реальним стає факт формування нових дисциплін, для яких цільова орієнтація на теоретико-пізнавальну діяльність отримує логічне продовження і вираз у перетворювально-практичній функції.

Із урахуванням зростаючих соціальних вимог до ефективності предметно-перетворювальної функції науки під час формування нових і розвитку традиційних наукових дисциплін важливо усвідомлювати необхідність органічного поєднання в них сутнісних ознак пізнавального та перетворювального характеру.

З огляду на це стає зрозумілим, чому дисципліна, яка традиційно вважалася фундаментальною, під впливом вимог практики й інтегративних процесів поступово набуває ознак явно прикладного характеру. Співвідношення пізнавальних і прикладних функцій у певній науці, безперечно, різне, деякі з них упродовж певного часу мають лише потенційний характер і виявляються тільки на певному ступені розвитку. Водночас принциповий взаємозв'язок фундаментального та прикладного знання не викликає сумнівів. У сучасних комплексних науково-технічних дисциплінах розмежування фундаментальних і прикладних розділів, очевидно, взагалі недоцільне, оскільки приріст знань у фундаментальному пошуку тут завжди має на меті суто практичні цілі – обґрунтувати створення певних предметних структур практики. Попри активну теоретизацію технічних наук (зокрема, через асиміляцію загальнонаукових засобів), дослідження, що здійснюються у них, загалом характеризуються чітко вираженою практичною спрямованістю.

«Фундаменталізація» технічних, сільськогосподарських, медичних наук, які здавна вважали прикладними, полягає у зростанні питомої ваги їхніх теоретичних складових, удосконаленні понятійного й концептуального апарату, виявленні специфічних законів, для яких характерне домінування пізнання перетворювально-конструктивних процесів. Процес, коли природничі й суспільні науки набувають тих чи інших ознак прикладного знання, засвідчує, що вони можуть стати дієвим, визначальним чинником соціально-економічного розвитку, розв'язання гострих проблем суспільного життя. Усі зазначені процеси діалектично взаємопов'язані, їхнє поглиблення – важлива тенденція формування єдиної, цілісної науки. Наявність двох цих напрямів розвитку пізнання та їхній іманентний взаємозв'язок впливають із ролі науки в суспільстві, з необхідності виконання нею двоєдиної функції – приросту нових знань та їхнього використання для задоволення соціальних потреб.

З огляду на актуальність та своєрідність проблем, які покликана вирішувати сучасна наука, доцільно розглядати питання не про фундаментальні й прикладні науки, а про відповідний тип дослідження, що переважає в тій чи іншій сфері наукової діяльності, про фундаментальні або прикладні проблеми, розділи, аспекти.

Тому більш доречним було б стверджувати про фундаментальні дослідження в певній галузі природознавства, а також фундаментальній науці. На штуч-



ності умовності поділу науки на фундаментальні та прикладні наголошують ряд дослідників. Зокрема В. Горохов зауважує, що апеляція практично зацікавлених дослідників до безперечного поділу наук на фундаментальні і прикладні, та намагання віддати перевагу останнім, є абсолютно вірними. Введення, на його думку, в науковий обіг поняття фундаментальні і прикладні дослідження, а не фундаментальні і прикладні науки знімає їх протиставлення. Фундаментальні і прикладні дослідження мають місце як природничих і технічних так і в соціально гуманітарних науках тому віднесення, наприклад технічних наук цілком до прикладної сфери не відповідає дійсності. В них як і в природознавстві розвиваються особливі фундаментальні дослідження – технічні теорії, а в природознавстві значну роль відіграє технічно підготовлений експеримент [4, с. 19].

Це адекватніше відповідає реальності й проблемному спрямуванню сучасних наукових досліджень. У науковій проблематиці є чітка орієнтованість на відкриття нових явищ, властивостей, відношень, законів або на їхнє застосування: водночас багато великих, кардинальних проблем сучасності передбачає проведення і фундаментальних, і прикладних досліджень. Однак і в межах великих комплексних проблем можна вичленити вужчі, конкретні завдання, мета яких – отримання фундаментального або прикладного знання.

Взаємодія прикладних та фундаментальних аспектів наукового пошуку зовсім не означає, що вони розвиваються лише під впливом взаємодії. Ми далекі від абсолютизації такої тенденції. Так само простежуються автономні процеси, зумовлені логікою їхнього внутрішнього розвитку. Цей напрям руху знання є панівним на кожному її рівні. Наука і технологія виступають двома відносно незалежними напрямками дослідження і діяльності. Їхня взаємодія і взаємовплив носить інверсійний характер. В багатьох випадках технологія евристично ставить завдання теоретичній науці і сама виступає джерелом її розвитку. Наголосимо: це саме взаємодія, а не однобічний вплив у процесі руху знання від фундаментального рівня до прикладного [21].

Нелінійність розвитку фундаментальних і прикладних досліджень полягає і в нерівномірності темпів їхнього розвитку. Періоди прискорення темпів розвитку фундаментальних і прикладних наук під час зміни наукової парадигми змінюється відносною стабілізацією (нормальна наука за Куном). З погляду синергетики циклічність розвитку притаманна всім складним організмам. Хвильові зміни простежуються і в природознавстві, і в технікознавстві. До відкриття антропоного принципу їх причину пов'язували з періодизацією сонячної активності, галактичним обертанням сонячної системи. З відкриттям антропоного принципу, який задає константи людської буттєвості, креативність людини дослідники стали корелювати з креативністю природи, на основі якого формуються матриці людської цивілізації. Психофрактальну матрицю розвитку людської культури і науки складає «надперсональний конструкт, який організовує психосоціальну реальність з допомогою універсальних типових регулярних і повторюваних патернів поведінки, мислення і переживання» [7, с. 281]. Виходячи з матричної гіпотези теорії розвитку інтелектуально-технологічного розвитку людства циклічність розвитку науки і культури загалом можна співставити з взаємним переключенням протилежних за змістом режимів Інь і Янь (чергування хвиль сходження і розходження між ними) [12, с. 247].



Пізнавальні акти – трансцендентні, тобто за змістом інструментально зумовлені антропними метафізичними чинниками, які укорінені в глибинах самого буття. Як експериментально підтвердила глибинна психологія і квантова механіка існують передзадані передумовні контури речей та ідей, архетипи матриці орієнтирів на пізнання і споглядання світу. Когнітивна революція згідно з матричною теорією була започаткована з розвитком християнської культури і забезпечила гігантський технологічний поступ європейської цивілізації, процес бурхливого приросту знань, розгортанням і диференціацією його структури з картою абівалентних процесів, у яких протікають цикли наукових революцій. Проте наукова структура фундаментального і прикладного знання, яка заснована на силовому технократичному принципі виконавши відведену їй роль, вичерпує свої ресурси і має тенденцію до розпаду, деградації і виродження.

У наш переломний час для того, щоб система наукового знання зберегла і не втратила своєї цілісності, потрібний новий ментальний імпульс переходу, від режиму Янь до режиму Інь, в напрямі до створення науки ноосферного типу, в основі якої буде покладена матриця коеволюції, інвайроментальної ідеології, реабілітації жіночого оберігаючого начала. За прогнозами аналітиків у сфері фізичних когнітивних наук, когнітивно-ментальна революція буде заснована на вакуумній картині світобудови як універсального регулятиву автотрофно-космічного світобачення [8, с. 71].

Перед загрозою вичерпання енергоресурсів і технологічного колапсу пріоритетне осмислення та гальвінізація ноосферного інтелектуального інформаційного потенціалу є єдиною гарантією виживання цивілізації. Основним рушієм цивілізаційного поступу наступного циклу розвитку науки стане справді цілісна інтегративно-всеохоплююча наука про яку Маркс писав так: «Згодом природознавство включити в себе науку про людину в такій же мірі в якій наука про людину включити природознавство» [17, с. 15].

Наука майбутнього – це наука гармонійного конструювання і реконструювання всіх компонентів буття людської діяльності. Це така теоретична й оціночна прикладна цілісність, яка ґрунтується на дисциплінарному і міждисциплінарному синтезі наукових галузей. Це такий симбіоз природи і людини, коли природу розглядатимуть не тільки як предмет, але як і партнера. Це парадигма науки, що містить науку про дух і природу, пізнавальною основою яких стане – не суб'єкт – об'єктне, а суб'єкт-суб'єктне світовідношення.

Виникає питання з погляду синергетики – чи є якісь певні симптоми переходу до нового циклу наукового дискурсу. Факти інтенсивної диференціації наук, множина наукових напрямів і шкіл, одностороння прикладнізація наук, зменшення об'єму фундаментальних відкриттів свідчать про передреволюційний критичний період, коли переважають дивергентні тенденції. Різноманіття різних концепцій, шкіл, їх інтерпретацій яка є аналогом хаосу в когнітивній сфері свідчить і відкриває шлях для конструктивного вибору в умовах біфуркації нового магістрального вектору розвитку науки. Дефіцит фундаментальних відкриттів, особливо в сфері природознавства, неминуче приведе до реверсного пошуку фундаментальних знань, які стали б основою парадигми збереження, а не руйнування. Перші симптоми зростання міждисциплінарних наукових досліджень, феномен синхронії паралельності одночасності наукових відкриттів – розвиток

синергетики як ядра нової посткласичної методології свідчать про реабілітацію цілісного світосприйняття, світорозуміння, повернення до цілісної науки античності, але тільки вже на незрівнянно вищому рівні.

Отже, визначення меж між фундаментальними і прикладними дослідженнями суттєво ускладнилися з появою феномена технауки. У філософії науки в останнє десятиліття утвердилася думка, що сучасна наука постіндустріального інформаційно-комунікативного суспільства стає технаукою. Низка дослідників констатують, що традиційна наука трансформується у своєрідний симбіоз науки і технології. Наука і технологія, які раніше вважали різними сферами дослідницької діяльності, в нових умовах зливаються в єдине ціле, в якому різниця між ними зникає. Наука стає все більш технологічною, а технологія теоретичною. Триває і поглиблюється інтенсивна прикладнізація фундаментального чистого дослідження.

Однак в науковому співтоваристві цей процес оцінюють неоднозначно. На думку деяких дослідників, перетворення науки в технауку може стати надійною гарантією цивілізаційного поступу. Водночас, більшість дослідників в агресивному техніко-науковому активізмі, комерціалізації науки вбачають загрозу самому існуванню людської цивілізації. Спостереження за негативними явищами в соціодинаміці науки засвідчує, що подібні тривожні застереження небезпідставні.

Слід зазначити, що усі проекти позатехнологічного розвитку цивілізації носять утопічний або алармиський характер. Як це було блискуче обґрунтоване М. Хайдеггером, наука і техніка як вираз людської креативності носять антропний характер є трансцендентно вмонтованим способом смислопошуку і смислоутвердження людини як креативної істоти. Тому перед філософією науки стоїть інше завдання: розкрити роль і механізми участі фундаментальної науки в утвердженні людиномірної техніки.

Деуалізуючи тенденційні розмисли про практичну прикладну малоефективність фундаментальної науки, новітня філософія науки з необхідністю повинна відповісти на екзистенційний виклик, який поставлений розвитком технауки. Яким чином гальванізувати людинозберігаючу функцію науки і техніки, включаючи світоглядну смислопошукову проєктивно-конструюючу? Які нові фундаментальні дослідження і науки стануть визначати образ технауки XXI ст. як науки людино- і природозберігаючої?

Очевидно, що існуючий розрив між фундаментальними та прикладними дослідженнями має бути скороченим (подоланим) унаслідок посилення взаємних зв'язків між ними, а також взаємозв'язку науки загалом (як соціального інституту, особливого виду діяльності, системи знання, що розвивається) та виробництва. Це дасть змогу найповніше реалізувати власні пізнавальні та конструктивно (творчо) перетворювальні потенції.

Отже, удосконалення теоретико-концептуальних побудов технікознавства супроводжується його структуризацією, що дає підстави вирізнити рівні фундаментальних і прикладних досліджень у ньому. Фундаментальний рівень технікознавства пов'язаний, зокрема, зі встановленням та обґрунтуванням принципу дії гіпотетичних предметних структур практики, прикладний – зі способом їхньої дії, реалізації цього принципу.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Бескова И.А. Эволюция и сознание: новый взгляд / И.А. Бескова. – М.: «Индрик», 2002 – 256с.
2. Боголюбов А.Н. Математика и технические науки / А.Н. Боголюбов // Вопросы философии. – 1980. – №2. С.48-56
3. Вайскопф В. Физика в двадцатом столетии / В. Вайскопф. – М.: Атомиздат, 1977 – 365с.
4. Горохов В. Фундаментальные и прикладные исследования, а не фундаментальные и прикладные науки /В. Горохов // Эпистимология философии. Научно-теоретический журнал – Т. XL. – №2 – М.-«Альфа.М», 2004 – С.19-28
5. Гончаренко А.И. Незнанное сердце А.И. Гончаренко // Этика и наука будущего. Единство в многообразии. Роль духовного в познании мира // «Дельфис». Ежегодник, 2003 – С.181-184
6. Детектор вирусов, 2011. - Детектор вирусов // New Scientist, 2011. – №11(12)
7. Донченко Е.А. Фрактальная психология / Е.А. Донченко. –К.: «Знание», 2005. – 323 с.
8. Журавлев В.М. Вакуумная картина мироздания – универсальный регулятив автотрофно-космического мировидения / В.М. Журавлев // «Наука. Религия. Общество» №1,-2009 с.71-77
9. Загороднюк В. Антропологічні і соціально-культурні виміри наукового пізнання /В. Загороднюк // Філософський світ людини. Курс лекцій. К. «Либідь», 2001.-430с.
10. Иванов Б.И., Чешев В.В. Становление и развитие технических наук / Б.И. Иванов, В.В. Чешев. – Л.: Наука, 1977
11. Кассавин И.Т. Социальная эпистомология. Фундаментальные и прикладные проблемы /И.Т. Кассавин. –М.: Альфа-М, 2013.-359с.
12. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основание синергетики / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб.: «Алтея», 2002. – 414с.
13. Кримский С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. К.: ПАРАПАН, 2003
14. Латур Б. Надежды конструктивизма / Б.Латур: пер. с фр. // Социология вещей. – М.: Изд. Дом «Территория будущего», 2006.
15. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. [Электронный ресурс] / М.К. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1994. – Режим доступа : <https://mamardashvili.com/published/azbooka/rationality.html>
16. Мейен С.В. Заметки о редукционизме / С.В. Мейен // Методология биологии: новые идеи. Синергетика, Семиотика. Козволюция. / Сб. ст. – Ин-т философии РАН. – М.: Эдиториал УПСС, 2001. (Серия “Филос. анализ оснований биологии”). – С. 5-13.
17. Маркс Карл Економічно-філософські рукописи 1844 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори - К.: Політвидав України, 1980)- т.4
18. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по китайским японским источникам / О.О. Розенберг // Проблемы буддийской философии. – Петербург.: 1918.- с.250-251
19. Розин В.М. Философия техники. От египетских пирамид до виртуальных реальностей /В.М. Розин. – М.: NOTA BENE, 2001

20. Сачков Ю.В. Фундаментальные науки как стратегический курс развития [Электронный ресурс]. / Ю.В. Сачков // Вопросы философии, 2007. – № 3. Режим доступа : [http://platona.net/load/zhurnaly\\_po\\_filosofii/voprosy\\_filosofii/voprosy\\_filosofii\\_2007\\_12/78-1-0-3890](http://platona.net/load/zhurnaly_po_filosofii/voprosy_filosofii/voprosy_filosofii_2007_12/78-1-0-3890)
21. Фейнберг Э.Л. Традиционное и особенное в методологических принципах физики XX в. /Э.Л. Фейнберг // Диалектика в науках о природе и человеке. Единство и многообразия мира дифференциация и интеграция научного знания. – М.: Наука, 1983. – С.52-63.
22. Чашев В.В. Фундаментальные науки или фундаментальные исследования / В.В. Чашев // Эпистемология философия науки . – №2. – М.: Альфа-М, 2014. С.34-40
23. Цехмистрова Г.С. Основи наукових досліджень /Г.С. Цехмистрова. – К.: вид. дім «Слово». 2004.
24. Уилсон Э.О. Возобновляя поиск начатых просвещений[Электронный ресурс] Уилсон В.О. // Интеллектуальный формат-2001 5вып. Режим доступа : [if.russ.ru/2001/5/200126n/him](http://if.russ.ru/2001/5/200126n/him)

**Volodymyr Melnyk**

## **STRUCTURE, DYNAMICS AND TRENDS OF MODERN SCIENCE**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: [kafedra\\_kultury@ukr.net](mailto:kafedra_kultury@ukr.net)

*The analysis of the characteristics of modern science. Tendencies theorizing science, dissemination of general methodological approaches and nonlinear modern scientific knowledge. Explicated in the structure of science criteria and differences in basic and applied research. Author analyzed their content and relationships. Established level fundamental and applied research in tehnikoznavstvi its links and conditionality of natural sciences and humanities. Keywords: science, basic science, applied science, scientific knowledge, tehnik knowledge.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2016

Прийнята до друку 7.10.2016

УДК 2-6+29

**Ігор Колесник**

## ОСОБЛИВОСТІ НОВІТНІХ РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ

Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: ketchup@ua.fm

*У статті розглянуто основні особливості новітніх релігійних організацій та рухів у контексті досліджень світових та вітчизняних дослідників релігій. Проаналізовано характер сприйняття НРТ в сучасному світі, перспективи їхнього розвитку та подальшої адаптації в Україні. Також залучено основні класифікації НРТ за різними складниками.*

*Ключові слова:* НРТ, новітні релігії, релігієзнавство, релігія.

Сучасний світ стрімко глобалізується: трансформуються різні галузі діяльності людини, світоглядні системи, цінності, поняття ідентичності тощо. Релігійне життя не є винятком на перший погляд такі зміни можуть видаватися негативними, агресивними щодо традицій, нігілістичними, зрештою руйнівними щодо стабільності суспільства.

Одним із симптомів зміни в релігійному середовищі є поява новітніх течій та рухів, чия широка палітра викликає подив у науковців, породжуючи проблему дефініції, класифікації та прогнозування щодо майбутніх форм релігійної практики. Серед найбільш відомих релігієзнавців, які займаються дослідженням новітніх течій та рухів, слід виділити І. Масімо, А. Баркер, Дж.П. Олсона, Дж.М. Гордона, К. Партріджа, Д. Бромлі, Дж.Г. Мелтона, І. Кантєрова, Є. Балагушкіна, В. Шохіна, Л. Филипович, А. Колодного.

На Заході проблематикою НРТ займаються орієнтовно з другої пол. XX ст. В Україні, як і на теренах пострадянського простору, ідеологічно незаангажовані релігієзнавчі студії з'являється на початку 90-х рр. Цей факт спричинив відсутність інформації щодо різноманітних організацій новітнього типу, а також проблему адекватності їхнього сприйняття в українських соціокультурних реаліях. Тому актуальними є ґрунтовні дослідження новітніх релігійних течій.

Метою нашого дослідження є окреслення основних рис та тенденцій новітніх течій та рухів, здійснення класифікації та розкриття актуальної ситуації в Україні, яка поступово долучається до загальноєвропейських процесів у релігійному житті.

Новітні релігійні течії (англ. New Religious Movements) виникають як реакція людини й суспільства на глобальні зміни в культурі, релігії та науці. Науковці досі сперечаються, оскільки важко визначити критерій розрізнення новітніх та традиційних релігійних утворень. На нашу думку, найбільш оптимальним є визначення НРТ як релігійної групи, що не є традиційною в кожному конкретному

суспільстві. Наприклад, для США «Свідки Єгови» є традиційними, оскільки їхня історія в цій країні налічує понад 100 років. Аналогічна ситуація із Церквою Ісуса Христа Святих останніх днів (мормонами), що існує із 1-ої пол. XIX ст. Водночас певні буддистські та індуїстські школи стали для США неорелігіями, екзотичними та досі невідомими загалу. Щодо України, то більшість релігійних рухів, які з'явилися після 1991 року, можна віднести із певними застереженнями до новітніх. Стосується багатьох неохристиянських організацій, орієнталістських, синкретичних, квазінаукових течій та рухів.

Аналізуючи діяльність НРТ часто використовують поняття, які надто ідеологізовані та мають емоційну конотацію. Наприклад, «секта», «єресь», «тоталітарна секта» чи «деструктивний культ» та ін. Особливо набули популярності останні два у працях А. Дворкіна [2] та інших сектоборців, які носять суто критичний характер і висловлюють позицію Російською православної церкви щодо нетрадиційних громад. Доволі слушними є зауваження російського релігієзнавця І. Кантерова, висловлені у статті «Деструктивні, тоталітарні» [4]. Він зазначає, що використання прикметника «тоталітарний» є винаходом «місцевим» і в західній літературі не трапляється. Тому використання поняття «тоталітарна секта» у текстах А. Дворкіна співвідноситься із попередньою тоталітарною системою Радянського Союзу і створювати негативну конотацію. Отож йдеться не стільки про наукові студії, скільки про спроби «демонізувати» нове в очах традиційно віруючих православних.

Зауважимо, що поняття «секта» і «єресь» потребують зв'язку із попередньою традицією, а більшість новітніх організацій позиціонують себе як оригінальне явище, покликане реформувати, замінити або навіть ігнорувати інші релігійні інститути [11]. Тому ми використовуємо поняття «новітні релігійні течії», оскільки воно дає змогу об'єктивно аналізувати окреслений феномен.

Основною особливістю НРТ є здатність адаптуватися до нових культурних та релігійних умов. Це пов'язано із динамічністю віровчення, зміст якого реагує на основні запити сучасної людини, а також методами поширення цього віровчення – ЗМІ, Інтернет, газети, книжки, журнали, радіотрансляції тощо.

Російські релігієзнавці Є. Балагушкін та В. Шохін виділяють такі особливості новітніх релігійних течій [1, с.66-70]:

- 1) Віровчення. Інтенсифікується орієнтація на сакральну сферу, але значно розширюються методи досягнення зв'язку із нею;
- 2) Священні тексти. Створюють нові тексти, в яких інтерпретують попередні традиції. При цьому ігноруються або вилучаються «незручні» моменти. Тексти НРТ також реагують на сподівання та бажання сучасної людини;
- 3) Ритуальна обрядовість. Акцентовано на практичній стороні релігійного життя, вводяться нові ритуали, які покликані максимально наблизити людину до діяльності групи та досягнення основної мети – єднання із Абсолютом;
- 4) Організація. Виникають як малі неформальні групи або як аморфні релігійно-філософські течії [1, с.68];
- 5) Засновник. Лідери НРТ часто приписують собі божественний статус;
- 6) Соціальна активність. Формуються галузі роботи із віруючими та потенційно віруючими – власні ЗМІ, радіо, друкарні, газети, Інтернет-сайти тощо;



- 7) Відносини із соціальним оточенням. Найпоширенішою є гостра конфронтація із панівним ладом і його соціальними, офіційними та церковними інститутами [1, с. 70]. Також можлива установка на ізоляцію.

Існують різні версії того, які саме особливості НРТ є ключовими, що саме можна віднести до закономірностей усієї палітри рухів. Наприклад, американський релігієзнавець Д. Бромлі виділяє роль харизматичного лідера [10, с.15], а Г. Мелтон розкриває кілька його видів: 1) сконцентровані на собі; 2) такі, що демонструють публіці «магічні акції»; 3) приписують собі надприродні здібності та божественні атрибути [12, с. 29].

Головною особливістю НРТ, на нашу думку, є їхня динамічність у всіх сферах. Наприклад Церква Саєнтології вже традиційно демонструє зацікавлення у маргінальних групах людей: колишніх в'язнів, наркоманів, алкозалежних тощо. Цю соціальну заангажованість виявляють також інші течії, концентруючи увагу на певних соціальних групах і працюючи вже із ними за допомогою новітніх методів: від фласерів-реклами до перегляду фільмів і безкоштовних курсів англійської мови.

Український історик релігії В. Орлов зазначає, що однією із значущих причин поширення нової релігійності є зміни у поглядах на релігію. Так, у межах традиційних релігій постійно відбувається процес розвитку, формування нових кардинальних ідей або зміни їх важливості у релігійному та суспільно-політичному житті. Ці ідеї набувають нового соціально-політичного змісту, актуального у певний історичний момент [6, с. 266].

Значні суспільні трансформації зумовили потребу в переосмисленні релігійних феноменів, ключових понять традиційних релігій, а також активізували особистісний пошук смислу в житті. У другій половині XX ст. виходить людина із запитамми, відповіді на які змогли в певній мірі презентувати НРТ. Українські релігієзнавці Л. Филипович та Н. Дудар з цього приводу пишуть: «Активне релігієтворення спричинене загальною орієнтаційною кризою європоцентричної цивілізації, що спонукає до спроб синтезу західної та східної релігійних традицій, інтенсифікує релігійні експерименти взагалі. В умовах духовної кризи люди шукають будь-які загальнозначущі цінності і знаходять їх у певних релігіях, що формує думку про існування спільної першорелігії, яка з часом була втрачена. Все це виводить сучасну релігійну свідомість за межі будь-якої однієї конфесії, робить її універсальною, синкретичною» [3, с. 9]. Російський філософ Л. Мітрохін виділяє також ідейні впливи, які спричинили розвиток НРТ [5].

Атеїзм як загальнопоширена практика спричинив духовну стагнацію та фактичну відсутність права вибору у сфері релігійній. Загальна ж демократизація відкрила перспективи як для традиційних конфесій (де спостерігаємо зжовве оновлення впродовж першої половини 90-их рр. XX ст.), так і для НРТ із їхньою спрямованістю на нових прихильників у сотеріологічній боротьбі.

Дослідники вирізняють чимало НРТ, що зумовлює складність класифікації. Релігієзнавці, соціологи та філософи намагаються розробити методологічну основу для вивчення та аналізу новітніх релігійних течій.

Російський релігієзнавець Є. Балагушкін пропонує таку класифікацію, відштовхуючись від традиції, із якою співвідноситься та чи інша група:

- 1) неохристиянство;

- 2) неоіудаїзм;
- 3) орієнтальні;
- 4) неоязичницькі;
- 5) сучасний сатанізм;
- 6) новий окултизм, що «поєднує психоделію та ґерметизм із культом наркотичних речовин» [1, с. 70].

Також науковець виділяє критерій типологізації НРТ за способом відносин до соціальної дійсності:

- 1) інтегральні – «прагнуть підпорядкувати впливу усі сторони людського життя, претендують на те, щоб замінити собою усі існуючі світові релігії» (Церква Уніфікації Муна) [1, с. 72];
- 2) проєктивні – «прагнуть до здійснення глобальних проєктів» [1, с. 72] (Фалуньгун, багаїзм);
- 3) інструментальні – займаються конкретними завданнями (дієтологія, оздоровчі практики Цигун, Рейкі, йоги);
- 4) відновлювальні – спрямовують зусилля на радикальне і швидке вирішення усіх проблем сучасності (муніти, Ананда Марга);
- 5) опозиційні – відчужуються від світу або протистоять йому (певні групи сатанізму);
- 6) альтернативні організації проповідують трансформацію дійсності шляхом зміни свідомості (Міжнародне товариство свідомості Крішни).

Є. Балагушкін подає у статті таблицю [1, с. 74]:

| Нові релігійні рухи                                | Інтегральні                                            | Проєктивні                                   | Утилітарні (інструментальні)     |
|----------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|----------------------------------------------|----------------------------------|
| <b>Відновлювальні (установка на перфекціонізм)</b> | Неоп'ятидесятники (харизматичні), Віра Багаї (багаїзм) | Івановці, реріхівці, вісаріонівці-екологісти | Оздоровчі практики Цигун і Рейкі |
| <b>Відновлювальні (сакралізація світу)</b>         | Глобальна мережа Церкви Муна, Ананда Марга             | Муніти                                       |                                  |
| <b>Відновлювальні (трансформація світу)</b>        | Рух «Харе Крішна»                                      | Раджнішісти, Агні йога, Карма кагью          | Нью Ейдж, Фалуньгун              |
| <b>Опозиційні (помірні)</b>                        | Неоміфологізм Толкіна, Лавкрафта                       | Містерія хелуїна                             |                                  |
| <b>Опозиційні (радикальні)</b>                     |                                                        | Уфологи-есхатологісти, сатаністи             |                                  |
| <b>Альтернативні (помірні)</b>                     | «Богородичний центр», Свідки Єгови                     | Церква Вісаріона, ЮСМАЛОС, Фалунь Дафа       | Саєнтологи                       |

Іншу класифікацію пропонують українські релігієзнавці Л. Филипович та Н. Дудар, яка ґрунтується на ґенетичній типології [3, с. 19]:

- 1) неохристиянство (свідки Єгови, мормони, адвентисти) та близькі до християнства (вісаріонівці, Церква Муна, Велике біле братство);
- 2) неоорієнталізм (буддизм, неоіндуїзм);
- 3) теософські, езотеричні громади (періхівці);
- 4) неоязичництво (РУНвіра, Рідна віра, Ладовіри)
- 5) саєнтологія;
- 6) психотерапевтичні течії (йога, цигун, рейкі).

Слід згадати також до переліку релігії-пародії (пастафаріанство, джедаїзм, толкієнізм тощо) з'явилися порівняно недавно і намагаються висвітлити парадоксальність релігійного переживання.

Різноманітні класифікації демонструють спільну рису НРТ – їх дійсно важко упорядковувати, опираючись на загальні критерії. Будь-які схематичні типології будуть лише спробою полегшити дослідження, але кожна із організацій потребує детальнішого розкриття, аналізу в контексті загальносвітових процесів у релігійному житті людства.

Україна після здобуття незалежності у 1991 р. потрапляє у динамічне поле релігійного життя світу. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» заклав правові підвалини для реалізації громадянами своїх прав на свободу віросповідання та релігійної практики. Окрім традиційних конфесій, що мають змогу розвиватися, поширюються й НРТ. Пострадянські реалії сприяли тому, що віруючі шукали альтернативних шляхів для вирішення екзистенційних та духовних потреб і проблем.

Український релігієзнавець Л. Филипович зазначила: «Модель державно-церковних відносин (ДЦВ), яка складалась упродовж 70 років панування радянської влади, зрозуміло, не могла задовольнити ні незалежну українську державу, ні відроджені в нових політичних умовах церкви. Почалися активні пошуки нової моделі, яка б створила найгармонійніші взаємини між державою і релігійними організаціями... Непросто виявилось вписати в створювану структуру ДЦВ України новітні релігійні течії, які хоч і з'явилися в українському релігійному полі об'єктивно і дещо прогнозовано, але все таки несподівано. За ці роки вони стали в Україні елементом її релігійного ландшафту, фактором духовного життя, суб'єктом міжрелігійних, а навіть державно-церковних відносин» [9].

Після здобуття Україною незалежності швидко збільшувалася кількість прихильників НРТ, але згодом ситуація стабілізувалася. Це свідчить про те, що НРТ поступово зайняли нішу і вичерпують кількість ймовірних прихильників. Згідно із прогнозами Центру Разумкова [7] у країні домінує православ'я, однак динамічно розвиваються НРТ, протестантські, ісламські та інші нетрадиційні організації і рухи.

Серед НРТ найпопулярнішими і найчисельнішими є неохристиянські та близькі до християнства групи (свідки Єгови, мормони, Новоапостольська Церква, Церква Повного Євангеліє тощо) [7]. Менш чисельними є течії, неоорієнталізму, саєнтології, синкретичні, які доволі екзотичні.

В Україні діють такі НРТ:

- 1) неохристиянські: Товариство Вартової Вежі, Богородична церква (Церква воскресаючої Богородиці), Церква «Нове покоління», Новоапостольська церква, Церква Христа, Нова церква (Церква нового Єрусалиму), Церк-

ва Христа Ісуса Христа святих останніх днів (мормони), Церква повного Євангелія, «Армія спасіння», Київський християнський центр «Нове життя», Церква «Хвала і поклоніння», Церква «Слово віри», Церква «Боже слово», «Церква Склелі», Церква Філадельфія, Церква «Голгофа», Зоресвітне товариство - вільна релігія «Таолоан», Церква воскреслого Христа, Церква живого бога, Церква маріїнської орієнтації «Альфа і Омега»;

- 2) близькі до християнства і синкретичні: Велике біле братство (ВББ), Церква останнього заповіту (Віссаріона), Церква уніфікації (об'єднання) Муна, багаїзм;
- 3) орієнталістські: Міжнародне товариство свідомості Крішні, Ошо Раджніш, Шрі-Чінмой, Місія «Світло душі», Міжнародне товариство «Всесвітня чиста релігія» (сахаджа), Саї-Баба, осередки Трансцендентальної медитації, дзен-буддизм, школа Нітерен, школи тибетського буддизму.
- 4) теософські: «Світло душі», «Братство Грааля»;
- 5) неоязичництво: «Рідна віра», Собор рідної віри, РУНвіра;
- 6) квазінаукові: Церква саєнтології, Діанетика, Наука розуму, НЛО-логія, Християнська наука;
- 7) психотерапевтичні течії: йога, Цигун, івановці;
- 8) сатанізм.

У кількісному розрізі НРТ демонструють зниження темпів зростання інституційної мережі, хоча досі вищі у порівнянні із традиційними конфесіями. Наприклад, кількість організацій Свідків Єгови становить на 1 січня 2013 р. – 1091 [8] (1056 у 2010 р.) одиниць, мормонів – 55, Новоапостольської церкви – 59. Значні темпи зростання демонструють різні організації харизматичного напрямку (3,9% у 2010 р. проти 2,2% у 2000 р. або 1469 організацій у 2013 р.) [7]. Порівняно стабільною є кількість громад буддистів – 54, Товариства свідомості Крішні – 48 та інших організацій східного напрямку. Українське неоязичництво презентоване РУН-вірою – 54 організації, а також діяло 70 організацій інших напрямів.

Отже в Україні новітні релігійні течії та рухи здобули своє природне та органічне місце, демонструючи в цілому демократичні тенденції вітчизняного релігійного простору. Процес знайомства та адаптації НРТ є болючим і несподіваним, оскільки традиційні конфесії змушені реагувати на більш модерні методи роботи із віруючими, розвиватися, реформуватися і ставати відкритими для секулярних процесів. Новітні релігійні течії, на нашу думку, зберігатимуть тенденцію до «українізації» (звісно у міру можливостей, відповідно до особливостей віровчення) та набуватимуть поступово характеристик, близьких вітчизняним соціокультурним реаліям.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Балагушкин Е.Г. Религиозный плюрализм в современной России. Новые религиозные движения на постсоветском этапе / Е.Г. Балагушкин, В.К. Шохин // Мир России, 2006. – №2. – С. 62-78.
2. Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты / Александр Дворкин. – М.: Христианская библиотека, 2012. – 816 с.

3. Дудар Н.П. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади) / Дудар Н.П., Филипович Л.О. – К.: Наук, думка, 2000. – 132 с.
4. Кантеров И. Деструктивные, тоталитарные / Игорь Кантеров; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nauka-i-religia.narod.ru/sektoved/kanterov.html>
5. Митрохин Л.Н. Нетрадиционные религии / Л.Н. Митрохин; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2067.html>
6. Орлов В. Генеза новых релігійних течій у сучасній українській та зарубіжній історіографії / Владлен Орлов // Наукові записки: Серія "Історія", / За заг. ред. проф. І. С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2012. – Вип. 1. – С. 265-271.
7. Релігійна мережа в Україні: стан і тенденції розвитку [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.razumkov.org.ua/ukr/files/category\\_journal/NSD119\\_ukr\\_1.pdf](http://www.razumkov.org.ua/ukr/files/category_journal/NSD119_ukr_1.pdf)
8. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2013 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2013/51768/>
9. Филипович Л. Нові релігійні течії України в структурі державно-церковних відносин: стан і перспективи / Людмила Филипович; [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lfilip56.wordpress.com/нові-релігійні-течії-україни/>
10. Bromley D.G. Teaching New Religious Movements. Learning from New Religious Movements / Teaching New Religious Movements; [edit. David G. Bromley]. – Oxford University Press, 2007. – 376 p.
11. Introvigne M. The Future of Religion and the Future of New Religions / Massimo Introvigne; [Електронний текст]. – Режим доступу: [http://www.cesnur.org/2001/mi\\_june03.htm](http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm)
12. Melton J.G. Introducing and Defining the Concepts of a New Religion / J. Gordon Melton // Teaching New Religious Movements; [edit. David G. Bromley]. – Oxford University Press, 2007. – 359 p.

**Igor Kolesnyk**

## **FEATURES OF NEW RELIGIOUS MOVEMENTS IN UKRAINE**

Ivan Franko National University of Lviv  
Universytetska str, 1, Lviv, 79000,  
e-mail: [ketchup@ua.fm](mailto:ketchup@ua.fm)

*There are viewed main features of New Religious Organizations and Movements in context of researches of worldwide and domestic specialists in religious studies and sociology of religion. There is analyzed the character of reception of NRM in modern world, perspectives of their development and adaptation in Ukraine. Also the author used main classifications of NRM based on different approaches.*

*Key words: NRM, new religions, religious studies, religion.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2016

Прийнята до друку 7.10.2016

УДК 7.03:316.4(477)

**Ольга Ліщинська**

## **СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВЕКТОРИ УКРАЇНСЬКОГО ВІЗУАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська 1, м. Львів, 79000, Україна  
kafedra\_kultury@ukr.net

*У статті розглянуто соціокультурну специфіку українського візуального мистецтва кін. XX – поч. XXI ст. Проаналізовано його змістовно-сутнісне наповнення і виокремлено три соціокультурні вектори: національно-культурний, соціально-політичний і екологічно-культурний. Виявлено, що національно-культурний тематичний вектор пов'язаний з руйнуванням ідеологічних стереотипів радянського минулого та пошуком національно-культурної ідентичності. Прослідковано, що соціально-політичний вектор представлений військовою тематикою, акціонізмом, урбаністичною та гендерною проблематикою. Розглянуто екологічно-культурний вектор, пов'язаний з осмисленням постчорнобильських екологічних проблем, пошуком гармонізації буття людини і природи в проектах ленд-арту. Ключові слова: візуальне мистецтво, соціокультурні вектори, національно-культурне, соціально-політичне, екологічне буття.*

Актуальне мистецтво кін. XX – поч. XX ст. відображає широку палітру загальнокультурних змін, які відбулися, як в Україні, так і світі загалом. Злам епох в національному бутті українців (руйнація комуністичного режиму, труднощі пострадянського буття) співпав з новими соціокультурними процесами доби постмодернізму у вселенському масштабі. Мистецтво, яке живо реагує на все, що переживає народ, суспільство, людина, увібрало найгостріші проблеми, найактуальніші теми і зрефлектувало цілою низкою творінь.

Дослідженням українського візуального мистецтва активно займаються вчені, філософи, мислителі, мистецтвознавці. Серед дослідників-теоретиків є й митці, які мають змогу зсередини осмислювати художні процеси. Тут варто виокремити численні наукові праці О. Петрової, монографічне дослідження В. Сидоренка, присвячене візуальному мистецтву XX-XXI ст., а також статті О. Чепелик. Аналітичне опрацювання витоків і здобутків сучасного мистецтва здійснила О. Баршинова у ряді наукових статей. Щодо окремих аспектів актуального мистецтва варто звернутися до розвідок О. Островської-Люті, Т. Злобіної, Є. Моляр, А. Циби та ін. Спираючись на цей теоретичний масив, а також беручи до уваги мистецьку практику, виставки, художні проекти, фестивалі, можна прослідкувати соціокультурну специфіку українського візуального мистецтва. Метою даної статті є виокремити й окреслити три соціокультурні вектори (напрям-



ки), що наповнюють українське актуальне мистецтво: національно-культурний, соціально-політичний та екологічний тематичні блоки.

У процесі художньої практики чітко виділяється її соціальна, суспільна спрямованість. Соціокультурна роль мистецтва сьогодні набуває співзвучного епосі сенсу. У цьому руслі В. Сидоренко стверджує: «Мистецтво оперує ментальними екзистенціальними переживаннями особистості і суспільства в цілому. Митець завжди першим зчитує імпульси та настрої, а, отже, він є інтерпретатором свого часу» [7, с. 134]. О. Петрова наділяє митця дуалістичною природою: він є «учасником» і водночас «спостерігачем» людського буття [6, с. 86]. Відтак, художник – і діюча особа, і глядач, і тлумач соціокультурного буття. Мистецтво поглинає все, що відбувається в суспільному житті і спроможне підштовхнути до вирішення проблем, суперечностей, складних завдань. У цьому чи не найважливіша його суспільна роль, що в кожен конкретний момент історії народу набуває відповідного звучання.

Осмыслити соціокультурну специфіку українського візуального мистецтва допомагає аналіз його змістовно-сутнісного наповнення. Вважаємо вагомими його напрямками національно-культурний, соціально-політичний та екологічно-культурний тематичні вектори.

Розпочнемо з питання національно-культурного буття, яке не лише не втрачає актуальності у візуальній культурі сьогодення, а й до переживає ренесанс в умовах гостро злободенного пошуку самототожності, потреби окреслення чіткого контуру національно-культурної ідентичності українства.

Національна культура завжди насичувала і продовжує жити художній процес. Як справедливо вказує О. Петрова, історичні реалії посприяли тому, що з 1990-х в українському мистецтві зазвучав з новою силою моральний ренесанс і протистояння соціальній та моральній ентропії [6, с. 96].

Однією з перших болючих проблем стало розвінчання старих ідеологем, культурних стереотипів і активний пошук національно-культурної ідентичності. Митці приєдналися до цих процесів і почали витворювати національний історичний міф. Так, група «Вольова грань національного постеклектизму», заснована К. Реуновим та О. Тістолом, основним завданням вбачала руйнування національно-історичних стереотипів радянського минулого. Провідні ідеї групи репрезентують картини «Возз'єднання», «Вправа з булавами», «Б. Хмельницький» О. Тістола, «Переможця не судять» К. Реунова. Також цікаві проекти О. Тістола та М. Маценка «Музеї України. Фрагмент», «Українські гроші» [2].

Проблема національної ідентичності проходить наскрізно через сучасне мистецтво. Прикладом слугують проекти, представлені на Венеційських бієнале, починаючи з 2001 р. Так на бієнале 2003 р. В. Сидоренко представив медіапроект «Жорна часу», провідною ідеєю якого є роздуми про час та безконечність [7, с. 106]. Центральним образом композиції є світловипромінюючий кристал, в якому втілена силу думки, що допомагає в хаосі знайти опору, єдність. У цьому проекті звучить ще й тема постколоніалізму, яку митець продовжує в наступних творах: «Аутентифікація», «Левітація», «Новий ковчег», «Деперсоналізація». Тут фігурує «персонаж у підтанках», ідентифікований митцем як людина пострадянська (завдяки прикметній деталі одягу). Людина, що має досвід переходу від тоталітаризму до демократичного суспільства, одночасно, в його вбранні

можна бачити одяг східного мудреця [1]. Тема пошуку себе, подолання негативного досвіду тоталітарного минулого в інтерпретації В. Сидоренка звучить у нещодавній виставці Superhero, яка відбулася в Києві восени 2016 р. Засобами авторського метафізичного мистецтва художник звертається до феномену героя, неминучого атрибуту процесу самоідентифікації української культури, напрочуд актуального в нинішніх умовах війни.

Між згаданими роботами можна провести паралелі з проектом А. Савадова «Колективне Червоне». Провідна його тема – руйнація колоніалізму, додання стереотипів, комуністичних міфів. Засобами іронії, перформативності, візуальних технік автор деконструє «червону міфологію».

Осмислення феномену часу в контексті людського буття та історії народу знаходить втілення в проекті О. Костюк «Дзеркало» (2011-2012 рр.). Сама авторка пояснила, що проект стосується питання розуміння власної ідентичності в час глобалізації, неминучої інтеграції, уніфікації [8]. Три притчі проекту – «Втрачений Рай», «Дике Поле», «Стріла», що умовно стосуються минулого, теперішнього і майбутнього, у формі відео-інсталяції і перформансу створено за принципом «розбитого дзеркала» з використанням текстів Т. Прохаська, сучасної музики, українських пісень, відеоживопису. Потужна енергетика проекту О. Костюк, глибоко вросена в українські етнічні й національні корені спонукала кураторів виставки «Гуцульське Різдво», яка проходила на межі 2016/2017 рр. в Національному музеї Львова знову експонувати фрагмент цього твору.

У фокусі уваги творців візуального мистецтва перебувають яскраві постаті української культури. Незаперечним лідером численних художніх інтерпретацій залишається феномен Т. Шевченка. Разом з тим 2016 р. відкрив два унікальних проекти, пов'язані з актуалізацією творчого спадку С. Параджанова. Це проект «Тіні забутих предків. Виставка», присвячений культовому фільму, а також «Фестиваль Параджанова на Левандівці» у Львові. Ці виняткові проекти не лише привернули увагу до внеску Параджанова в українську культуру, його нового осмислення, а й дали змогу глядачам відчувати свою причетність до глибокої архаїчної культури українців.

У цьому руслі варто виділити резонансний проект 2016 р. – «Килим. Сучасні митці». Мандрівна виставка об'єднала двадцятьох митців у царині живопису, скульптури, відео-арту, інсталяції. Проект стартував у карпатському селі Татарів, а далі подорожував містами України, зокрема побував у Львові, Харкові. Ідея проекту – об'єднати архаїку і сьогодення, народну творчість і сучасне мистецтво, актуалізувати етнічну культуру, зробити її цікавою і корисною для сучасника.

Тема національно-культурного буття, пошуків самототожності через єдність з природним ландшафтом, рідною землею наповнює твори групи українських пейзажистів «Снов» і мистецького угруповання «Живописний заповідник». Як влучно відзначила О. Петрова, роботи кожного учасника «Живописного заповідника» – зізнання у любові до рідної землі: етнічне ототожнення з Україною – у полотнах та ленд-арті О. Бабака, глибинний зв'язок із народною колористикою – у насичених кольором горизонтальних структурах А. Криволапа, складні перехрестя психологічних станів людини у енергійних композиціях Олександра Животкова [6, с. 352–353].

Ментальний пейзаж близький і зрозумілий кожному українцеві став кульмінацією творчості А. Криволапа. Його твори, медитативні чи метафізичні

пейзажі, як їх називають дослідники, здобули високе світове визнання. Вони просякнуті насиченим, емоційним кольором, що наштовхує на співзвучність з українським народним мистецтвом і його колоритом. Митець активно працює, свідченням чого стала масштабна виставка «Музейна колекція», що виставлялася в кількох містах України в 2016 р.

Національно-культурний тематичний вектор надзвичайно органічний нашому мистецтву. Він забезпечує вагому соціокультурну роль мистецтва як національно-культурної пам'яті, спадкоємності, комунікації та самоідентичності.

Інший соціокультурний тематичний напрям українського візуального мистецтва – це соціально-політичне буття. Сучасне мистецтво виконує функцію соціальної дієвості, є засобом змін. Соціальна зацентованість мистецтва доби незалежності набуває нового звучання, сприяє процесу розбудови молодого держави, боротьби з негараздами, а в часі війни стає засобом протидії агресору.

Нове покоління митців чітко зорієнтоване на соціально-політичні проблеми, вони, за словами О. Баршинової, здійснюють «мистецьку інверсію в соціальний простір» [2]. Їх мистецтво носить протестний, експериментальний, гостро злободенний характер.

У цьому контексті доволі актуальним видом мистецтва є фотографія, що містить чітке соціальне висловлювання. Класичним взірцем звернення до соціальних проблем у фотомистецтві є харківська школа фотографії, насамперед творчість Б. Михайлова, С. Браткова. Насичені соціальною проблематикою фотопроєкти А. Савадова і О. Харченка «Дипінсайдер», «Донбас-шоколад», «Мода на кладовищі». Проект «Донбас-шоколад» А. Савадова висвітлює гострі проблеми шахтарів 1990-х. На думку О. Островської-Лютюї, цей витвір – яскраве слово про занепад імперії, розлам світів, репрезентованих великою культурою і великою промисловістю [5]. Сьогодні під кутом зору військових подій на Донбасі цей твір набуває нового звучання.

Соціально-політична проблематика у творах візуального мистецтва останніх трьох років невіддільна від теми війни на сході України. На підтвердження цієї тези можна звернутися до кількох тематично близьких виставок, представлених молодими українськими митцями на 56 Венеційському бієнале 2015 р. у національному павільйоні під загальною назвою «Надія!». Відкрита група влаштувала перформанс «Синонім до слова "Чекати"». Дев'ять відеоекранів в режимі реального часу показували входні двері домівок українських воїнів з різних куточків країни, що перебувають в зоні АТО. Ідея проекту – передати настрої очікування солдатів додому, повний страху, терпіння і надії. Артем Волокітін картиною «Видовище-1» розкриває насильницький, руйнівний сенс війни.

Військова тематика має численні інтерпретації і займає доволі вагому складову в мистецьких подіях 2014-2017 рр. Одним з варіантів осмислення теми є твори учасників військових дій, для яких мистецтво перетворюється на спосіб висловлення, зцілення, відновлення, повернення до миру. Можна до прикладу виділити поетичну творчість Ю. Вовкогона, що пішов добровольцем воювати на Схід. Його інсталяція «Рани», представлена на Тижнях актуального мистецтва у вересні 2016 р. у Львові, є метафорою болю, який війна завдає усьому живому. Інший учасник бойових дій художник В. Пузік у часи затишшя і в перервах несення служби малював на дошках від боєприпасів, а також знімав відео, фото-

графував. Можливо, через творчість людина здатна повернути собі втрачену чи підірвану в час війни довіру до світу.

Значним суспільним змістом наповнені візуальні проекти у соціальному просторі міста. Наприклад, медіатвір О. Чепелик «Origin/Початок» презентований на Міжнародному фестивалі соціальної скульптури в Києві 2007 р. За поясненням авторки основа мультимедійної інсталяції – гостра проблема народжуваності і генофонду нації, адже населення України за останнє десятиліття зменшилося на 5 млн [10]. Інший проект О. Чепелик «Генезис/Genesis» художня виставка <Не-МОВлялька-фрагмет> (2008 р.) присвячено темі маніпулювання людиною, використання її як засобу в політичних, рекламних, естетичних цілях. Головну ідею твору мисткиня визначає як усвідомлення нерозривності поколінь, приреченість людини, що нехтує своєю спадщиною та історією[10].

Сучасне візуальне мистецтво насичене політичними акцентами. Набуває поширення акціонізм, вихід у суспільний простір. Найбільш помітні соціальні та політичні художні ініціативи свого часу демонстрували групи Р.Е.П. (Революційний Експериментальний Простір) та SOSка, сама поява яких пов'язана з Помаранчевою революцією 2004 р. Митці вказаних груп аналізують злободенні соціальні проблеми сучасної України: суб- та контркультур, соціальних хвороб суспільства, маргінальних суспільних груп (злидарі, наркомани, азартні гравці) [3].

Однією з найпомітніших фігур на тлі візуального мистецтва України, чиї твори знані і поціновані у світі, є Ж. Кадирова. Резонансний твір мисткині «Пам'ятник новому пам'ятнику», встановлений 2009 р. у м. Шаргороді Вінницької області. На постаменті під білою тканиною, виліпленою з керамічної плитки, стоїть фігура в очікуванні відкриття. Сама художниця вважає його «універсальним пам'ятником», втіленням «чистої потенційності». Кожен глядач має свою версію персоналізації та інтерпретації цього пам'ятника. На 55 Венеційському бієнале Ж. Кадирова представила відеоінсталяцію шаргородського «Пам'ятника» [9].

Інші проекти Ж. Кадирової «Асфальт» та «Data extraction» (останній представлений в італійській галереї в Сан-Джиміньяно) висвітлюють проблему зв'язку мистецтва і публічного простору міста, мають на меті перетворити натовп зі сірої маси в активну діючу субстанцію, яку неможливо зупинити [9].

Ще одна представниця групи Р.Е.П. К. Гнилицька створила серію картин «Експібіція» (2010 р.), актуалізуючи питання самовизначення жінки, її спроби створити привабливий віртуальний образ, репрезентувати себе через Інтернет. Графічний цикл М. Скугаревої «Сузір'я Міхаеліса, або Добрі домогосподарки» (серія з двохсот робіт) розповідає чуттєву історію життя жінки, оточеної рутинною побутою. У цих серіях художниця порушила питання суперечностей буття сучасної української жінки: гіперфемінність, показову і штучну тілесну привабливість, невпевненість, загубленість і одночасно стійкість.

У центр уваги митців потрапляє гостра соціальна проблема вимушеної еміграції українців. Доречно згадати про соціальний проект І. Базака «Де мій дім» (2008 р.) – відеоінсталяція присвячена долі українських нелегальних працівників в Італії. Робота просякнута почуттям ностальгії, бою, надії на краще.

Соціально-політичний вектор візуального мистецтва демонструє соціальну ангажованість мистецтва, активну політичну позицію, громадянську відповідальність митців, які жваво реагують на посталі суспільні виклики.

Ще один соціокультурний тематичний напрям візуального мистецтва, якому варто приділити увагу, – екологічно-культурне буття.

Екологічні маркери активно проникають в українське мистецтво. Точною відліку і больової напруги для цього стала Чорнобильська аварія. У 1991 р. до п'ятиріччя аварії засновано асоціацію дизайнерів-графіків «4-й Блок» (на згадку про вибух на четвертому енергоблоці ЧАЕС). Ініціатором заснування і незмінним очільником асоціації є О. Векленко, митець, професор Харківського державного університету дизайну і мистецтва, ліквідатор аварії на Чорнобильській станції.

Учасники асоціації проводять трієнале – міжнародний фестиваль графічного дизайну, що має значний міжнародний резонанс і є однією з найзначніших виставок графіки у світі. «4-й Блок» ініціює не лише художньо-екологічні проекти, а й займається активною просвітницькою, соціальною екологічною діяльністю, організовує регулярні акції, форуми, майстер-класи. Трієнале 2012 р. присвячене темі життя світу після Чорнобиля і Фукусіми. У 2015 р. фестиваль проходив під загальним гаслом «Знову побачити зірки», узятим з «Божественної комедії» Данте Аліґ'єрі. Експозиція об'єднала плакати про забруднення навколишнього середовища, глобальне потепління, генну інженерію, а також про людяність і гуманність, про наслідки воєн і конфліктів у світі.

Екологічно маркована творчість представлена різними художніми царинами. Українські художники до мистецтва в довкіллі звернулися ще у 1980-х (О. Бабак, О. Бородай, В. Бахтов, П. Бевза, О. Литвиненко, С. Якунін та ін.). Заслуговує уваги екологічно-культурний проект «Пасіка» авторства М. Журавля. Художник, за прикладом П. Прокоповича, який два століття тому винайшов систему вуликів, що не вбивають бджіл, створив діючі вулики-арт-об'єкти і розмістив їх по українських селах. На 54 Венеційському бієнале митець представив 6-метрову мультимедійну інсталяцію в церкві Сан Стайє. Ідея проекту – створити соціум в мініатюрі, де храм стає вуликом, а глядачі, що входять у храм, уподібнюються медоносним бджолам. М. Журавель провів паралель між безглуздям насилля в соціумі і тим, як доцільно організований бджолиний рій.

Яскравим виявом екологічно-культурних домінант у сучасному мистецтві є ленд-арт. Одним із його центрів стало село Могриця на Сумщині. Могриця, за словами дослідниці Є. Моляр, стала Меккою українського ленд-арту [4].

З 1997 р. і до сьогодні тут проводять міжнародний симпозіум «Простір Прикордоння». Симпозіум, незмінним куратором і натхненником якого є А. Гідора, націлений на осмислення ідеї прикордоння: просторового, емоційного, часового, територіального, а також творення діалогу з природою, етнічними коренями, історичним минулим. Митці об'єднані створенням проектів, дійств, перформансів на відкритому ландшафті. А. Гідора ініціювала влаштування першого в Україні ленд-арт парку неподалік Могриці в Миропіллі. У 2016 р. у рамках симпозіуму провели проект «Виявлення». Ленд-артисти тлумачать природу як культурну та національну цінність і через художні образи виявляють нові смисли та ідеї, приховані в довкіллі.

Поряд з «Простором Прикордоння» сьогодні проводять низку екологічно-культурних фестивалів по всій Україні: «Шешори» (Карпати), «Аплікація духу» (Вінниця), «Хортиця» (Запоріжжя), «Весняний вітер» (Київ), «Трипільське коло» (Київщина), «Фортмісія» (Львівщина).



Підсумовуючи, варто відзначити, що українське візуальне мистецтво позначене високою соціокультурною напругою. В художній практиці останніх двох десятиліть можемо виокремити три змістовно-тематичні блоки: національно-культурний, соціально-політичний та екологічно-культурний. Українські митці об'єднані пошуком національної ідентичності та самототожності (через звернення до архаїчного досвіду етнічних культурних пластів та природного середовища), а також пошуком шляхів подолання соціальних і політичних негараздів, методів протидії агресору в час війни (через мистецьку дієвість, акціонізм, виставкову діяльність і міжнародний резонанс на Венеційських бієнале).

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Багацкая Л. Виктор Сидоренко: «Украине нужно начинать утверждаться именно с искусства» [Електронний ресурс] / Л. Багацкая. – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/ru/article/kultura/viktor-sidorenko-ukraine-nuzhno-nachinat-utverzhdatsya-imenno-s-iskusstva>.
2. Баршинова О. Українське мистецтво на межі XX–XXI століть [Електронний ресурс] / О. Баршинова. – Режим доступу : <http://www.culturalproject.org/video/99.html>.
3. Злобіна Т. Наївні [Електронний ресурс] / Т. Злобіна // Український журнал. – № 3. – 2009. – Режим доступу : <http://ukrzurnal.eu/ukr.archive.html/571/>
4. Моляр Е. Первый парк ленд-арта в Украине [Електронний ресурс] / Е. Моляр. – Режим доступу : <http://www.artukraine.com.ua/articles/1537.html#>. UdWA2X SLBzs.
5. Островська-Люта О. Художник на агорі [Електронний ресурс] / О. Островська-Люта // Критика. – Чис. 1–2. – 2011. – Режим доступу : [http://krytyka.com/cms/front\\_content.php?idart=1049](http://krytyka.com/cms/front_content.php?idart=1049).
6. Петрова О. Мистецтвознавчі рефлексії: історія, теорія та критика образотворчого мистецтва 70-х рр. XX ст.– поч. XXI ст. / О. Петрова. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 400 с.
7. Сидоренко В. Візуальне мистецтво від авангардних зрушень до новітніх спрямувань: Розвиток візуального мистецтва України XX–XXI ст. / В. Сидоренко. – К. : ВХ[студіо], 2008. – 187 с.
8. Требуна В. Олена Костюк: «...Ми потроху перетворюємось з живих людей на пластмасових ляльок китайського виробництва» [Електронний ресурс] / В. Требуна. – Режим доступу : <http://gk-press.if.ua/x7066/>
9. Цыба А. La Biennale 2013: Жанна Кадырова: «Я сделала документацию жизни скульптуры в городской среде» [Електронний ресурс] / А. Цыба // ART 6-2 (31-33) 26 мая 2013. – Режим доступу : <http://www.artukraine.com.ua/articles/1486.html>.
10. Чепелик О. Місто у фокусі [Електронний ресурс] / О. Чепелик. – Режим доступу : <http://www.mari.kiev.ua/PDF/Chepelik-O%20-%20VZAEMODIJA%20ARCHIT%20PROSTORIV.pdf>



**O. Lishchyns'ka**

## **SOCIOCULTURAL ASPECTS OF THE UKRAINIAN VISUAL ART**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: kafedra\_kultury@ukr.net

*In this article, the sociocultural features of the Ukrainian visual art of the end of XX – beginning of XXI century are reviewed. Author analyzes meaning and content of art and points out three sociocultural directions: national-cultural, social-political, eco-cultural. Also in the article author demonstrates national-cultural subject, demolition of ideological stereotypes of the communist past, seek of the national-cultural identity. Social and political course is represented by the military subject, actionism, urban and gender issues. Eco-cultural subject is related to post-chornobyl ecological problems, findings of the harmony between human and nature in projects of land art.*

*Key words: visual art, sociocultural subjects, national-cultural, social-political, ecological being.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2016

Прийнята до друку 7.10.2016

**Оксана Сурмач**

## **МУЗЕЙ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ІНСТИТУТ**

Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська 1, Львів, 79000, Україна  
kafedra\_kultury@ukr.net

*Проаналізовано становлення сучасної моделі музею, який визначається стрімким ростом форм його існування в соціокультурному просторі і відповідно збільшенням напрямів наукових пошуків, які вивчають різні аспекти розвитку культури та її музейної сфери. Дослідження дозволяє розкрити особливості діяльності музею у його взаємодії із суспільними інститутами, та визначити перспективи розвитку музею ХХІ століття.*

*Ключові слова: музей, соціокультурний інститут, музейний простір, культурний центр, соціоінтеграційна функція музею.*

У процесі формування нової соціокультурної реальності у сучасному суспільстві значну роль відіграють музейні заклади. Саме вони, на думку відомого австрійського музеєзнавця Ф. Вайдахера, мають специфічне завдання, яке жодна інша установа не може в них відібрати: вони були створені для того, аби допомогти усім зацікавленим краще зрозуміти себе та своє місце у цьому світі [1, с.16].

Дослідження музею як соціокультурного інституту вимагає реалізації соціокультурного підходу, який через призму детермінуючого фактору – загального стану культури суспільства, у повній мірі дозволяє з'ясувати його сутність і особливості сучасного розвитку. Застосування соціокультурного підходу дає можливість розглядати музей в аспекті його соціальної, культурної і особистісної інтерпретації і дозволяє пояснити його основні функції в суспільстві. З. Странські, відзначаючи методологічне значення дослідження питань соціокультурного призначення музеїв, наголошував, що «Лише на основі знання законів, які визначають взаємовідносини музею та дійсності, можна зрозуміти суть та суспільне значення музеїв, усвідомити їхні обов'язки та завдання у межах загального культурного розвитку людства» [2].

Соціокультурний підхід вимагає аналізувати музей як складову частину культури. Це важливо тому, що музей, по-перше, зберігає культуру; по-друге, він сам є одним з елементів культури. Соціокультурний підхід, запропонований ще П. Сорокіним, пропонує розглядати музей як інтеграцію соціального і культурного [3].

Необхідно врахувати напрацювання сучасних вітчизняних та зарубіжних дослідників, щоб дійти висновку у розгляді цієї важливої теми. Важливе зна-

чення для вироблення авторської позиції у процесі даного дослідження мали праці, Є. Акулич, А. Бондаренко, Є. Грачова, В. Грицкевич, Є. Герасименко, І. Пантелейчук, Є. Плеська, О. Сапажної та інших дослідників.

Слід зазначити, що музей на різних етапах свого розвитку зазнавав певних змін: від простого зберігання експонатів культури до соціального інституту. Сьогодні музеї стають місцями взаємодій культур. Зміни у соціально-політичному і культурному житті держави визначають нову роль музеїв: їх трансформацію в музеї нового типу, в установи, які ґрунтуються на нових інформаційно-комунікативних технологіях, ведуть власну комерційну діяльність, вміють налагоджувати зв'язки з широкою громадськістю.

Метою запропонованої статті є сучасний музей який через соціокультурний підхід визначається як концентрований вираз духовного пошуку культури минулого і сьогодення. Зміна умов діяльності музею в сучасному суспільстві вимагає нових підходів до аналізу змісту поняття “музей як соціокультурний інститут”. Музей як соціальний інститут відповідає ряду ознак, що відрізняють його від інших соціальних явищ. За визначенням Міжнародної ради музеїв (ICOM), сучасний музей – це неприбуткова постійно діюча інституція на службі суспільства та його розвитку, відкрита широкому загалу, яка набуває, зберігає (консервує), досліджує, здійснює комунікацію та експонує матеріальне та нематеріальне надбання людства та його оточення для цілей освіти, навчання та задоволення [4].

На думку О. Конта, Т. Парсонса та багатьох інших вчених, будь-який соціальний інститут виникає лише тоді, коли існує реальна потреба у його виникненні [5;6]. У процесі становлення музею як соціального інституту чітко прослідковуються головні етапи його виникнення: по-перше, потреби у зберіганні досягнень людства в різних галузях; по-друге, існування спільної мети в тому чи іншому суспільстві. Тобто, виникнення музеїв відбувається тоді, коли співпадають цілі суспільства і окремих спільнот (колекціонерів, патріотів, які намагаються зберегти культурно-історичну спадщину тощо) і окремих особистостей; по-третє, поява цінностей і правил поведінки. З появою музею формується нове ціннісне відношення до минулого, яке зосереджується в предметах; по-четверте, цінності і музейні правила поведінки закріплюються в моралі і праві.

Таким чином, можна вважати, що музей як соціокультурний інститут – це: цілісна система, яка відрізняється від агрегативних існуванням системної, інтеґративної якості (це здатність до збереження пам'яті); це штучна, створена людиною, система для задоволення її соціальних потреб; це адаптивна система, яка спрямована на задоволення досить широкого кола потреб [7].

Більшість дослідників сходяться на думці, що музей виконує певні соціокультурні функції. Так, Ю.В. Зинов'єва прийшла до висновку, що музей являє собою зібрання предметів (ідей і носіїв), осмислених як цінності, індивідуальним збирачем, або колективами [8]. Інша точка зору – музей – це місце колективного дійства і збирання творів, присвячених донькам богині пам'яті Мнемозини (М.Ф. Федоров) [9, с.61]. А.Разгон, обґрунтовуючи місце музею в суспільстві, зробив висновок, що його призначення полягає у накопиченні інформації і виявлення закономірності, що відносяться до передачі знань через музейні предмети [10].

Слід зазначити, що соціальне середовище, в якому діяв музей, суттєво впливало на форму та функції його діяльності. Сьогодні музей ХХІ ст. почав

виконувати властиві соціальній пам'яті функції, оскільки його походження і розвиток як інституту детермінується функціональним взаємозв'язком з наукою, освітою, владою та іншими елементами соціальної структури. Серед соціокультурних функцій сучасного музею слід назвати: охоронну (збереження культурно-історичної спадщини); інформаційну (передача і отримання, набуття нових знань); інтеграційну (сприяє соціальній згуртованості і відповідальності); комунікативну (передбачає спілкування і особистий взаємовплив); трансляційну (набуття людиною соціального досвіду); відтворення соціальних відносин (забезпечує сталий розвиток суспільства); культурної ідентифікації особи; організація дозвілля; соціалізуючу та культурно-освітню [11].

Отже, музей як соціальний інститут – це установа, яка координує і організує діяльність людей по збереженню минулого, передачі знань про нього. Йому властиві ряд характерних ознак:

- соціальний тип музейних відносин (він виконує обов'язкову функцію щодо зберігання соціокультурної спадщини, здійснює контроль за формуванням і використанням і охороною музейних експонатів);
- чіткий розподіл праці і високий рівень професіоналізації музейного персоналу в різних напрямках його діяльності;
- знеособленість (деперсоніфікованість) вимог до відвідувачів музею;
- науково-дослідницький, експозиційний, фондový, реставраційний, освітньо-культурний, маркетинговий, педагогічний характер його діяльності;
- повага до минулого, соціальної пам'яті і досвіду;
- досконале управління власними засобами і ресурсами [12].

Важливим інструментом теоретичного осмислення форм і методів музейної діяльності стала теорія комунікацій, розроблена ще у 1968 р. канадським музеологом Д.Камероном [13]. Розглядаючи музей як комунікаційну систему, він вважав її специфічними і особливими рисами візуальний та просторовий характер. Згідно з його трактуванням, музейна комунікація – це процес спілкування відвідувача з музейними експонатами, які представляють собою «реальні речі». В основі цього спілкування, на його думку, лежить, з одного боку, вміння творців експозиції вибудовувати з допомогою експонатів особливі невербальні просторові «висловлювання», а з другого, – здатність відвідувача розуміти «мову речей».

Теорія комунікацій набула широкого розповсюдження в країнах Західної Європи і США. Це сприяло розвитку індустрії розваг, почалась розробка нових технологій для залучення до них максимальної кількості відвідувачів. В цих країнах почали застосовувати комунікаційний підхід, завдяки якому музей стає соціокультурною інституцією. Тобто, почався перехід від науковості музею до акценту на емоційний фактор сприйняття його експонатів. Це означало не тільки зміну технологій, але й зміну ролі музею в суспільстві [14]. В сучасних умовах музей розглядається як засіб розширення інформаційного і культурного горизонту, як канал міжкультурної комунікації і як своєрідний інструмент, що формує в історичному контексті процеси спілкування і взаємовпливу різних культур.

Метою різних форм комунікації є сприйняття музейної інформації відвідувачами, розкриття інформаційного та освітнього потенціалу музейних предметів і музею в цілому. Різноманітність комунікації визначала нову модель

спілкування з різними категоріями відвідувачів. Причинами таких трансформацій стали наступні фактори: зростаючі потреби суспільства в культурологічній інтерпретації різноманітної інформації; поява нових типів музеїв і модернізація старих; зміщення акцентів в освітній діяльності музеїв: із розповсюдження знань у бік формування поглядів, оцінок, креативного розвитку особистості.

Для того щоб виявити комунікаційні стратегії, важливо усвідомити два положення, два аспекти статусу музею як соціально-культурного інституту. По-перше, музей є культурним інститутом, який володіє унікальними, специфічними інструментами, тобто культурно-комунікативною системою. По-друге, музей є частиною культури, її підсистемою, і комунікаційні процеси музею – це частина загальнокультурної комунікації. Обидва компоненти є вкрай важливими для розуміння сутності сучасного музею, а також для розуміння шляхів його розвитку у новому глобальному світі.

Сучасні тенденції розвитку музею як соціокультурного інституту характеризуються, в першу чергу, відмовою від уяви про музей як науково-дослідний і освітній заклад і намаганням до його універсалізації, що знаходить відображення в появі нових принципів музейної діяльності: у розвитку форм «м'якої» музеєфікації (так звані «екомузеї»), розширенні тематики експозицій, змін складу і профілю працюючих у музеї спеціалістів, залученні громадськості до проблем повсякденної діяльності музею.

Функціональна специфіка музею як соціально культурного інституту в структурі суспільства визначається темою минулого, а змістовним втіленням ціннісних орієнтацій виступають артефакти. У відповідності із цією вихідною позицією, категорія «зміст діяльності музею» повинна враховувати, як мінімум, три параметри: по-перше, тематику діяльності, тобто аспекти історико-культурної дійсності, соціального досвіду, котрі становляться об'єктом інтерпретаційної діяльності музеїв; по-друге, типи артефактів, з допомогою яких вони репрезентуються; по-третє, аспектом змісту є типологічна специфіка музею, зумовлена його зв'язком із іншими компонентами інституціональної структури.

Результатом творчого пошуку в музейній сфері стало створення нових типів музейних установ: культурних центрів, у яких діють спеціалізовані експозиції, що акцентують увагу на досягненнях різних галузей знань, окремих наук і видів мистецтва (Національний центр мистецтва і культури Ж. Помпиду тощо); спеціалізованих дитячих музеїв, де вся експозиційна й освітня робота проводиться з урахуванням вікових особливостей дітей; екомузею, в якому відтворене з метою його збереження культурно-історичне середовище.

На сьогоднішній день широкого розповсюдження набула тенденція розвитку музейного простору як реального культурного простору. Самою популярною є стратегія створення музейних вулиць, кварталів. Прикладом цього є функціонування музейного кварталу у Відні, відкритого у 2001 році. Він створений на базі 6 музеїв, художніми галереями, салонами, артистичними кафе, антикварними магазинами. У центрі кварталу знаходиться великий відкритий зал для проведення фестивалей. Тут є також Дитячий музей, Дитячий театр і дитячий інфоцентр, музеї табака, сучасного мистецтва, Центр архітектури, виставковий центр та ін. Навіть автомати, які в інших місцях заповнені жуйкою і сигаретами, в цьому кварталі торгують виставковими каталогами [15].

Характерною особливістю таких музеїв є поява в них, поряд з музейними видами діяльності, «немuseumних»: організація і проведення концертних програм, шоу, фестивалів, відкриття сувенірних магазинів, кафе, ресторанів тощо [16]. Музеї почали широко застосовувати новітні цифрові технології для поширення інформації про фонди. Експонати оцифровуються, створюються бази даних про зібрання і колекції для широкого загалу, реалізуючи право рівного доступу громадян до культурної спадщини.

Забезпечення доступу до фондів є засобом боротьби з декультурацією (незнання власних культурних здобутків) молодих користувачів Інтернету. Зокрема у Польщі існує спеціальна програма «Інтернет для шкіл», за допомогою якої музейні експонати залучаються для освітніх та виховних цілей.

Для кращої організації культурного туризму і зниження витрат для вироблення музейних товарів і послуг музейні заклади деяких країн об'єднуються в музейні асоціації. Вони служать забезпеченню раціонального використання музейних колекцій при організації виставок, оптимізації наукової та колекційної роботи, закупівлі й обміну експонатами. Такі музейні об'єднання існують у Франції, Великобританії, Австрії.

Таким чином, протягом останніх десятиліть в європейських країнах змінився погляд на роль музеїв у суспільстві. Музеї почали розглядатися не лише як сховище артефактів, а й як заклади, які можуть надавати широкий спектр послуг, організовувати цікаве дозвілля і допомагати уряду реалізовувати культурні та соціальні програми. Якщо у XIX і на початку XX ст. перед музеєм стояло завдання передати знання, то в наш час на перший план висувається проблема формування у музейної аудиторії інтересу до спадщини, усвідомлення її значення. Від явних і відкрито дидактичних прийомів впливу музеїв переходить до більш витончених, складних, спрямованих на формування творчих установок, мотиваційної сфери людини. Зростає значення музею і його відповідальність перед суспільством.

В цілому, світова еволюція розвитку музею супроводжується перетворенням його у комплексний культурно-історичний і дозвілевиий центр, специфічний соціально-культурний інститут, який має відповідати ряду ознак, основними із яких є:

- особливий тип регламентації соціальної взаємодії музею і суспільства;
- наявність таких механізмів соціальної регуляції, які спрямовані на забезпечення регулярності, чіткості, передбачуваності та надійності інституційного розвитку музею;
- обґрунтований розподіл функцій, прав і обов'язків працівників музею та їх взаємодії;
- визначений напрямок діяльності, спрямований на збереження і відтворення поваги до минувшини, до соціальної пам'яті та історичного досвіду, до національних і культурних особливостей, характерних для сучасного суспільства [17].

Як справедливо наголошує Е.Мастениця, сучасний музей як соціокультурний інститут почав сприяти формуванню нового образу історії, не тільки у формі «культурної спадщини» або традиційної наукової дисципліни, а й у формі «місць пам'яті», які в значній мірі активно сприяють історичній безперервності у масовій свідомості [18].



Таким чином, процес генезису і еволюції музею засвідчив про складну полівекторну детермінацію, яка була зумовлена його приналежністю одночасно і до культури, і до всього суспільства. Зв'язок з культурою характеризувався тим, що музей виступав у якості специфічного інструменту накопичення, збереження і трансляції соціально значущої інформації, необхідної для виконання культурою свого соціального призначення; до суспільства музей безпосередньо був дотичний своєю організаційно-комунікативною діяльністю.

У контексті загальнокультурних перемін, що сьогодні відбуваються у світі, трансформуються умови і методи діяльності музею, зростає його роль, що визначається наступними екзогенними факторами [19]:

- поворотним періодом у розвитку цивілізації, актуалізацією сучасних глобальних проблем;
- демократизацією суспільства, залученням до культурних процесів широких прошарків населення;
- посиленням зв'язку і взаємного впливу культури, політики, економіки.

У цій ситуації зростає і відповідальність музею як соціокультурного інституту, покликаного підтримувати традиційні культурні стандарти на високому рівні, забезпечувати наступність гуманістичних цінностей і формування світоглядних смислів.

Отже особливість сучасного музею це зміна традиційних форм музейної роботи, що проявляється: у втіленні нових технологій формування і розкриття змісту експозиційного матеріалу, використанні нових видів соціально-культурної діяльності.

Музей як соціокультурний інститут стає актуальним і затребуваним у сучасному світі, здатний в нових умовах акумулювати і транслювати соціально-культурну спадщину людства, нації, соціуму.

Перспективними напрямками подальших досліджень вважаємо вивчення ролі музеїв у глобальному просторі культури у XXI ст., оскільки музей – це система, яка сприяє виживанню в умовах швидкоплинних змін, що відбуваються у світі на основі використання всеосяжних з історичної точки зору баз даних і колекцій, які слугують для передачі соціокультурного досвіду від одного покоління до другого.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Вайдахер Ф. Загальна музеологія: посіб / Ф. Вайдахер / Перекл. з нім. В. Лозинський, О. Ланг, Х. Назаркевич. – Львів: Літопис, 2005. – 546 с.
2. Stransky Z. Z. Muzeologie. Úvod do studia / Z.Z. Stransky. – Brno: Univerzita J.E. Purkyne, 1980.- S. 230.
3. Социологические теории современности / П. А. Сорокин. – М.: ИНИОН, 1992. – 193 с.
4. Museum Definition. – Париж: ЮНЕСКО, 2013. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://icom.museum/the-vision/museum-definition>.
5. **Современная западная социология: словарь** / сост. Ю.Н. Давыдов, М.С. Ковалева, А.Ф. Филиппов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 117-118.
6. Парсонс Т. Общий обзор / Американская социология. Перспективы, проблемы, методы / Т. Парсонс. – М.: Прогресс, 1972. – С. 364-365.
7. Музееведение. Музеи исторического профиля: Учеб. пособие для вузов / Под. ред. К. Левыкина, В. Хербста. – М.: Высш. шк. – 1988. – С. 187.

8. Зиновьева Ю.В. О функциях музея / Ю.В. Зиновьева // Музей в современной культуре. – СПб.: СПбГАК, 1997. – С.259-269.
9. Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и назначение / Н.Ф. Федоров. – М.: РГБ; НИИ культуры, 1992. – 578 с.
10. Разгон А. М. К вопросу об изучении истории музейного дела / А. М. Разгон / НИИ культуры. // Очерки истории музейного дела в СССР. – М.: Сов. Россия, 1971. – Вып. 7. – С. 3-8.
11. Макарова Н.Г. Социокультурные функции музея / Н.Г. Макарова // На пути к музею XXI века. Сб. науч. тр. – М.: НИИК, 1989. – С.23-29.
12. Нагорский Н.В. Музей как институт социально-культурной деятельности : моногр./ Н.В. Нагорский. – СПб.: СПбГУКИ, 1998 – 253 с.
13. Cameron D. A viewpoint: the museums as a communications system and implications for museum education / D. Cameron // Curator, 1968. – V.11. – № 1. – P. 33-40.
14. Шляхтина Л.М. Проективная модель музея XXI века: управление процессом коммуникации / Л.М. Шляхтина, Е.Н. Мастеница // Музей – зритель. XXI век. Материалы конференции к 80-летию научно-просветительского отдела / Науч. ред. О.Г. Махо. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2006. – С. 24-30.
15. Trenkel T. Museums Quartier Wien. The History – The Buildings – The Institutions / Thomas Trenkel.- Vienna: by Verlag Carl Ueberreuter, 2003.- 98 s.
16. Соболева Е.А. Эволюция концепции музея в меняющемся мире / Е.А. Соболева, М.З Эпштейн // Вопросы музеологии. – 2011. – № 1. – С. 8-19.
17. Потильчак О.В. Історичний розвиток музейної справи / О.В. Потильчак. – К.: Вид.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2007. – 57 с.
18. Мастеница Е.Н. Музей в системе современной культуры / Е.Н. Мастеница // Россия в XXI веке; прогнозы культурного развития. Качество жизни на рубеже тысячелетий. “Антропологические чтения – 2005”. Сб. науч. тр. по материалам науч. конф. – Екатеринбург: Изд. АМ Б, 2005. – С. 192-193.
19. Именнова Л.С. Музей в глобальном мире: инновации и сохранение традиций / Л.С. Именнова // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2011. – № 24. – С. 34–38.

**Oksana Surmach**

## THE MUSEUM AS A SOCIOCULTURAL INSTITUTE

Lviv national University Ivan Franko  
Universitetskaya St. 1, 79000, Lviv, Ukraine  
e-mail:kafedra\_kultury@ukr.net

*Analyzes the formation of modern model of the museum, which is determined by the rapid growth of its existence in the form of socio-cultural space and a corresponding increase in areas of scientific research, studying various aspects of culture and its museum field. Studies reveal features of the museum in its interaction with social institutions, and perspectives of the Museum of the twentieth century.*

*Key words: museum, social and cultural institution, museum space, a cultural center, social integration function of the museum.*

Стаття надійшла до редколегії 5.09.2016

Прийнята до друку 12.10.2016

УДК 321.72:328.1(4-191.2-11):005.61]:303.4

**Микола Поліщук, Ігор Піньо**

## **АНАЛІЗ МЕТОДИК ТА ТЕХНІК ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОДУКТИВНОСТІ ПАТЕРНІВ УРЯДУВАННЯ В ПАРЛАМЕНТСЬКИХ ДЕМОКРАТІЯХ КРАЇН ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
k\_polit@ukr.net.

*Вивчено історію дослідження ефективності урядів та систем урядування. Проаналізовано основні методики дослідження продуктивності систем управління. Визначено найбільш ефективну систему дослідження даної проблематики.*

*Ключові слова: уряд; стабільність; система управління; урядування; система урядування; ефективність; продуктивність; конституційна система.*

Кінець XX та початок XXI століть ознаменовані змінами у політичному житті центрально- та східноєвропейських країн. Головні чинники змін: крах Радянського Союзу та соціалістичної моделі суспільного розвитку, що після Другої світової війни впливала на суспільно-політичні процеси в регіоні Центральної і Східної Європи; зміни в політичній, економічній і соціальній конструкції країн Центральної та Східної Європи; пришвидшення інтеграційних процесів, коли країни Центральної та Східної Європи як регіон/регіони поглиблюють рівень значущості та самодостатності. Інтеграційні та демократизаційні/авторитаризаційні процеси в Центральній і Східній Європі та Україні привели до змін у спектрі внутрішньої політики. Потребу порівняльного аналізу ефективності урядів та систем урядування в країнах цього регіону/регіонів спричинив неоднаковий темп та рівень політичних та соціальних змін. Ґрунтовне вивчення даної проблематики дозволить нам обрати патерни, або зразки/моделі розвитку політичної системи котрі можна застосувати в Україні.

Мета статті – верифікувати й апробувати інструментарій аналізу ефективності урядів та систем урядування, дослідити історію вивчення даної проблематики вітчизняними та іноземними науковцями, сформулювати сутність й особливості методології дослідження проблеми ефективності урядів та систем урядування.

Дослідженням даної проблематики займаються А. Романюк [1], М. Брусіс [2], Д. Кауфман, А. Краай та М. Мاستрузі [4]. Також створена база цифрових/електронних наукових даних що служить інструментом отримання даних із приводу показників ефективності урядів і систем урядування («Worldwide Governance Indicator») – вона функціонує під егідою Світового банку, її авторами є Д. Кауфман, А. Краай і М. Маструзі.

У роботі «Аналіз політики через віки» Беріл Радін писала: «Якщо й існує єдина ознака котра характеризує державний сектор у 1990-х рр., так це потреба у

продуктивності» [9]. Для багатьох приватних підприємств ця умова стала критично важливою для виживання з посиленням глобальної конкуренції. Продуктивність (performance) – ефективність (effectiveness) – управління/урядування, стала центральною проблемою досліджень науковців, зацікавлених як в приватному так і в державному секторі. Для теоретиків та практиків в галузі державної політики та управління, дослідження урядової продуктивності/ефективності посилилось в останнє десятиліття, що зумовило здійснення нових реформ у сфері урядування. В цілому, вивчення продуктивності/ефективності урядування, допомагає краще зрозуміти механізми взаємодії вертикалі управління на різних ланках.

Дослідження ефективності урядування можна розділити на дві частини: це розробка критеріїв виміру самої продуктивності/ефективності, та дослідження продуктивності/ефективності за допомогою набору незалежних змінних. Існує відносно невелика кількість досліджень в галузі продуктивності/ефективності управління/урядування.

Наприклад робота Прована та Мілварда «Попередня теорія ефективності міжорганізаційних мереж: Порівняльне дослідження чотирьох систем спільнот» («A preliminary theory of interorganizational network effectiveness: A comparative study of four community mental health systems»). В рамках цього проекту були досліджені міжорганізаційні мережі або системи, доставки ліків в чотирьох містах США. Велика кількість даних була зібрана в ході інтерв'ю, вивчення документів та спостережень. Ефективність мережі оцінювалася шляхом збору та агрегування даних про результати від клієнтів, членів їхніх сімей та керівників на кожній дільниці. Аналіз був зроблений на основі даних в цілому 138 медичних установ. Результати аналізів кількісних і якісних даних, зібрані на індивідуальному, організаційному, і на мережевому рівні показали, що ефективність мережі можна пояснити різними структурними та ситуативними факторами. Ці чинники включають в себе мережеві інтеграції та зовнішній контроль. На основі висновків, автори розробили пропозиції направляти розвиток теорії і майбутніх досліджень на ефективність мереж.

Ще одне дослідження було проведено Дж. Бойном, професором Кардіфського Університету, в 2002 році. Він розробив концептуальні основи для оцінки показників продуктивності для місцевих органів влади у Великобританії. Чотирнадцять пунктів організаційної ефективності застосовувалися до показників зібраних в період з 1993/94 до 2001/02 рр. Порівняння даних на протязі відносно довгого періоду часу, дозволило прослідкувати тенденції їхньої зміни. Недоліком цієї моделі, за словами самого Бойна, була відсутність показника, який би відобразив кореляції якості наданих послуг, із витратами на організацію самої структури управління.

Робота американців Селден і Сова розвиває концепцію багатовимірних структур або моделей організаційної ефективності. Вони підкреслюють важливість оцінки двох основних аспектів продуктивності, це керованість системи, та виконання неї завдань (програми). У своїй роботі, Селден і Сова, використовують як об'єктивні дані, так і суб'єктивні (оціночні) прагнучи якнайкраще зрозуміти діяльність організації, а також встановивши, що таке поєднання дасть можливість краще охопити поняття продуктивності.

Проте існує безліч праць, котрі пропонують моделі дослідження, а також пояснення продуктивності/ефективності. Одним із перших в даній сфері був

П. Вольф, котрий в 1993 році досліджуючи ефективність різних ланок бюрократичного апарату США, перевірів на практиці існуючі моделі оцінки ефективності, та розробив власну. Проте дана модель не може бути застосована до державного адміністрування загалом.

Також сюди можна віднести дослідження Прована та Мілварда, адже аналізуючи медичні заклади, вони розробили власну систему оцінок та переваг. Над даною проблематикою працювали О'Толс та Мейер «Модельовання впливу державного управління: наслідки структурної організації» 1999 р., Рейні та Штейнбауер «Розробка елементів теорії ефективних державних організацій» 1999 р., Брюер та Селден «Оцінка та прогнозування ефективності роботи організації у федеральних агентствах» 2000 р., також робота Інгрехам, Джойса та Донахью «Урядова продуктивність: чому управління важливе?» 2003 р. та ін.

За іронією долі, в той час як посадові особи підкреслюють ефективність організаційних заходів, вченим ще належить розробити чіткі та переконливі способи визначення та оцінки цієї ефективності. Найбільш дискусійним є питання, що саме означає термін урядова продуктивність чи ефективність.

Більшість досліджень спрямовані на оцінку ефективності однієї державної установи, ефективність декількох мережевих установ, чи ефективності державного чи федерального уряду в рамках однієї країни. Мало хто з науковців досліджував ефективність всієї системи урядування в країні, або ефективність управління декількох національних урядів. Існує багато вагомих недоліків у таких дослідженнях: «підсумкові показники роботи системи визначаються на рівні юрисдикції окремих елементів» [6], результати демонструють ефективність урядування лише на рівні національного уряду, уряду федеральних чи автономних утворень або місцевого самоврядування. Були також спроби виміряти ефективність всього уряду, наприклад Government Performance Project (Проект оцінки діяльності урядів), це одна із найскладніших спроб оцінки ефективності урядів. GPP розробили процес оцінки рейтингу управлінського потенціалу місцевих та державних органів влади, а також державних/федеральних адміністрацій/агенцій в Сполучених Штатах Америки. Проте, «не зважаючи на свою назву, GPP не вимірює продуктивність/ефективність безпосередньо, а лише оцінює потенціал систем управління в державній структурі» [10, 140].

Друга спроба, Комплексна оцінка ефективності Комісії Великобританії з аудиту (CRA), розраховує показники продуктивності/ефективності для усіх основних місцевих влад у Великобританії.

Ще один американський дослідник Р. Патнем у своєму класичному дослідженні урядування в Італії, виділив три аспекти діяльності урядів: політичні процеси (стабільність кабінету; бюджетна оперативність; комунікабельність); політичні рішення (законодавчі реформи; законодавча новизна); політична імплементація (інструменти керування промисловістю; вкладення в сільське господарство; місцеві витрати на охорону здоров'я; будівництво житла; бюрократична відповідальність та чуйність) [8]. Але індекси Р. Путмана вимірюють більше потужність економіки, а ніж ефективність урядів.

У нашій роботі ми підкреслюємо необхідність порівняння, як інструменту в оцінці ефективності. Для прикладу, твердження, що якісна організація є умо-



вою ефективності, передбачає порівняння декількох форм організації урядової діяльності, чи цілих систем урядування.

Порівняння є частиною того, що може надати державному управлінню наукового статусу [3], хоча більшість таких досліджень є обмежені у виборі країн, як правило, це розвинені демократії. Дж. Брюер, професор Університету Джорджії, проаналізував адміністративні реформи та функціонування бюрократії в двадцяти п'яти країнах за даними Організації економічного співробітництва та розвитку (The Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), та за даними продуктивності від International Country Risk Group.

С. Ван де Велле, професор Роттердамського університету, критично розглянув дані продуктивності Світового Банку (World Bank), Європейського Центрального Банку (European Central Bank), звіту про Глобальну конкурентоспроможність, проранжувавши тридцять шість показників OECD та Світового Банку відносно країн Європейського Союзу.

Класифікація основних моделей вимірювання ефективності урядів та систем урядування.

Вчені прагнули в якнайкращий спосіб визначити і виміряти організаційну ефективність, але вони не прийшли до згоди щодо однієї моделі або основи для оцінки ефективності. Ми коротко розглянемо декілька підходів щодо оцінки ефективності.

У раціональній моделі (або цілеспрямовано-раціональній) організаційної ефективності в якості ключового критерію продуктивності виступає той факт, чи досягає організація поставлених цілей [7].

Системна модель ресурсів визначає ефективність як здатність до загального виживання організації, «здатність використовувати зовнішнє середовище для придбання дефіцитних та цінних ресурсів для підтримки власного функціонування» [5].

Модель задоволення учасників пов'язує ефективність із ступенем задоволення об'єктів управління діями системи [10]; ефективність системи полягає в здатності задовольнити основні вимоги оточення [11].

Куін (1983) пропонує просторову модель з ефективності. Це зовнішня оцінка роботи, яка поєднує чотири моделі ефективності: модель людських відносин, модель відкритих систем, модель раціональної мети, та модель внутрішнього процесу.

Усе це загальні підходи до оцінки ефективності. У той час як вони можуть бути застосовані як до оцінки ефективності державного та приватного секторів управління, жоден з них не пропонує ефективних критеріїв оцінки. Відзначимо два основних аспекти:

По-перше немає жодного стандарту вимірювання продуктивності. Конкретний спосіб концептуалізації та вимірювання ефективності має сенс тільки для певних цілей; пошук найкращої схеми вимірювання такий же марний як і пошук єдиної методики. Вибір інструментарію в дослідженні як правило залежить від поставлених цілей (наприклад: оцінки управління; формування бюджету; просування нових законів; навчання та удосконалення).

По-друге, дуже мало досліджень проведено на рівні всієї системи урядування, а ті що є, як правило, охоплюють лише декілька країн (наприклад ті, що досягли певного рівня економічно розвитку).



Проаналізувавши історію дослідження проблеми ефективності функціонування різноманітних систем управління, ми дійшли висновку, що проблема доволі нова тому методичні та практичні напрацювання в цьому напрямку не відзначаються своєю обґрунтованістю та універсальністю. Творчий доробок науковців у цій сфері складають дослідження котрі є вузько спеціалізованими і застосовувати їх для дослідження систем управління на загальнонаціональному рівні недоцільно.

Найбільш об'єктивним на нашу думку є проект Світового Банку. База даних охоплює понад 213 країн та містить різноманітні дані щодо їхнього розвитку на протязі 18 років. Ця методика вміщає в себе результати попередніх досліджень і проектів, котрі ми розглянули в нашій роботі.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Романюк А. Порівняльний аналіз політичних систем країн Західної Європи: інституційний вимір / Анатолій Романюк. – Львів: ЦПД ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 272 с.
2. Brusis Martin. Governance Indicators and Executive Configurations in Central and Eastern Europe [Електронний ресурс] // Paper presented at the 14th Annual Conference of NISPACEE, Vilnius, 13-15 May 2003: Working Group: Strategic Leadership in Central Government". – 2003. – 14 p. – Режим доступу: <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/nispacee/unpan018693.pdf>
3. Dahl, Robert A. 1947. The Science of Public Administration: Three Problems. *Public Administration Review*, 7 (1):1-11.
4. Kaufmann Daniel. The Worldwide Governance Indicators : A Summary of Methodology, Data and Analytical Issues [Електронний ресурс] / Kaufmann Daniel, Kraay Aart, Mastruzzi Massimo // World Bank Policy Research. – 2010. – Vol. 5430. – 31 p. – Режим доступу: [http://www.brookings.edu/reports/2010/09\\_wgi\\_kaufmann.aspx](http://www.brookings.edu/reports/2010/09_wgi_kaufmann.aspx)
5. Kaufmann, Daniel, Aart Kraay and Pablo Zoido-Lobaton (1999) Governance Matters. World Bank Policy Research Working Paper, No.2196. Washington, D.C.
6. Kirlin, John. 2001. Big Questions for a Significant Public Administration. *Public Administration Review* 61 (2): 140-43.
7. O'Toole, Laurence J., Jr., and Kenneth J. Meier. 1999. Modeling the impact of public management: implications of structural context. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 9 (4): 505-26.
8. Putnam, Robert. 1993. *Making Democracy Work*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
9. Radin, Beryl A. 2000. *Beyond Machiavelli: Policy Analysis Comes of Age*. Washington, DC: Georgetown University Press.
10. Rainey, Hal G. 2003. *Understanding and Managing Public Organisations*. 3rd ed. San Francisco: Jossey-Bass.
11. Soo-Young Lee, Andrew B. Whitford 2010. Government effectiveness in comparative perspective. Department of Public Administration and Policy The University of Georgia. – 2010.

**Mykola Polishchuk, Igor Pinyo**

**ANALYSIS TECHNIQUES AND TECHNOLOGY RESEARCH PERFORMANCE PATTERN OF GOVERNMENT IN PARLIAMENTARY DEMOCRACIES OF CENTRAL AND EASTERN EUROPE**

Ivan Franko National University of Lviv  
Universytetska st., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
k\_polit@ukr.net.

*Studied the history of the study of the effectiveness of governments and governance systems. The basic methodology for measuring performance management systems. The most effective system for the study of this problem.*

*Key words: government; stability; management system; governance; the system of governance; effectiveness; productivity; constitutional system.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2016

Прийнята до друку 7.10.2016

УДК 7.036(477)«20»

**Роксолана Мицько, Валерій Стеценко**

## **СУЧАСНЕ АВАНГАРДНЕ МИСТЕЦТВО ТА ПАРОДІЙНІ КУЛЬТИ В УКРАЇНІ**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська 1, м. Львів, 79000, Україна  
kafedra\_kultury@ukr.net

*Досліджено витoki українського авангардизму. Виокремлено особливості нонконформізму в українському мистецтві 60-их – 90-их років. Структуризовано андеграундні течії в Україні 90-их років. Розглянуто специфіку авангардного мистецтва в сучасному українському культурному просторі. Висвітлено феномен пародійних культів в контексті сучасного українського авангарду.*

*Ключові слова: авангардизм, нонконформізм, андеграунд український авангард, пародійні культури.*

Авангардизм – термін для означення того, що відбувається у мистецтві проти течій, щось більш радикальне, ніж модернізм. Це умовне найменування мистецького руху ХХ ст., для якого характерні розрив із попередньою традицією реалістичного художнього образу, пошуки нових засобів вираження і формальної структури творів. Культурологічний словник ХХ століття подає таку дефініцію поняття авангардизм: це термін, який позначає сукупність різноманітних новаторських, революційних, бунтарських рухів і напрямів у художній культурі ХХ ст. Авангардні явища характерні для всіх перехідних етапів в історії художньої культури, окремих видів мистецтва. У ХХ ст. авангардизм – яскравий феномен художньої культури, що охопив всі її вагомі сторони і явища [7, с.15-16]. Авангардизм ознаменував початок якісно нового грандіозного перехідного періоду в культурі. При всій різноманітності явищ, що об'єднані поняттям авангардизму, вони мають спільне культурно-історичне коріння – це перш за все реакція художньо-естетичної свідомості на глобальний перелом у культурно-цивілізаційних процесах.

Термін «авангардизм» (від фр. *avant* – попереду та *garde* – охорона) був перенесений Т. Дюре зі сфери політики та мілітаризму в галузь художньої критики (1885 р.) [4]. У широкому розумінні поняття «авангардизм» може бути застосовано до відповідних тенденцій будь-якого вияву культури; у вузькому сенсі – стосується творчих пошуків першої половини ХХ ст. У критиці термін «авангардизм» активно розвивається в 1920-их роках. Однак, він не отримав ще чіткого наукового визначення й історики мистецтва різних епох трактують його по-різному. Ми вважаємо, що найближче до сьогоdnішнього тлумачення терміну авангардизм з'являється в культурологічній термінології в 1950-тих рр., коли дослідники отримали для вивчення і аналізу широкий спектр новаторських ми-

стецьких та культурологічних новацій. Тоді слова «авангард» та «авангардизм» активно ввійшли у вжиток гуманітарної галузі.

Вважають, що авангардизм – це комплекс явищ у мистецтві першої третини ХХ ст., якому притаманне прагнення до радикального оновлення змістовних та формальних принципів творчості, і, як наслідок, відмова від канонів мистецтва епох, що передували йому.

Авангардизм виникає тоді, коли після існування строгого канону (норми) в мистецтві виникає багато зовсім неканонічних способів вираження митця. У ХХ столітті феномен появи неканонічної творчості створив істотно широкий спектр нового мистецтва, таким чином це явище набуло настільки вагомому характеру, що стало передовою тенденцією розвитку культури, там самим окресливши нове коло для наукового інтересу. Саме в цьому контексті розуміємо авангардизм.

Ідеї авангардизму випереджали свій час, виявившись у культурі ХХ ст.

Авангардистські тенденції характерні для мистецтва Європи, США, Латинської Америки, радянського та пострадянського простору, хоча в кожному регіоні мали свої специфічні риси. Ідеї авангардизму виявлялися у цілій низці течій та шкіл (фовізм, кубізм, футуризм, абстракціонізм, дадаїзм, сюрреалізм, експресіонізм, конструктивізм, імажизм та інші) і у різних видах мистецтва (живопис, скульптура, архітектура, література, музика, кіно). Отже, авангардизм як тенденція є всепроникною (у різних культурах світу) і всеохопною (у всіх видах мистецтва).

Розмаїття західноєвропейських художніх течій переосмислене в українському авангардному мистецтві ще у 10-30-их рр. ХХ століття.

Феномен українського авангарду в образотворчому мистецтві виник на потужному підґрунті і вилився в естетику символізму, експресіонізму і кубізму. Відомими у світі кубофутуристами є О. Екстер, О. Богомазов та О. Архипенко. Український авангардизм у живописі не лише засвоїв новаторство західноєвропейських течій, а й повернувся до витоків традиційного мистецтва, до чуттєвого примітивізму. Український новаторський театр під проводом Леся Курбаса пропагував тілесну емоційність, пластику та експресію актора. З іншого боку, характерною літературною новацією стала діяльність Михайля Семенка, який започаткував у Києві гурток Панфутуризму.

Загалом авангардне мистецтво в Україні засвоювало новації Заходу, динаміку та часто докорінну відмову від традиційної естетики. На жаль, кращі творці українського авангарду потрапили під прес сталінських репресій.

Початком нового українського мистецтва став нонконформізм 1960-х років, який складався з «неофіційного мистецтва» та андеграунду.

Нонконформісти протистояли офіційному радянському мистецтву соцреалізму, використовуючи надбання західного модернізму. Нонконформізму – явище соціальне, зумовлене моральною позицією своїх авторів, тоді як естетичні вподобання могли змінюватися, залежно від часу та середовища, в достатньо широкому діапазоні модерністських течій.

Художній андеграунд в СРСР – це вільна творчість, що розвивалася в умовах ідеологічної регламентації мистецтва в тоталітарному суспільстві. Тому інколи андеграунд ще називають «іншим мистецтвом», «дисиденством у мистецтві» [9]. Як правило, андеграунд був антиподом офіційних форм творчості. Системності

і структурності офіціозу андерграунд протиставляв хаотичність, спонтанність, незавершеність.

У 70-80-х роках ХХ ст. неофіційне мистецтво в СРСР набуває рис загального розчарування в соціалістичних ідеях, оскільки дискредитація офіційної ідеології торкалася й офіційної культури. Тож не дивно, що в цей час підвищується інтерес населення, особливо молоді, до нетрадиційної культури і релігії, ідеалістичних, немарксистських вчень, західного способу життя і мислення. Найактивнішими діями контркультури в Україні тоді були представники молодіжної субкультури хіпі. Найбільшою в Україні стала хіп-тусовка у Львові, котра орієнтувалася на Захід і демократичні цінності. Перші розрізнені групи хіпуючої львівської молоді об'єдналися ще у 1967-1970 рр, про що детально описано в альманасі «Хіпі у Львові» (2011 р.) [12].

У 1970-х роках головним місцем львівських зібрань хіпі став так званий Святий Сад – закинутий сад колишнього монастиря кармелітів босих в центрі міста всередині житлового кварталу, обмеженого вулицями Лисенка, Винниченка, Просвіти і Короленка. Представники субкультури хіпі гуртувалися тут навколо учасників рок-гурту «Супер Вуйки» та ще кількох активних хіпі.

Гурт «Супер Вуйки» став авангардом тієї частини тогочасної львівської молоді, яка поділяла погляди музикантів. Свої репетиції вони проводили підпільно, а виступали зазвичай у школах. Від кінця 1976 року у Львові активно поширювалися чутки про якийсь підпільний рок-гурт, який фантастично виконує західну музику, не грає жодної радянської пісні, тому є надзвичайно небезпечним для комуністичної влади. Учасників колективу неодноразово арештовували. Не зважаючи на це, «Супер Вуйки» спромоглися об'єднати навколо себе молодь, яка хотіла створити нову реальність. Їхня творчість була пронизана бунтом та незгодою із усталеними нормами.

У Львові у 1987 році з'являється маніфест «Ідеологія радянських хіпі. 1967-1987» очільника львівського руху хіпі Аліка Олісевича, де чітко наголошено на потребі громадянських акцій. 20 вересня 1987 р. група Аліка Олісевича провела у Львові першу в УРСР демонстрацію під політичними гаслами, а в жовтні 1987 року було створенона пацифістську, згодом правозахисну групу «Довіра», яка діяла впродовж 1987-1990 рр. [2, – 160 с.]

Імпульсом для авангардного мистецького піднесення в Україні стали суспільно-політичні події – аварія на Чорнобильській АЕС, розвал СРСР, проголошення незалежності України. Вже з кінця 1980-х років простежуються мистецькі авангардні пошуки в українському художньому просторі. З часом склалася й потужна когорта чільних представників сучасного українського мистецтва, в якому яскраво виявила себе авангардистська тенденція, - О. Гнилицький, О. Голосій, Д. Кавсан, М. Мамсіков, В. Трубіна, В. Цаголов, І. Чічкан та інші.

Доба 90-х рр. ХХ ст. стала переломною в українській історії. Проголошення незалежності спричинило початок нової доби в нашій культурі. Це знайшло особливий вияв і в царині мистецтва, в якому спостерігаємо нове пожвавлення авангардистських ідей, проектів, акцій. До цього періоду належить крах ідеологічної системи СРСР, після чого андерграунд як опозиційні тоталітарній ідеології течії в культурі, практично припинив існування. Але, в свою чергу, він був тісно пов'язаний і багато в чому зумовив деякі соціо-культурні явища наступних років. Це маргінальність, альтернативна культура та ін.

В Україні початку 90-х рр. розпочався процес інституалізації андерграундних течій. Мається на увазі створення власних альтернативних виставок, галерей, об'єднань. Це – біснале «Вивих», «Плюс 90», «Відродження», «Інтердрук» у Львові, а також «Імпреза» в Івано-Франківську. Художніми об'єднаннями тих років були «Центр Європи», «Шлях» (Львів), «Творче об'єднання художників ТОХ» (Одеса), «Совіарт» (Київ), «Панорама» (Харків) та ін. У порівнянні зі сквотами, квартирними виставками та напівлегальними клубами при будинках культури, це був початок економічної та інформаційної свободи, що забезпечувалась загальною лібералізацією в країні та законом про кооперативи. [3, с. 32–37].

Ще у 1986 у Львові утворюється Львівський рок-клуб – одна з перших неформальних громадських організацій у Львові і Україні. До початку 1990-их клуб налічував велику кількість музичних формацій – «Аптека», «Інкогніто», «Катарсис», «Місячне сяйво» та інші, разом із прихильниками рок-музики клуб налічував більше 200 членів. Під посередництвом спільноти, яка утворилася в організації, до музикантів Львова потрапляли записи іноземних гуртів, формувалася власний стиль, настрої музики.

Характерно, що саме на зламі епох відбувся перший та наразі єдиний фестиваль вуличної культури у Львові – «Вивих». Перша його частина відбулась у 1990-му році, а наступні – в 1992 та 1993 роках. Серед учасників фестивалю «Вивих» були такі літературні та музичні гурти, як «Бу-Ба-Бу», «Вій», «Мертвий півень», «Неборак-рок-бенд», «Плач Єремії» та інші. Також учасники фестивалю, художники-авангардисти, розмальовували будинки у центрі Львова. Зокрема, на площі Міцкевича (на місці цього будинку зараз новий банк) та будинок у проїзді Крива Липа. Організатором цих акцій та головним художником фестивалю був Влодко Кауфман, який сьогодні є куратором галереї «Дзиґа». Також на вулицях міста відбувалися різні перформанси.

Варто відзначити, що, на жаль, слід радянського пресингу на культуру українців позначився навіть на тій творчій спадщині, яку датуємо вже початком незалежності України. До того наша держава у XX столітті уповні відчула на собі тиск радянської владної машини, стала епіцентром найдраматичніших подій – громадянської війни, голодомору, колективізації, баталій Першої та Другої світових воєн, повстанського руху тощо. Здавалося б, що мистецтво після здобуття Україною незалежності мало абсолютно відштовхнутися від тоталітарної рефлексії у своїх проявах, а лінія світових тенденцій авангардизму мала б бути яскраво вираженою. Насправді ж – вона виявилася майже непоміченою дослідниками, хоча практика художнього процесу вказує на актуальність і надзвичайну органічність її для нашої культури.

Загалом, країни колишнього соцтабору та ті, що колись були в складі СРСР, мають свої особливості, обумовлені історичними чинниками. Однак, незважаючи на принципові відмінності, вони мають і спільну об'єднавчу ознаку – тоталітарне минуле. Характерні для нього єдина ідеологія, протиріччя між утопічною мрією і правдою реальних подій – чинники, що суттєво вплинули на всі сфери суспільного життя і на саму людину. Все це й обумовлює особливий психологічний стан людини посттоталітарного, пострадянського простору, є одним зі складників нашої дійсності [9]. Тож мабуть це і вплинуло на збереження в українському мистецтві деяких культурних традицій тоталітарного радянського минулого в Україні.



Водночас вважаємо, що мистецтво незалежної України формувалося під потужним впливом новацій із Заходу. Однак нові для українського митця авангардні естетичні норми, як і будь-які інші нові віяння із Заходу, сприймалися здебільшого поверхнево, як щось надзвичайне, сприймалися на власний розсуд митця і часто культивувалися як ідеал. Серед них, все-таки, можемо виділити кілька особистостей.

В художньому мистецтві України 1990-х років найбільш потужно й виразно виявилися дві лінії – фігуративне мистецтво, що тяжіло до експресіонізму та трансавангарду, й абстрактний живопис, з одного боку спрямований на авангардний досвід початку століття, з іншого – на експерименти американського абстрактного експресіонізму [9].

Так, в живописі та фотографії останнього десятиліття ХХ ст. в Україні в авангардистських тенденціях працювали О. Голосій, А. Савадов, О. Ройтбурд, І. Кожухар та ін. Вважаємо, що найвагоміший внесок із них в українське мистецтво 1990-х рр. зробив Арсен Савадов. Сюрреалістичні і провокативні фотографії та картини він почав робити в Україні ще на початку 90-х. Найбільш відомим Арсен Савадов став через серію світлин «Донбас-шоколад». Він – перший українець, чия робота була представлена на аукціоні Sotheby's. Також він представляв Україну на Венеціанському бієнале в 2001 році та й до сьогодні його виставки функціонують як у Європі, так і в Америці.

Різноманітні молодіжні контр-культурні віяння в 1990-х роках в Україні переживають розквіт. Зокрема в галузі сучасної музичної культури виникає дуже багато музичних груп, через кордон в Україну перевозять записи із музикою популярних зарубіжних колективів. У 1990-их із музикантів Львівського рок-клубу утворилися такі відомі колективи як «Брати Гадюкіни», «Лесик Бенд», «Плач Єремії». У 1990-х у Львові починають діяти такі авангардні українські групи як «Манускрипт», «ВАФФ», «Нарвасадата», «Королівські зайці» та багато інших. У 1994 році в лоні активної діяльності музичних гуртів та загалом активної творчої зацікавленості так званої «неформальної» молоді у приміщенні Львівського обласного лялькового театру відкривається клуб «Лялька», який став культовим для львівської авангардної культури та діяв до 2008 року. Подібні процеси відбуваються і у інших містах України, зокрема у Києві та Харкові. В Сумах у цей час виникає унікальна для України команда Хамерман Знищує Віруси, що і сьогодні дивує феєричними костюмами та психологічно-соціальними текстами.

Поміж тих українських музикантів, які раніше зазвичай копіювали почуту в записах музику, з'являються справжні унікальні постаті та самородки. Приміром, на світовій сцені слід залишила група із Цурюпинська «Pichismo» («Пічізмо») – унікальна панк/краст команда анархістів, яка з 1993 виконувала пісні на мові есперанто.

В українській літературі 1990-х простежується бурхливий розвиток авангардизму. Поряд із використанням власних національних культурних традицій помічаємо наслідування західних авангардних новацій. Представниками авангарду в українській літературі 1990-х називають угруповання: «Бу-Ба-Бу» (Юрій Андрухович, Віктор Неборак, Олександр Ірванець), також «Пропала грамота», «ЛуГоСад», «Нова дегенерація». Однак, питання про художню цінність їхніх творів досі лишається дискусійним і потребує ґрунтового дослідження критиків.

Приміром, Л. Лавринович називає цей постмодернізм в українській літературі завершенням українського модернізму і водночас «чинником, який продовжує та розвиває авангардистські тенденції в Україні у міжвоєнний період 20-30-х років та рушій авангардних тенденцій в українській літературі 1990-х». [7] У рамках українського постмодернізму Тамара Гундорова виділяє «карнавальний» варіант (група «Бу-Ба-Бу», твори Юрія Іздрика, Тараса Прохаська, Євгена Пашковського), феміністичний (Оксана Забужко), «київську іронічну школу» (Володимир Діброва, Богдан Жолдак, Лесь Подерев'янський) і неоавангард 1990-х років (Сергій Жадан, Андрій Бондар, Володимир Цибулько)[6].

У сучасному театральному житті з 1990-их до сьогодні Україна славиться ім'ям Романа Віктюка, що походить зі Львова, а сьогодні працює у Москві, проте свою діяльність режисера провокативного театру він розпочав саме в Україні. Серед театрів, які діють і сьогодні, варто виділити львівський експериментальний театр Леся Курбаса та київський театр-майстерню Дах, який має попит на свої постановки також у країнах Європи.

У 2000-х українське мистецтво отримує нових суб'єктів – це колекціонери сучасного мистецтва. Серед них можемо виокремити киянина Віктора Пінчука та львів'янина Павла Гудімова. Обидва колекціонери мають свої галереї та є кураторами і меценатами різноманітних проектів сучасного мистецтва.

Зокрема, PinchukArtCentre, який працює з 2008 року, – це міжнародний центр сучасного мистецтва, називає себе відкритою платформою для митців, мистецтва та суспільства, працює з 2008 року. Тут регулярно відбуваються виставки сучасних художників та фотографів, експозиції характеризуються найновішими трендами у мистецтві, часто інтерактивом та скандальністю. Також Віктор Пінчук є власником одних із найдорожчих сучасних творів мистецтва, зокрема фотографії Андреаса Гурскі «99 центів», придбаної в 2007 році за 3 мільйони долларів.

Натомість Павло Гудімов є знаним в сучасному українському культурному просторі через підримку локального мистецтва. Зокрема, від був куратором двох перших Тижнів Актуального Мистецтва у Львові в 2008 та 2009 роках. Також він курує збірними проектами, наприклад «Нові і старі майстри», у якому співставляє роботи знаних та сучасних молодих митців України. У 2007 році на Подолі було відкрито Київський арт-центр «Я Галерея» Павла Гудімова. Щорічно організовує більше сотні різних проектів - як в Україні, так і за кордоном. Павло Гудімов також читає лекції та проводить освітні програми для молодих мистецтвознавців та художників.

На світовій сцені у художній творчості Україну знають через твори двох художників-муралістів з Києва, які об'єдналися у творчий колектив із назвою «Інтересні казки». Мурали - це новий вид стріт-арту, у якому картини малюють на стінах багатоповерхових будівель. Окрім того, із ескізами своїх робіт хлопці мали виставки у багатьох країнах світу, де також малювали свої картини на стінах. Ще один стріт-арт феномен України - фестиваль пост-графіті «Black Circle». Він щороку збирає на закинутих локаціях Західної України десятки художників зі всього світу.

На теренах СНД відомими сучасними художниками України вважаються Сергій Коляда, Іван Семесюк, Владислав Шерешевський, Ніна Мурашкіна,

Ігор Перекліта, Сергій Хохол та інші, об'єднані брендом Antin's Collections. Це своєрідний лейбл для художників, придуманий шоуменом Антіном Мухарським. Картини та ідеї цих художників характеризуються висміюванням рис неосвітченості та деградації ментальності українців, об'єднані спільною назвою «жлобізм». Подібна арт-група є також і в Росії.

Щодо ситуації в музичній галузі мистецтва 2000-х рр., то в Україні спостерігається значна комерціалізація, помітно поглиблюється розрив між шоу-бізнесом та музикою як творчістю.

Щодо нетрадиційної музики - серед інших у світовому контексті виділяється київська етно-хаос група «Даха Браха». На рівні світової сцени феномен рок-музики в Україні представляє київський стонер-колектив Stoned Jesus та мандрує країнами Європи фольк-виконавець Sasha Boole.

Сьогодні значно популярнішим стає джаз – зокрема через створення низки успішних джазових фестивалів: Київський «Jazz in Kiev» чи «Jazz Bez», «Флюгери» та «Alfa Jazz» у Львові. Така популяризація джазу заохочує до творчості молодих музикантів. Академічна музика в Україні, на жаль, дещо поступається світовим тенденціям, проте ситуацію вирівнюють такі фестивалі як «Українське бієнале нової музики» та «Контрасти», де виступають не лише сучасні оркестри з-за кордону, а й українські оркестри із цілковито новими програмами. Провідники авангардної електронної музики в Україні збираються щороку на фестивалі «Гамселить!» в Тернополі, а столиця на рівні європейських мегаполісів розвиває техно-сцену.

Поширенню творчості багатьох сучасних письменників сприяє Інтернет, для прикладу згадаємо Леся Подерв'янського. Його жорстко іронічна література написана у формі драматичного твору, зачіпає різні соціальні та ментальні вади, головний художній засіб автора – нецензурна лексика. Такі прийоми роблять Подерев'янського одним із найвідоміших авторів українського авангарду 2000-х.

Поети та письменники, які проявили себе у літературі 2000-х років, іменують себе «двотисячниками». Головними інструментами для привернення уваги читача у цих письменників є епатаж та робота у медіасфері.

Головною подією у сучасному літературному просторі України є щорічний Львівський Форум Видавців та Літературний фестиваль, який проходить у його рамках, також Книжковий Арсенал у Києві.

Має рацію Л. Лавринович у тому, що мистецтво українського постмодернізму різне за тематикою, стилістикою, рівнем рецептивної спроможності. Воно – унікальне явище української культури.

Як згадувалося вище, в 1990-их роках наш культурний простір заповнили ідеї Заходу, проте український ґрунт, особливо в лоні авангардизму, після паузи та підпілля у Радянському Союзі, ще не був готовий прийняти і адекватно інтегрувати таку кількість інформації. Таким чином ми потрапили у справжній культурний шок. Через це наш творчий простір, і авангард зокрема, сприйняв і сприймає новації поверхнево. І це закономірно: те, що в Європі впевненими темпами розвивалося продовж довгого часу, нам доводиться надолужувати за кілька десятків років.

Для прикладу варто згадати такий релігійно-культурний аспект, як пародійні культи. Пародійні культи – це специфічний вияв іронії у сучасній культурі. Їх

можна охарактеризувати як нові «релігії» сучасного світу, що виникають на противагу певним суспільним явищам. Консервативні погляди на релігію, особливо у західному світі, а частково й у нас в країні, потрохи сходять нанівець. Одна категорія людей, які не згодні зі старими вченнями, просто ігнорують тему віри та релігії, не надаючи їй ролі у своєму житті. З іншого боку бачимо людей, які стають прихильниками різноманітних пародійних культів. Саме масовість та різноманітність світоглядів представників другої категорії підкреслює актуальність пародійних культів у західному світі. Водночас прикметно, що підтримка таких культів в Україні є ще не надто масштабною, проте творчі акції, які прихильники цих напрямків роблять в Україні, варті наукових досліджень.

У західному світі послідовники цих псевдорелігійних течій, як і їхні світоглядні попередники в період творчого авангардизму, своїми ідеями ставлять під сумнів серйозність теми віри як такої, іронізують над поняттями культу, ритуалу, звичаю. Також, окрім висміювання релігійних проблем та недоліків сучасного теїзму у будь-якому прояві, пародійні культи звертають увагу на негативні сторони суспільства, масової культури, політики. Таким чином сьогодні іронічний погляд на релігію, віру у надприродне, перейшов у появу новітніх течій, які за своєю структурою мало чим відрізняються від класичних релігій, проте за своєю сутністю є такими, що в основі мають абсурдну тематику та іронію. Також пародійні культи мають яскраву творчу складову, що робить їх частиною сучасного авангарду.

Найвідомішими широкому загалу пародійними культами є дискордіанство, пастафаріанство та джедаїзм. Вони проявилися також і в Україні.

Дискордіанство свідомо заплутує прихильників своєї віри, у своїй суті доводить саму «релігію» до абсурду, що і є привабливим для його послідовників, більшість із яких є інтелектуалами, прибічниками західного ризомічного світогляду. Опираючись на творіння письменників епохи бітників – книгу «Principia Discordia», цей культ став заздалегідь запланованим хаосом знань постмодерного дискурсу на релігійну тему. По суті, для представників контркультури останньої третини ХХ століття дискордіанство стало своєрідною пародією на масонську ложу. Послідовниками та співавторами вчення дискордіанства були Альфред Хілл (автор відомого «Шоу Бенні Хіла»), Керрі Торнлі, Роберт Уілсон [14].

В Україні, як згадувалось, не надто масова підтримка цього базового пародійного культу, проте в Інтернеті можемо знайти інформацію, що у 2002 році група осіб, які назвали себе прихильниками дискордіанства, провели авангардний перформанс в одному з львівських клубів. Під час акції вони розпилювали ікони та закликали не піддаватися релігійним профанаціям.

Пастафаріанство – іронічний пародійний культ, який ґрунтується на протесті та висміюванні креаціонізму. Виник у 2005 році на тлі дискусії про те, чи варто ввести в шкільний курс у штаті Канзас концепцію «розумного задуму» як альтернативу вченню про еволюцію. Засновником культу є Боббі Хендерсон, який на тлі суперечок запропонував власне бачення Творця – схожого на макарони і тефтелі. Його творіння отримало ім'я Літаючий Макаронний Монстр, а саме вчення закликала до вивчення пастафаріанства в школах, тим самим використовуючи аргумент *reductio ad absurdum* (зведення до абсурду) проти вищезгаданого релігійного нововведення у навчальну програму для дітей.

Сьогодні до творчого перевтілення «макаронного монстра» часто звертаються у тих випадках, коли необхідно опротестувати впливи релігійних організацій на світські сфери життя. Своєрідним порадником послідовникам Хендерсона для контраргументів у науково-релігійних дискусіях є його книга «Євангеліє від Літаючого спагетті-монстра» [13–192 р.].

Джедаїзм – пародійний культ, що виник на основі фантастичної кіноепопеї режисера Джорджа Лукаса «Зоряні війни». Позитивними героями культового фільму є лицарі ордена Джедай, наділені Силою, яка робить їх могутніми воїнами галактики. Шляхетним лицарям протистоять не менш могутні ситхи, що володіють темною стороною Сили [15]. У Британії в лютому 2003 року були підведені остаточні підсумки перепису населення, у результаті яких виявилось, що прихильників джедаїзму в країні є більше, ніж буддистів або юдеїв [16].

В Україні джедаїзм став своєрідним творчим супротивом не лише клерикальним традиціям та втручанню церкви у світське життя. Прихильники пародійного культу «джедаїзм» використовують костюми та характери персонажів «Зоряних воєн» для протесту проти соціальних та політичних негараздів у нашій країні. Таким чином джедаїзм став ґрунтом для справжнього перформативного мистецтва. Такі костюмовані акції викликають розголос у ЗМІ та в соціальних мережах, а характери персонажів фільму проєктуються на реальні події. Для прикладу, чоловік у костюмі Дарта Вейдера (темного лорда) голосував на виборах до парламенту у жовтні 2012 року, а кілька відсотків виборців навіть зіпсули бюлетні, пишучи на них ім'я Дарта Вейдера, підкреслюючи таким перформансом абсурдність голосування. Згодом, пародіюючи рекламу українських політиків, прихильники джедаїзму створили власний білборд, на якому подякували за довіру до них на виборах [15].

Сьогодні через всесвітню мережу пародійні культи поширюються найактивніше. Можливості, які надає Інтернет, дозволяють незаангажовано дізнаватися про активність конкретних громад і лідерів таких культів, вивчати ці релігії, ставати свідками дискусій у середовищі їхніх прихильників та подій в онлайн-просторі. Хоча водночас можна апелювати до думки, що витоки, умови формування та середовище поширення пародійних культів обмежується лише віртуальним простором. Буцімто, активність пародійних культів не виходить далі жартів у Інтернеті. Пастафаріанство – культ поклоніння макаронному монстру, який створив світ – часто згадується у пресі завдяки протестам прихильників цієї релігії. Один із найгучніших – протест австрійця Ніко Алма. Він виборов право зробити фото на офіційний документ у друшляку. Поліція змушена була випустити йому права водія з такою фотокарткою, погодившись таким чином із твердженням їх власника, що друшляк – це «релігійний головний убір, який повинні носити пастафаріанці. На такий вчинок австрійця наштовхнув виняток у законодавстві, у якому йшла мова про те, що головні убори на фото такого роду можуть бути дозволені з урахуванням конфесійної приналежності [1].

Тема пародійних культів сьогодні стає актуальною і для України, як для країни європейської. Оскільки і в нашій країні традиційне християнства, хоча й ледь помітно, та все ж втрачає свої позиції, особливо серед молоді. Проте сьогодні ми можемо лише припустити більш активне поширення ідей пародійних культів у майбутньому. Найактивніша діяльність осередків таких культів спостерігається в Інтернеті, є навіть віртуальна філія прихильників пастафаріанства в Україні – Українська пастафаріальна церква [11].



Отож, ми можемо спостерігати, що після сталінського терору в розвитку українського авангарду виникає затишшя, яке у 1960-70-х роках порушує рух дисидентів, авангардистами якого, у свою чергу, стають згодом представники контркультури – з власним бунтарським мистецтвом та світоглядом. Активно творять митці андеграунду та нонконформісти, часто зазнаючи переслідування від влади. Хіпі, особливо у Львові, стали перехідним містком через залізну стіну між західними цінностями та українською молоддю.

Початок незалежності ознаменувався відкриттям кордонів для міжкультурного спілкування та вільним доступом нових форм мистецтва до українців. Проте така інформаційна перенасиченість стала певним культурним шоком для тогочасних українців. Не зважаючи на це, серед українських митців 1990-х все ж таки можна виокремити постаті, відомі в рамках світового авангардизму, зокрема такі, як А. Савадов та Ю. Андрухович. Українське авангардне мистецтво початку двохтисячних – це створення поодиноких сучасних галерей та артцентрів, промоція сучасної культури через різні фестивалі та культурні центри. Сподіваємося, що наразі перебуваємо на межі становлення нового культурного простору в Україні.

Але через масив вседозволеності, який охопив в Україну після розвалу СРСР, через неготовність сприйняти вже готові цінності авангардизму і новації Заходу, бунтарський дух українського мистецтва у 2000-их пішов на спад. Відбулося певне перенасичення і сучасна українська культурна еліта виявилася нездатною активно створювати нові мистецькі ідеї. Сподіваємося, що ця криза є тимчасовою і ми продовжуємо спостерігати формування нового культурного етапу в нашій культурі.

Один із напрямків сучасного авангардного світосприйняття – пародійні культи все ще формуються в Україні, проте вже роблять значний вплив на світогляд багатьох людей. Причиною цього є новаторство, яке несе кожен із різновидів пародійних культів. Це також – їхня популярність через неординарність цих культів та активні дії їхніх послідовників. Проблемам сучасного теїзму та суспільним негараздам прихильники пародійних культів протиставляють постмодерні філософські концепції, логічні аргументи, творчість та іронію. Західні представники пародійних культів вдосконалюють і розробляють свої філософські ідеї, оперуючи в них тим, що атрибутів вищої сили (Бога), які можна осмислити, не існує. Пародійні культи є важливим інструментом іронії в сучасному світі та реакцією на його проблеми.

Сьогодні в Україні мистецтво авангардизму перейшло значною мірою з простору художнього у простір соціального – його митці художніми засобами активно борються із проявами свавілля влади, негативних соціальних тенденцій та клерикалізму.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Австрієць отримав права водія з фото в друшляку [Електронний ресурс] // Стаття сайту BBC від 13.07 2011 р. - Режим доступу: [http://www.bbc.co.uk/ukrainian/world/2011/07/110713\\_pastafarian\\_as.shtml](http://www.bbc.co.uk/ukrainian/world/2011/07/110713_pastafarian_as.shtml)
2. Алік Олісевич. Революція квітів. – Львів : «Тріада плюс», 2013. – 160 с.
3. Вишеславський Г. Андеґраунд // Термінологія сучасного мистецтва. – Париж-Київ, – 2010. – С.32-37



4. Бычков В.В. Икона и русский авангард начала XX века // Электронный ресурс. Режим доступа : <http://www.gumer.info/bibliotekBuks/Culture/Buchkov/Ikona.php>
5. Дарт Вейдер подякував столичним виборцям за довіру на виборах. Публікація від 13 листопада 2012 року [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://ua.comments.ua/life/188245-dart-veyder-podyakuvav-stolichnim.html>
6. Гундорова Т. Проявлення слова: дискусія раннього українського модернізму [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://shron.chtyvo.org.ua/Hundorova\\_Tamara/ProYavlennia\\_slova\\_Dyskusiia\\_rannoho\\_ukrainskoho\\_modernizmu.pdf](http://shron.chtyvo.org.ua/Hundorova_Tamara/ProYavlennia_slova_Dyskusiia_rannoho_ukrainskoho_modernizmu.pdf)
7. Лавринович Л.Б. Постмодернізм в українській, польській та російській прозі: Типологія образу персонажа: Автореф.дис. кан.філол.наук, - Тернопіль, 2002. – с.15-16
8. Культурология. XX век : энциклопедия. Т. 1. - СПб. : Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. - 447 с
9. Медведева О. Історіографія нонконформізму в українському образотворчому мистецтві 60-х рр. XX ст. // Мистецтвознавчі записки: Зб. наук. праць. – К., 2002. – Вип. 1(2).
10. Персональний сайт художника Арсена Савадова // Режим доступу : <http://www.savadov.com>
11. Українська Пастафаріанська Церква – офіційний сайт [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://upc.uath.org>
12. Хіппі у Львові: Альманах / ред. Іван Банах. – Львів, 2011 – 411с.
13. Henderson B. The Gospel of the Flying Spaghetti Monster / New York: Random House Publishing Group, 2006. - 192 p.
14. Malaclypse the Younger, Lord Omar Khayyam. Ravenhurst. Principia Discordia [Electronic resource]: Режим доступу: <http://176.9.64.103/principiadiscordia.com/>
15. Davidsen, Markus. «Jediism: a convergence of Star Wars fan culture and salad bar spirituality». // De Filosoof; Departementsblad Wijsbegeerte Universiteit Utrecht, 2011
16. The population of England & Wales on Census Day, 27 March 2011 [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/index.html>

**Roksolana Myts'ko, Valeriy Stetsenko**

## MODERN AVANT-GARDE ART AND PARODY CULT IN UKRAINE

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: [kafedra\\_kultury@ukr.net](mailto:kafedra_kultury@ukr.net)

*Investigated the origins of Ukrainian avant-garde. Isolate features of nonconformity in Ukrainian art of the 60th - 90th years. Underground structured flow in Ukraine 90s. The specificity of avant-garde art in the modern Ukrainian cultural space. Deals with the phenomenon of parody religions in the context of modern Ukrainian avant-garde.*

*Key words: avant-garde, non-conformism, underground Ukrainian avant-garde, parody cult.*

Стаття надійшла до редколегії 5.09.2016

Прийнята до друку 12.10.2016

## ЛЮДИНА В ЦИВІЛІЗАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ: КОНТЕКСТИ ТА ОРІЄНТИРИ

УДК 14:159.923.2

**Тетяна Власевич**

### ФЕНОМЕН ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ В ІСТОРІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ

Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна  
e-mail: tanyavla7@gmail.com

*Простежено еволюцію розуміння поняття ідентичності людини в європейській філософсько-культурологічній думці від епохи Античності до сьогодення. Виявлено, що за античних часів становлення власного «Я», ідентичності, самопізнання – вміння самовиразитися за допомогою створених людиною штучних засобів. Встановлено, що Середньовічний період визначається як час самоорганізації, самовдосконалення та духовного розвитку, що є основою ідентичності. Зазначено, що в епоху Ренесансу проблема ідентичності була сформульована у нових термінах суб'єктивного часу, унікальності, неповторності, необхідності приймати рішення та діяти самостійно. Підкреслено, що у XVIII ст. виникають перші питання про самоідентичність. У XIX ст. людське «Я» стає автономним, відмінним від всього, навіть від культури та суспільства, виникає постійний конфлікт між особистістю та суспільством, небезпека втратити цілісність стає реальною проблемою. Наголошено, що у XX ст. формується теорія ідентичності. У наш час питання ідентичності набувають особливого сенсу, зокрема різноманітність, яка пропагується, є основою для загострення проблеми ідентичності. З'ясовано, що ідентичність – це багатовимірний процес людського становлення, який може бути описаний за допомогою різних аспектів, зокрема соціальних, культурних, економічних, політичних, релігійних тощо.*

*Ключові слова: ідентичність, людина, індивідуальна ідентичність, колективна ідентичність, європейська філософсько-культурологічна думка.*

У сучасному глобалізованому світі, в якому однією з провідних рис стає все більш очевидна уніфікація і стереотипізація способу життя величезних мас людей, тема ідентичності набуває ознак не лише теоретичної, але й соціально-практичної значимості та злободенності. Криза ідентичності – стає пробле-

мою у культурі постмодерну. Принципи плюралізму, різноманітності, іронії, перманентної творчості є добрими для творчої діяльності, однак – складні для людської психіки. Інформація як основний атрибут світу постмодерну створює розмаїття, «підсилює» іронію, допомагає людині знати, але і формує безліч складностей. Ідентифікація в ситуації інформаційних технологій та засобів масової інформації стає центральною та повсякденною проблемою для кожного. Тому особливої актуальності на сьогоднішній день набуває питання самознаходження, самовизначення, тобто становлення індивідуальної та соціальної ідентичності.

Вагомий внесок у вивчення ідентичності, її структури і різних аспектів на рівні індивідів внесли представники психологічної, психоаналітичної, соціально-психологічної, соціологічної, філософсько-культурологічної думки: Е. Балібар, П. Бергер, П. Бурдьє, А. Ватерман, А. Гарфінкель, І. Гофман, А. Гідденс, Е. Еріксон, Д. Келлі, Х. Кехеле, Ж. Лакан, Д. Леві-Стросс, Н. Лукман, Дж. Марсія, Р. Мертон, Р. Тернер, Ч. Тейлор, Х. Томе, Ю. Хабермас та інші.

Для вітчизняних дослідників питання, пов'язані з проблематикою ідентичності, є порівняно новими. Це обумовлено тим, що для визначення цього феномену використовувалися терміни самовизначення, самосвідомість, тотожність. Різні питання, пов'язані з теорією ідентичності, подано у роботах вітчизняних дослідників: Л. Виготського, А. Гусейнова, Ю. Качанова, І. Кона, В. Малахова, В. Мерліна, С. Рубінштейна, Л. Сохань, А. Спіркина, В. Століна, Н. Федотової, С. Хоружего, Л. Шнейдера, Н. Шматко, В. Ядова та інших. Як філософська проблема ідентичність є багатоплановою і розкривається за допомогою різних понять, категорій, термінів. Це добре відображає історія європейської філософії, у якій ця проблема осмислювалася та розроблялася ще від античних часів. Зв'язок між такими поняттями, як «ідентичність», «тотожність», «самосвідомість» чітко відслідковується у контексті використання даної категорії.

Мета статті – розглянути історію становлення ідентичності як соціально-культурного феномену, а також етапи розвитку його осмислення та рефлексії на нього в європейській філософсько-культурологічній думці.

В античній філософії, літературі, мистецтві вирішувалися проблеми, пов'язані із поняттями індивід, особистість, соціальна автономія тощо. А. Ф. Лосєв зазначав, що «людське в античності є тілесно людським, а не особистісно людським» [8, с. 7]. Боги, герої – це персоніфіковані сили. Герої є уособленням колективної свідомості. Вони не стають героями, а народжуються ними. Людина хоче того, чого вимагають Боги. Бог чи герой оселяється у сімействі, клані, це та субстанція, яка визначає поведінку, ім'я, сутність діяльності індивіда і передається від покоління до покоління. Як відмічав К. Хюбнер, «окрема людина не тільки відчуває свій зв'язок з предками завдяки процесу народження, а й впевнена у своїй ідентичності з ними. Душі предків не вмерли; вони живуть, щоб знову втілитися в онуках, щоб постійно оновлюватися у родовому потомстві» [14, с. 111]. І грецькі некрополі є свідченням такого ствердження.

Зв'язки з предками зумовлені біологічно, через спільну власність, через обмін предметами, у сумісному бутті. Боги надають ідентичність роду, не мати роду означає не мати ідентичності. Те, чому не сприяє Бог або герой, не супроводжується успіхом. Боги можуть перебувати одночасно у багатьох місцях

і при цьому зберігати свою ідентичність, визначаючи субстрат простору. Простори чітко розділяються і становлять простір космосу.

В античній словесній творчості відсутні такі поняття як воля, особистість, індивідуальне тіло; у Гомера не зустрінеш опису внутрішнього духу. Знавець образів та нюансів культури античності О. Шпенглер говорив про «непсихологічність давньогрецької культури». І водночас античність є колискою всіх культурних досягнень і надбань сучасного людства, а тому атрибути внутрішнього світу не могли пройти поза увагою великих мислителів минулого.

Передусім, це стосується осмислення «психе». У Гомера «психе» – це життя, дихання. У VII ст. до н.е. «психе» вже матеріальна частина тіла, активне джерело життя. У Піфагора душа перевтілюється у різноманітні тіла і виступає як самоцінна частина. Внутрішній світ вплетений у замкнуте коло ідентичності роду. Характер людини визначено Богом: у войовничій людині живе Арес, у закоханій людини – Афродіта, у практично мислячій – Афін, у царственій – Зевс... [15, с. 96].

У грецькій культурі пізнього періоду софісти приділяють не «по-античному» багато уваги проблемам пошуку себе, вмінню володіти собою, автономії душі, самопізнанню, самовизначенню, самовдосконаленню (Сократ, Платон, Демокріт, Горгій, Антисфен). Арістотель стверджує, що тотожність – це характеристика буття, яку слід відрізняти від схожості, подібності та єдності. Схожими є предмети, які наділені однією або декількома загальними якостями, однак вони вважаються тотожними, якщо їх якості схожі. У матеріальному світі тотожності бути не може, оскільки два предмети, які б вони не були ідентичні, завжди мають у своїй основі різні начала. Тому тільки там, де матеріальна природа піднімається до духовності, з'являється можливість тотожності. Необхідною умовою тотожності є єдність. Де немає єдності, не може бути і тотожності. Матеріальний світ, поділений до безмежності, єдністю не наділений, єдність з'являється в процесі життя, яке і є за своєю сутністю єдністю. І особистість як вищий прояв життя та свідомості, наділена мисленням, у якому тільки і можлива істина тотожність, бо саме правильно утворене поняття має вічну цінність, незалежно від умов часу та простору.

У грецьких поезіях, трагедіях та біографіях індивідуальні особисті переживання займають чимало місця. Страх, сором, провина, честь, совість, вибір – тема для саморефлексії. Філософи-перипатетики осмислюють людські характери. У творі «Характери» Теофраста описано 30 типових рис характеру. Тут немає моралізаторства – це просто споглядання.

Плутарх вперше описує звичайних людей, а не божественних або історичних осіб, і добирає він їх не за громадянськими критеріями, піддає їх вчинки морально-психологічному аналізу. Сенека заявляв, що завдання філософії полягає у тому, щоб вишукувати істину про всі справи, як божественні, так і людські. Отже, індивід за античних часів належав своєму родові. В рамках роду індивід зобов'язаний контролювати і регулювати свою поведінку, він міг впливати на процес життя своєї спільноти. Античний демократичний інститут надавав таку можливість. На пізньому етапі античного періоду індивід наділений особистою автономією, яку необхідно поважати. Головним компонентом становлення власного «Я», ідентичності, самопізнання є на даному етапі вміння самовиразитися за допо-

могою створених людиною штучних засобів. Цінується вміння висловити думку у слові, мистецтві, а не тільки у фізичній силі або уподібненні до досконалості природи. Колективна та індивідуальна свідомість зберігають архетипи поведінки, правила діяльності, праці, анулюючи історичні та особисті особливості. Античне мислення робить перші кроки у філософській та духовній інтерпретації самовдосконалення, самонавчання, впливу на інших людей за допомогою влади, сили волі, знань. Ці кроки можна характеризувати як «праформи» людського знання про себе, які містять в собі не чітко сформульовані, але глибокі за змістом знання. Головною особливістю такого знання став універсальний для всіх людей зміст, який за людської безпосередньої зацікавленості міг набувати різноманітних видів.

Проблеми та кризи ідентичності були майже невідомі для пересічного мешканця європейського Середньовіччя. Суспільство було чітко розділене на соціальні анклавів і було практично немобільним. Великі інституційні структури визначали життя, кожний отримував свою ідентичність. Дім, відносини, сім'я, шлюб, становище у суспільстві були затвердженні від народження. Соціальна ієрархія була суворо визначена. Кожному Богом було визначено власне місце у суспільстві. Середньовічний філософ Августин зазначав у своїй «Сповіді»: «Що ж я таке, Боже мій? Яка природа моя? Життя розмаїте, різнобарвне, нескінченне, невимірне!» [1, с. 22]. Основною причиною такого ставлення до індивідуальності була тверда віра у християнського Бога. «Ніколи більше не виникало такого високого та істинно релігійного почуття, як у ранньому середньовіччі» [5, с. 215]. Життя людини – це лише імітація вищої реальності. Християнська картина світу не поглинає людину як суб'єкт, а відразу ж привертає її увагу до творця. Світогляд базується не на очевидності, а на вірі як основі орієнтації людини у світі. Людина позбавлена благодаті, нічим не відрізняється від речей. Без благодаті питання про ідентичність людини вирішується у контексті простої зміни людей одне одним. Але Бог дав людині розум і пам'ять і, таким чином, надав їй потенціал ідентичності. Тома Аквінський продовжує думку Августина з новою орієнтацією: у розпорядженні людини є здатність сприймати порядок, у тому числі і порядок внутрішньої здатності формоутворення. Щоб зрозуміти кожен порядок, людина наділена певними органами і здібностями: інтуїтивне бачення, сприйняття, розумове пізнання, здатність цінувати час. Отже, вже можна говорити про появу «раціональної ідентичності».

Для Середньовіччя характерно розглядати особисте життя як свідчення ідеалу. Практично немає уявлення про відповідність самому собі, тобто про самоідентичність, але не можна з абсолютною впевненістю твердити, що думки про ідентичність відсутні. Вже сам факт існування порівняльно-підпорядковувального відношення людини і Бога говорить про необхідність відповідати ідеалу, який створено колективним людським розумом. До прикладу, молитва – це напружене, інтелектуальне спілкування з Богом, норма самооцінки та самозаспокоєння. Як відмічає В. Хесле, дякуючи своїй тотожності з універсальними нормами, я завжди являю собою щось більше, ніж у даний момент, адже людська свідомість не просто відображає світ, а й виробляє те, що сприяє його зростанню [13, с. 115]. П. П. Гайденко, досліджуючи християнську традицію, зазначає, що людина Середньовіччя відірвана від космосу, від природи і таке протиріччя створює перші складності індивідуального буття [3, с. 270].



У ранньому Середньовіччі формуються перші елементи ідентичності – відповідність особистості ідеалу, осмислення внутрішнього «Я», духовність. Осмислення внутрішнього «Я» у Середньовіччі відбувається як розуміння душі. Душа – це невидима, нефізична цілісність, яка становить найважливішу частину індивідуального персонального існування. Самоздійснення у житті є від душі, бо від її стану залежить шлях або до раю, або до пекла. Для душі реальним є той світ, який вона створила сама за своєю думкою, своїм почуттям та уявою. Якщо людина захоче, то вона може відійти від низького чуттєвого світу і піднятися до світу Духу, Любові, Мудрості, Нескінченного Життя. Роздуми про нескінченність є джерелом розвитку розуму і людського інтелекту.

Всі події на життєвому шляху мають моральне та духовне значення. Ціль у житті стає індивідуальною і це надає змісту кожному вчинку. Відбуваються відповідно і зміни у поглядах на смерть. Ф. Арієс пише: «Відбувається відкриття індивіда, усвідомлення у час смерті або у думці про смерть своєї власної ідентичності, особистої історії, як у цьому світі, так і в іншому» [2, с. 270]. Зміни у релігійній практиці щодо напрямку до більш індивідуалізованого досвіду виражаються і у практиці розповсюдження конфесій. У Середньовічній Європі основні компоненти ідентичності були визначені у відповідності до життєдіяльності соціальних інститутів. Середньовічна ментальність не відрізнялася зацікавленістю до унікальності індивіда.

Таким чином, самовдосконалення та духовний саморозвиток складають основу ідентичності у середньовічний період. Детермінованість загальної практики дозволяє побудувати єдину узагальнену модель поведінки (у локальних рамках). Вже задана загальна модель, за якою можна ідентифікувати власне буття, в якій особистий час виступає як частина загального всебічного розвитку.

Епоха Відродження у Європі не була випадковим явищем, вона мала досить міцну основу, і гуманісти не почували себе чужинцями та одинаками. Культура та гуманістична думка зростали разом із розвитком міст, громадського життя, розширенням інформаційних та культурних зв'язків між колективами. Однією з головних відмінностей епохи Відродження є нове відкриття античних традицій минулого. Саме у цей період відбувається переосмислення минулого. Якщо для Середньовіччя Античність – це авторитет, який сприймають дуже серйозно, то для Відродження Античність – це ідеал, котрим захоплюються естетично. Під час епохи Відродження з'являються початки еволюційної світської історії, в якій майбутнє будується на основі минулого та теперішнього, відбувається критичний аналіз світських справ, виявляється подібність та розбіжності в історії. Не зважаючи на можливість відмінності від іншого і можливість розмаїття, основною метою думок та міркувань про історію, однак залишається пошук вічного, абсолютного, незмінного цілого. Для Н. Макіавеллі таким цілим є природа людини. Подібність народів визначається незмінністю людської природи. Таким чином, мислителі епохи Відродження не виходять за межі класичного субстанціалізму, сформованого у Середньовіччі. Однак з'являється нові нюанси стосовно історії. Відтепер – це не потойбічний світ Бога та реальний світ людини, а світ творця, художника, світ легкого, безкорисного існування та протилежний йому світ реального, повсякденного, відомого. Людина ніби сама продукує свій вічний політ між двома світами, щоб виробляти та відтворювати для себе проблеми



онтології душі, а потім вічно їх вирішувати. Виникає внутрішнє самовідношення. Надособисті матриці перетворюються на внутрішні голоси. Готові форми можуть заважати індивідуальності, але водночас допомагають нею стати.

Естетично ігрова позиція провокує еклектизм, множинність. Множинність – це невід’ємна умова у процесі становлення саморозуміння. Еклектизм епохи Відродження – це любов до всіх богів; вона породжує бажання спробувати все, до всього долучитися, вона породжує нове відчуття тілесності. А. Ф. Лосєв зазначав, що в епоху Відродження не було «античного субстанціального розуміння тіла як лишень тіні, мізерної подібності до вічного і цілком надтілесного світу. Людське тіло визначається як самостійна естетична даність» [9, с. 36]. Приголомшливий плюралізм естетичних та культурних форм Відродження і сьогодні вражає нашу уяву. Відроджений інтерес до людського тіла пояснюється активізацією діяльності. Життя діяльне, що відбивається у артикуляції м’язової тілесної сили, руху (Мікеланжело). Але для Відродження характерний не тільки тілесний антропоцентризм – тут здійснюється автономізація людської особистості.

Характеризуючи цю епоху, неможливо не відзначити філософські ідеї Н. Макіавеллі. Творець ідеї нової людини, він пропагував ідеї, які стали поворотними для персонального життя, поява нової моделі соціальної активності була пов’язана із постановкою нових завдань перед індивідом. Він повинен був володіти мистецтвом передбачення, розраховувати ризик та балансувати між альтернативами, йому потрібні були точний розрахунок та обачливість. Прозорість планування індивідуального майбутнього, «колонізація майбутнього», забезпечення безпеки власного життя завдяки осмисленню своїх вчинків, передбачення та постійний самоконтроль – це якості, до яких закликає майстер політичних трактатів. Формула індивідуальної незалежності означає, що жити потрібно вільно. Сам Н. Макіавеллі найвищу насолоду отримував від книг. Не молитва, а особисте читання дозволяє забути про всі негаразди та смерть і надає можливість почувати себе Людиною.

В епоху Н. Макіавеллі розкривається й інший бік людини. Діяти – це означає ставати на чийсь бік, з кимось об’єднуватися, приймати рішення. Протиборство між споглядальним та активним, діяльним життям надає нового забарвлення, породжує сумніви та страх (скульптура «Давида» Мікеланджело). Людина віддає себе невгамовному володарю – Дії, відтепер вона керує своїм часом, прискорюючи гонитву. Процес розвитку практики поклав край анонімності. Суб’єктивність припинила соромитися самої себе, інтимні жанри літератури – щоденники, біографії, автобіографії входять до повсякденного життя. У них людину досить часто називають – єдиною, унікальною.

Таким чином, в епоху Відродження проблема ідентичності була сформульована у нових термінах суб’єктивного часу, унікальності, неповторності тілесного та духовного, необхідності приймати рішення та діяти самостійно. Ці проблеми сформовані вже на рівні повсякденної свідомості. Оскільки інститут віри перестав бути універсальним критерієм ідентичності, оскільки зростає соціальна мобільність, у яких особисті досягнення відкривають шлях до життєвих висот, то виникають початки проблем, пов’язаних з ідентичністю, зокрема сенс, вибір, методи самопізнання та саморефлексії. Людина – відтепер не мізерна грішна істота, котра живе лишень для того, щоб отримати собі спасіння у майбутньому

житті, а чудесне сотворіння, наділене красою, могутністю, відвагою, мудрістю, вірою у себе, – з розумом та внутрішньою силою, здатною розбудовувати світ, наповнений плодами людського творчого інтелекту.

Перші спроби філософського аналізу феномену ідентичності (самосвідомості) були зроблені філософами Нового часу, зокрема представниками емпіричного напрямку Дж. Локом, Д. Г'юмом. Найбільш розповсюдженим варіантом становлення проблеми є питання про зміст феномену ідентичності особистості в часі і визначення її критеріїв. Так, з точки зору Дж. Лока, одну й ту ж саму особистість створює не одна й та ж сама субстанція, а одна й та ж сама безперервна свідомість. Він спростовує тезу про те, що ідентичність персони може бути задана душею, оскільки душа безсмертна, і, якщо визнати її у якості критерія, це надало б можливість для переміщення душ. З точки зору Дж. Лока – це абсурд, в іншому випадку люди, що жили у різні епохи, були б однією і тією ж людиною. Ідентичність особистості зумовлює те, що вона відповідальна за свої вчинки і може бути за це відзначена або покарана. Відповідальність за все скоєне базується на здатності людини пам'ятати про свої вчинки у минулому. Відповідальність особистості, яка забезпечена її свідомістю, стає виправданням справедливості фінального вироку і покарання. Теза Дж. Лока про те, що ідентичність не є тотожна будь-якій субстанції (матеріальній чи нематеріальній), але тотожна свідомості, залучила багато чисельних його послідовників тим, що пояснювала привілейований доступ, який має кожна особистість до власної ідентичності: персона тотожна з тією, що існувала вчора, за умови що вона пам'ятає (чи здатна пам'ятати) дії та переживання тієї персони.

Для Д. Г'юма проблема ідентичності являє собою враження «Я» як про об'єднаний складний феномен. Але якщо виходити з того, що «Я» повинне бути тотожним самому собі, то таким повинне бути і враження, що породжує ідею нашого «Я». А якщо такого незмінного враження немає, то немає й ідеї «Я». Проблема ідентичності сформульована Дж. Локом як проблема того, яку основу особистість має для пізнання самої себе як такої, що є тією ж самою у різних місцях і різних часах, була дещо доповнена Д. Г'юмом, який вважав, що «Я» – це ніщо, окрім чисельних сприйнятів. «Люди – це зв'язка різних сприйнятів, які сліднують одне за одним з недосяжною швидкістю в часі і перебувають у постійному русі» [16, с. 345]. Однак не зрозуміло, що у будь-який момент часу можливий перехід від однієї частини «зв'язки» «Я» до іншої. Д. Г'юм вважав, що ідея нашого «Я» завжди безпосередньо є в індивіді, складає елемент його самосвідомості, у тому числі і у якості здатного пов'язувати ті чи інші дії та ситуації із собою, таким що володіє, по-перше тілом, і по-друге, характером. Пам'ять людини – це джерело особистої тотожності.

Єдність «Я» є не просто єдністю тіла, а й єдністю, яка задається характером особистості. Для особистості важливими є її репутація, слава, ім'я, тобто ті її надбання, які набуваються та підтримуються. Таким чином для ідентичності особистості є визначними тотожність її тіла, пам'ять та постійні риси характеру, що дозволяють людині ставитися до думок і дій як до своїх власних. Сама собою людина не здатна визначити свою персональну ідентичність. Вона відкривається їй тільки у тому випадку, якщо вона може поєднатись із суспільством завдяки власному характеру та визнанню разом зі всіма настанов та конвенцій. Отже,

виникають перші питання щодо самоідентичності, які ставить теоретична думка і філософська рефлексія. Нова філософія заперечує надприродне, божественне, замінює волю Бога іманентним порядком природи та суспільства, стверджує, що кожна людина наділена якостями, пов'язаними із її сутністю, зобов'язана застосувати ці якості відповідно до їх призначення.

Вагомо на проблемі ідентичності позначилася епоха Романтизму. У цей час відбувається посилений пошук моделей самовираження, самостворення. У другій половині XVIII ст. виникає конфлікт індивіда з суспільством. Індивід набирає сміливості і віддаляється від суспільства, зневажає його закони, якщо вони протистоять його власному внутрішньому світу. Разом із соціальним функціоналізмом виникає рух до гармонії, органічності.

Характерно, що для цього періоду «креативне» буття стає життєвою моделлю. Поети, письменники, художники – індивідуальності, гідні захоплення не стільки вмінням приборкати божественну стихію, як це було у XVI ст., а й здатністю прожити та відчувати багате внутрішнє життя. Цінується не зовнішня краса, а внутрішня глибина. Одним з найбільших почуттів стає кохання. Пристрасне, романтичне кохання є головною умовою повноти самовтілення. Це вже не ідеальна куртуазна любов, а пристрасть, яка охоплює і душу, і тіло. Замість божественної любові – любов земна. Частково романтичне кохання замінило божественне спасіння. В епоху Романтизму з'явився ще один новий компонент ідентичності – культивування внутрішнього «Я», внутрішнього світу, який становить основний аспект ідентичності. Романтична концепція персональної долі передбачала особисте втілення шляхом відкриття у собі талантів чи інших внутрішніх якостей та їх максимального розкриття та втілення. До прикладу, поет – людина, обдарована здатністю творити прекрасні вірші з потаємин своєї душі (не Божественної). Якості, здібності, внутрішній потенціал кожної людини унікальні самі собою.

Романтична епоха збагачує історію становлення особистості, прагненням звільнитися від релігійних обмежень, ідеалізує творчі здібності одного індивіда. Людське «Я» – автономне, відрізняється від навколишнього світу навіть від культури, суспільства, роду. Оскільки соціальний простір обмежений, найбільшу цінність має внутрішній духовний простір. Відчуження, самотність – найкращі способи пізнати себе. Хоча людське «Я» – це особлива психічна, духовна, цілісна реальність, воно множинне та багатомірне. Людське «Я» нескінченне завдяки розвитку внутрішнього життя. Багате, емоційне, замкнуте, внутрішнє життя – найвища цінність.

XIX століття робить свій внесок у подальший розвиток культурних, соціальних та політичних традицій попередніх епох. Продовжується пошук нових форм впорядкування соціальних відносин і відповідно нових форм ідентифікації. Продовжуючи традиції Романтизму, мислителі XIX ст. прагнуть визначити модель кращого суспільства. У цей період народжується безпрецедентна кількість теорій (наукових, утопічних, напівнаукових) щодо переоблаштування суспільства. Головною метою цих теорій є необхідність створити всі умови для людського самовдосконалення.

До основних тенденцій, що виникли у XIX ст. і вплинули на становлення феномену та осмислення поняття ідентичності, можна віднести розквіт

філософії. Філософія виправдовувала пошук індивідуального вдосконалення поза суспільством (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, С. К'єркегор) або всередині його – «теорія розумного егоїзму» (М. Г. Чернишевський, Д. І. Пісарєв). Індивідуальне удосконалення полягає у вдосконаленні внутрішнього «Я». Внутрішнє «Я» має цілі та амбіції, особисті якості і почуття, внутрішній потенціал. Тим більше, людина вільна «чинити так, як їй заманеться, видається вигідніше та зручніше» і «вважає цілком зайвим обмежувати свою свободу», стверджував Д. І. Пісарєв [10, с. 35]. Зацікавленість внутрішнім, самостійним буттям пробуджується у всіх напрямках культури, мистецтва, духовного життя і має не завжди оптимістичний та спрямований у світле майбутнє настрій, як у XVIII ст. Натомість XIX ст. як ніколи раніше приділяє особливу увагу приватному, повсякденному життю, у якому головне місце належить не людині загалом, а людині з плоті та крові. А. Шопенгауер запропонував підхід до проблеми ідентичності, що здійснюється безпосередньо й тільки через особистісні властивості. С. К'єркегор можливість ідентифікації вбачав у набутті суб'єктом свободи. Концепція Ф. Ніцше про абсолютну унікальність, неповторність кожної людини стає основою твердження про те, що ідентичність є необхідним засобом виявлення цієї унікальності, доведення індивідом абсолютного значення свого приходу у світ. Дослідження Е. Гофмана, Г. Гарфінкеля, Ю. Лотмана показали як індивідуалізація та приватизація впливають на ідентифікацію. Ці тенденції призводять до появи у людини відчуття ізоляції, самотності, відчуження, вперше усвідомленого у XIX ст. (К. Маркс, С. К'єркегор). Індивід набуває досвіду відчуження та безпорадності, пов'язаної із суспільним розвитком. Він втрачає контроль над обставинами свого життя і поступається машинам, ринку, виробництву. Те, що було воістину людським, стає чужим. Людина має почуття еманации від об'єктивного зовнішнього світу. Концепція К. Маркса, яка стала класичною з цієї проблеми, дістає розвиток у роботах теоретиків масового суспільства, у працях Ф. Ніцше, Г. Лебона, Г. Тарда, К. Мангейма. Переосмислення картини світу починається з її критичного аналізу. Проблеми самопізнання, самосвідомості стають не просто важливими, а онтологічними. Якщо сама людина може обманювати себе, наприклад, у вікторіанську епоху, або не розуміти себе до кінця, то напевне й інші здатні зробити це за неї. Складність самопізнання стає методологічною основою антропологічного теоретичного напрямку, у якому були проаналізовані та обґрунтовані поняття ідентичності та самоідентичності. Екзистенціальні та моральні проблеми, загнані у внутрішній світ, виходять на зовні. Це не відбувається автоматично. На будь-яких рівнях повсякденного, колективного та приватного життя, морально-екзистенціальні проблеми є предметом індивідуальних роздумів та суспільних дебатів.

Філософом, який ідеологічно сформував та завершив перехід від XVIII до XIX ст., від субстанціоналізму до історизму, став Ґ. Ґеґель. Він визнав, що історичний процес є унікальним і неповторним, відкритим до минулого та майбутнього. Ґ. Ґеґель ставить перед філософією фундаментальну задачу – пізнати себе, власну історичність, власний шлях у майбутнє. Вважаючи, що самосвідомість та індивідуальна свідомість не можуть бути зрозумілі з себе, Ґ. Ґеґель пропонує тлумачити пізнання як самопізнання. Подолання трансценденталізму та вихід у безмежність міжлюдської комунікації та пізнання формулюють обґрунтовані думки для теоретичного відображення ідентичності

і появи перших пізнавальних форм її дослідження. Показова інтерпретація Ґ. Геґелем структури «Я». Він акцентує увагу на такому: одинична самосвідомість – усвідомлення своєї тотожності і відмінності від інших, таке розуміння необхідне, але вузьке, породжує усвідомлення своєї нікчемності перед світом; визначаюча самосвідомість – усвідомлення відносин між особистостями, «Я» – для інших, власне «Я» набуває новизни, це щось особливе, фундаментальним психічним процесом є взаємне визнання; загальна самосвідомість – засвоєння загальних принципів, загальної моралі, об'єктивного духу. За Ґ. Геґелем, самоформування – це спроба примирити ідею відокремленості, із есенціалістським нахилом реалізовувати ідею особистості. Постгеґелівська філософія вчинила спробу знівелювати захопленість філософськими абстракціями. Загальним її напрямком, який об'єднує кінець ХІХ – поч. ХХ ст., є апеляція до життя, яке трактується у розмаїтті біологічних, психологічних, суспільних, персонологічних форм. Світ історії життя змінив універсум. Затвердження нової загальної історичності стало опорою для втілення теми ідентичності як у теоретичну, так і у повсякденну свідомість.

Тему унікальності людського буття продовжує Л. Фойєрбах: «Людська сутність є тільки у спілкуванні, у єдності людини з людиною, у єдності, що опирається лишень на реальність, відмінності між Я і Ти» [11, с. 190]. Розвиваючи романтичний світогляд, геґелівську діалектику «всебічного, особливого та одиничного», ідеї свободи духу, К. Маркс запропонував не менш значну для становлення філософської рефлексії ідентичності формулу зв'язку самовдосконалення та політики завоювання свободи. Ті, хто бореться за звільнення від соціального пригноблення, висловлюють не тільки свої вузькі класові інтереси, а й переслідують загальнолюдські завдання політичного, культурного, расового та класового звільнення. Загальногуманітарна основа для розвитку теми рефлексії на ідентичність була сформована як поставлена проблема унікальності людського буття в історичному часі і відповідності буття загальному часу та простору комунікації між людьми.

У кінці ХІХ ст. з'являються наукові теорії, в яких у явній формі представлені загальні пізнавальні форми аналізу ідентифікації: несвідоме, концепція «Я», «его», політика завоювання свободи, роздуми щодо унікальності життєвого шляху та страх перед людською смертю. В. Дільтай налаштовував філософію на розкриття певної константної структури «усвідомленого життєвого досвіду», що існує згідно із розмаїттям світоглядних фіксацій і яка мала одні і ті ж самі риси. Цією структурою стала самоідентифікація. Він стверджував, що пізнання себе набувається з досвідом, який має часову тривалість. Цей досвід – подія або колекція подій, які поєднані завдяки змісту. До прикладу, любов може бути досвідом, оскільки має єдність сенсу, не дивлячись на те, що може існувати в різних подіях, які тривають у часі. Почуття ідентичності залежить не стільки від фізичного «Я», скільки від сенсу. СENS існує лишень у рамках контексту міжлюдських відносин. Особливе значення В. Дільтай надавав біографії та автобіографії. До прикладу, якщо розглянути життєвий шлях великої особистості, то її біографія ніби розчиняється у різноманітті вчинків. Однак при уважнішому вивченні можна зазначити, що неординарність цієї особистості полягає у внутрішньому взаємозв'язку її дій [4, с. 130].



Саме у біографіях та автобіографіях можна знайти і зрозуміти співвідношення багатоманітності та єдності (цілісності) людського життєвого шляху. Це співвідношення визначено сенсом. СENS є центральною ланкою, на якій сконцентована низка подій та вчинків. СENS – мета існування, становлення ідентичності. У цьому контексті вчений С. Франк також вважає, що істинна основа буття – це сфера внутрішньої реальності. «Душевне життя – це течія, яка рухається вперед, у якій нічого і ніколи не повторюється. Психологія повинна бути біографією» [12, с. 414]. Таким чином, акцент у дослідженні гуманітарних проблем завжди робили у бік розуміння унікальності, яку стало неможливо досліджувати у рамках природно-наукової ментальності. Цінності, віра, особисті пріоритети стали предметом персонального вибору. Внутрішнє «Я» стало відповідальним за прийняте рішення. Персональне життя розуміють як можливість. Деякі можливості стають актуальними, інші – ні.

Вже в кінці XIX ст. і на початку XX ст. нова філософсько-антропологічна проблематика з'являється за різними означеннями: феноменологія, екзистенціалізм, психологія особистості, прагматизм, теорія З. Фрейда, персоналізм, теорія симфонічної особистості та інші. Яскравими представниками становлення цієї проблематики є А. Бергсон, М. Бердяєв, Ф. Брендано, Е. Гуссерль, Л. Карсавін, У. Джеймс, З. Фрейд. У цей період у психології з'являються терміни «ідентифікація», «ідентичність». Психологи початку XX ст. (А. Біне, П. Жане, Й. Бреєр, З. Фрейд) зазначають, що психічне єство кожної людини набагато екстенсивніше, ніж це уявляється у її свідомості. Воно є індивідуальністю, яка не може загалом виявити себе у тілесних проявах. Людське «Я» проявляється через організм, але певна частина «Я» завжди залишається невиявленою; і певна частина можливих органічних виявлень завжди залишається нездійсненою. Концепція внутрішнього «само» у кінці XIX – початку XX ст. формувалася під впливом становлення концепції ідентичності. Внутрішнє «само» за сучасним уявленням є стабільним та континуальним у часі, унікальне та складне. З огляду складності пізнання «само» вбачається, що воно має особливі, унікальні для кожного характеристики, можливо невидимі у даний момент часу. Воно наділене індивідуальними рисами, мотивами, інтенціями, рецептами самореалізації, рішеннями персонального вибору цінностей та життєвого шляху.

Отже, у XIX ст. визначили, що людське «Я» – щось автономне, відмінне від всього навіть від культури та суспільства, особистість та суспільство перебувають у постійному стані конфлікту. Збереження себе – результат конфлікту, найбільшу екзистенціальну цінність мають внутрішній духовний простір, заглиблення у себе. Людське «Я» є різноманітним та багатограним, небезпека втратити цілісність стає реальною проблемою. XX ст. – це час бурхливих змін в економіці, політиці та культурі. Саме у цей час і сформувалася теорія ідентичності. Чим складніша та різноманітніша діяльність індивіда, чим більш диференційованим і тонким стає його самосвідомість, тим важче підтримування внутрішньої узгоджуваності та стійкості «Я». Захищати образ «Я» необхідно постійно.

У 40-ті рр. XX ст. Е. Еріксон у своїх концепціях пропонує терміни «ідентичність», «криза ідентичності». Терміни починають активно використовувати при лікуванні різних форм психопатології. У 50-ті рр. вчені пропонують різноманітні



інтерпретації цих понять. У другій половині ХХ ст. ці терміни стають надзвичайно популярними. Тема рефлексії ідентичності увійшла у повсякденне життя. Цей феномен є наслідком багатьох причин. Основною з них є глобалізація людської життєдіяльності, усвідомлення власної дотичності до глобальних проблем, зміни у програмі самореалізації, досягнення повної незалежності творчої свободи. Технічний та технологічний світ обмежують час людини, вона поспішає жити. Обрії минулого та майбутнього звужуються: минуле вже не має значення для техніки. Важлива ефективність сьогодення. «Мислення і культура визначаються відтепер не основними поняттями життя та органічного, незворотнього розвитку, а поняттями циркуляції, акумуляції можливостей використання, що є в наявності у будь-який момент» [7, с. 142]. Великого розвитку набуває масова культура, розширюється коло культурних розваг, у людини з'являється можливість широкого вибору.

Особливим етапом у розвитку та становленні людської культури, результатом еволюції людської життєдіяльності стає час Постмодерну. Постмодерн є таким періодом в історії, у якому питання ідентичності набувають особливого сенсу. Такий взаємозв'язок є не випадковим, адже різноманітність, яка пропагується у Постмодерні є основою для виникнення проблем ідентичності. З іншого боку, нова парадигма моделювання різноманітного, несумісного, неадекватного немислима без ідентифікації та ідентичності. Втрата довіри до лінійної історії, прогресу, політики емансипації та необхідності самовдосконалення не залишає нічого від людської безпеки. Але зміни у культурі ніколи не відбуваються протягом декількох років. Розкриття світу у релігії, культурі, науці здійснюється самою людиною, з огляду на її прагнення осмислювати немислиме, але знаючи, що «Бог мертвий», що перетворити земний світ на рай неможливо, людина намагається облаштуватися, пристосуватися, створити свій мікросвіт. Процедури мислення на зразок «ідентичне», «ідентифікація», своєю чергою, створюють саму можливість Постмодерну.

Узагальнюючи становлення історико-філософської, психологічної рефлексії щодо природи ідентичності, можна зробити висновок, що в новоєвропейській філософії в особі Дж. Лока, Д. Г'юма ідентичність особистості пов'язується з свідомістю як цілісним феноменом («Думаю, отже існую» Р. Декарт). В ХІХ–ХХ ст. набирають поширення ідеї про те, що сутністю індивідуальної ідентичності є одна із властивостей людини (воля, лібідо – Ніцше, Шопенгауер, Керкегор, Фрейд). Однобічністю також позначена поширена в ХІХ–ХХ ст. ідея зведення індивідуальної ідентичності до колективної, класової, національної, расової. Порівняно з Декартівським раціоналізмом тлумачення колективної ідентичності було регресивним, оскільки редукувало індивідуальне до колективного, а, значить, заперечувало автономний, родовий статус. З іншого боку, в силу соціокультурного характеру ідентичності обмеження індивідуальної ідентичності рамками індивідуального мислення, яке по своїй природі генезису не може бути суто індивідуальним, програє релігійно-філософському, езотеричному розумінню людини як єдності тіла-душі-духу. Зведення цілісної, фрактальної повноти до однієї із її властивостей, хоча б таких важливих як розум чи воля, приводить до одномірного трактування ідентичності. Такий різнобій у трактуванні природи людської ідентичності фактично започаткував дві протилежних методологами –

есенціалістську і конструктивістську. Якщо перша у філософській системі Гегеля надмірно онтологізує ідентичність, то друга філософська позиція (Дж. Лок) розглядає людську індивідуальність як результат суто людської діяльності. І одна, й друга концепція не враховує положення, що сутність людини – в цілісності її духовного світу, який включає окрім розуму, почуття, віру, цінності, а також творчо-креативну діяльність.

Отже, проблема ідентичності людини у західній філософсько-культурологічній традиції теоретично була сформульована на початку XX ст., хоча вона має доволі глибоке історичне коріння. Ідентичність – це багатовимірний процес людського становлення, який може бути описаний за допомогою різних аспектів, зокрема соціальних, культурних, економічних, політичних, релігійних тощо. Наукова картина цих процесів тісно пов'язана з аналізом практик, в рамках яких індивідуальна та колективна ідентичності проявляють себе та змінюються, зберігаючи при цьому свої первісні, архаїчні характеристики.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Августин (Святий) Сповідь / Августин (Святий) ; [пер. Ю. Мушак]. – К. : Основи, 1996. – 319 с.
2. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес; [пер. с фр. В. К. Ронина]. – М.: Издательская группа «Прогресс»: «Прогресс-Академия», 1992. – 528 с.
3. Гайденок П. П. Коллизия возрожденческого титанизма / П. П. Гайденок // Вопросы литературы. – 1980. – № 3. – С. 268–278.
4. Дильтей В. Категории жизни / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 129–144.
5. Дюби Ж. Европа в Средние века / Ж. Дюби. – Смоленск: Полиграмма, 1994. – 316 с.
6. Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты / М. В. Заковоротная. – Ростов-на-Дону, Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы. 1999. – 300 с.
7. Козловски П. Культура постмодерна: общественно-культурные последствия технического развития / П. Козловски. – М.: Республика, 1997. – 240 с.
8. Лосев А. Ф. Историческое время в культуре классической Греции / А. Ф. Лосев // История философии и вопрос культуры. – М.: Наука, 1975. – С. 7–61.
9. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
10. Лосский М. О. Характер русского народа / М. О. Лосский. – М.: Ключ, 1990. – 96 с.
11. Фейрбах Л. Сочинения: в 2 т. / Л. Фейрбах. – М.: Наука, 1995. – Т.1. – 513 с.
12. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М.: Республика, 1993. – 515 с.
13. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 112–123.
14. Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер; [пер. с нем. И. Т. Касавина]. – М.: Республика, 1995. – 448 с.
15. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / М. Элиаде; [пер. с фр. Е. Морозовой и Е. Мурашкинцевой]. – СПб.: Алетейя, 1998. – 258 с.

16. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании / Д. Юм; [пер. с англ. С. И. Церетели]. – М.: Канон, 1995. – 400 с.

**Tetiana Vlasevych**

## THE PHENOMENON OF HUMAN IDENTITY IN THE HISTORY OF EUROPEAN PHILOSOPHICAL AND CULTURAL THOUGHT

Ivan Franko National University of Lviv, faculty of philosophy,  
department of history and theory of culture,  
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: tanyavla7@gmail.com

*The evolution of human understanding of the concept of identity in the European philosophical and cultural thought from antiquity to the present is traced.*

*It is discovered that in ancient times becoming their own «I», identity, self-knowledge is the ability to express themselves using man-made artificial means. Antique mind taking the first steps in the philosophical and spiritual interpretation of self-improvement, self-learning, exposure to other people by using the power, willpower and knowledge.*

*The Middle Ages is defined as a self-improvement and spiritual development, which is the basis of identity. Determination of general practice allows building a single generic model of behavior (in the local framework). Even given a general model on which you can identify your own being, when personal existence acts as part of the overall comprehensive development.*

*It is noted that in the Renaissance problem of identity was formulated in the new terms of subjective time, uniqueness, originality, the need to make decisions and act independently. The Institute of faith is not a universal criterion of identity. Man is not sinful creature that only care about salvation in the Hereafter, and strange creature endowed with beauty, power, courage, wisdom, faith in themselves – the mind and inner strength, able to build a world filled with the fruits of human creative intelligence.*

*The first attempts at philosophical analysis of the phenomenon of identity made philosophers of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century, especially by the empirical toward John Locke and David Hume. Appear the first issues of identity that puts the theoretical thought and philosophical reflection. The new philosophy denies supernatural, divine, will of God immanent replaces the order of nature and society, argues that every person is endowed with qualities related to its essence, is obliged to apply these qualities according to their destination.*

*Weighing on the problem of identity reflected the era of Romanticism, which enriches the history of personality, the desire to get rid of religious restrictions idealize the creativity of the individual. The human «I» - autonomous, different from the world, even the culture, society and family. As social space is limited,*

*the most valuable is the inner spiritual space. Alienation, loneliness – the best way to know yourself. Although the human «I»- a special mental, spiritual, holistic reality, it is multiple and multidimensional. The human «I» is infinite thanks to the development of the inner life. The rich, emotional, closed, inner life – the highest value. The human «I» is diverse and multifaceted, the risk of losing integrity becomes a real problem.*

*In XX century, time of tumultuous change in the economy, politics and culture formed the theory of identity. The theme of identity included in everyday life. This phenomenon is the result of many factors. The main ones are the globalization of human activity, awareness of being introduced to global problems, changes in the program fulfillment, achievement of complete independence of creative freedom.*

*A particular stage in development and the becoming of human culture, the result of the evolution of human life is a postmodern, when the question of identity acquire a special meaning. The diversity that is promoted in the Postmodern is the basis for the growing problems of identity.*

*Thus, the problem of human identity in the Western philosophical and cultural tradition theoretically was formulated in the early XX century, although it has quite deep historical roots. Identity is a multidimensional process of human development, which can be described using different aspects, including social, cultural, economic, political, religious etc. The scientific picture of these processes are closely related to the analysis of practices in which individual and collective identities manifest themselves and change while maintaining their original, archaic characteristics.*

*Key words: identity, human, individual identity, collective identity, European philosophical and cultural thought.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2016

Прийнята до друку 7.10.2016

УДК:339.9(477)

**Роман Олексенко**

## **ВПЛИВ КОМУНІКАЦІЙ НА ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ ОСОБИСТОСТІ**

Мелітопольський державний педагогічний університет  
імені Богдана Хмельницького  
вул. Гетьманська, 20, Мелітополь, Запорізька область, 72300, Україна  
e-mail: menedgment@mdpu.org.ua

*У статті розглянуто процес масифікації комунікацій та її вплив на становлення культури особистості. Виокремлено чотири ступені-щаблі культурного модусу, які впливають на інформаційний кругозір особистості. Проаналізовано розвиток інформаційного суспільства крізь призму часу.*

*Ключові слова: комунікації, особистість, масове суспільство, інформаційне суспільство, культура.*

В епоху Нового часу процес масифікації істотно прискорився, з'явилися принципово нові форми суспільних комунікацій. Їх можна відрізнити від усіх інших типів за характерними рисами: «Вони передбачають порівняно велику різномірну й анонімну аудиторію, інформація передається публічно, часто з орієнтацією на її негайне сприйняття більшою частиною аудиторії і відрізняється швидкоплинністю» [9, с. 153].

Засоби комунікації створюють навколо індивіда настільки насичену інфосферу, що це не може не позначатися на його особистості. Сама цивілізаційна динаміка вимагає формату людини певного типу – здатної вирішувати проблеми, загострені перебігом суспільного розвитку. Завдяки глобалізації ЗМІ, комп'ютерних мереж та доступності інформдозвілля виникає глобальна мода на певну музику, стиль одягу, поведінку тощо. «На більш високому рівні можна говорити про інтенсивне формування нових моделей і норм поведінки» [8, с. 50].

Описуючи цю ситуацію, М. Князева відокремлює чотири ступені-щаблі культурного модусу: пасивний, споживацько-розважальний, активно-сприймаючий та креативний.

У масовому суспільстві найпоширенішою і найбільш характерною культурною позицією постає споживацько-розважальна. Серед її виявів М. Князева наголошує на одному вельми неоднозначному і суттєвому для нашого культурного життя новоутворенні. Це своєрідна культурна мутація, що виникла в надрах інформаційного суспільства, може бути названа інформоманією, а людина, що несе риси відповідної поведінки, – інформоманом. Інформоманія є побічним продуктом розвитку інформаційних систем і розширення інформаційного простору. Інформоман – це людина, для якої інформація вийшла з берегів своїх природних функцій – знань і орієнтації, ставши самоціллю. Інформація стала метою-в-собі не в свідомості інформована, а в результаті логіки власного розвитку.

Надмірне споживання інформації характеризується як великими її обсягами, так і значною динамікою, швидкістю надходження. Звідси випливає й неможливість засвоєння та переробки отриманої інформації. Як результат – контрпродуктивна культурна активність, за якої процес – все, а мета – ніщо. Ненаситна жага інформації пояснюється мозаїчністю свідомості. Така свідомість не має структури, внутрішньої логіки, стрижня. Воно не може бути завершено, збудовано, тому пізнання не приносить почуття інтелектуального прояснення, не завершується катарсисом [6, с. 81].

Засоби масової комунікації увиразнюють модель реальності, а сама комунікація є одним з визначальних складових сучасного суспільства. Особливого значення набувають засоби масової інформації. Формуючи інформаційний простір, саме ЗМІ в наш час є найбільш ефективним інструментом формування ціннісних орієнтацій суспільства [3].

В епоху постмодерну масова культура стає найпотужнішим інструментом спокуси. Вона постає новою системою управління і маніпулювання свідомістю, інтересами і потребами, споживчим попитом, ціннісними орієнтаціями, поведінковими стереотипами і т. п., що в кінцевому рахунку прирівнюється до репрезентації її ідеологічної і соціально-політичної лояльності існуючому режиму [4, с. 157].

Спримітивізоване тлумачення маскульту природного і соціального середовища легко сприймається і засвоюється масовизованим індивідом, який, як правило, здебільшого не схильний до тривалого і складного пошуку істини. Таке «полегшене засвоєння» допомагає зберегти в умовах інформаційного вибуху психологічне, духовне і навіть фізичне здоров'я. Маскульт знімає болісну для індивіда маси проблему особистісного вибору, надаючи можливість делегувати прийняття рішень щодо істинності чи хибності отриманої через ЗМІ інформації різним коментаторам.

Крім того, масова культура дозволяє індивіду почуватися обізнаним і «сучасним». Відбувається самоствердження суб'єкта пізнання, набуття ним почуття власної значущості, частково компенсуються збитки, спричинені комплексом неповноцінності як результату того, що на підсвідомому рівні індивід підозрює про свій невисокий освітній рівень. Маскульту пропонується «свобода вибору» власного світогляду і «широкі можливості реалізації своєї неповторної індивідуальності». Однак, незважаючи на уявну розлогість можливостей самореалізації, індивідам у процесі пізнання нав'язується «глибинна одноманітність» маси, за якою закріплена лише одна легітимна функція – споживча. Обіцяна маскульту свобода у формуванні власного світогляду ілюзорна. Світогляд мас уніфікований – «хоча кожен відчуває себе оригінальним, однак усі схожі один на одного» [4, с. 153].

Масова культура маніпулює споживачами інформації, інкорпорує в їхню свідомість стереотипи і пріоритети, котрі канонізують певний образ світу, конструюють у свідомості реципієнтів семіотичну й символічну «реальність», далеку від онтологічно дійсної. Перебуваючи під впливом владних структур, масова культура реалізує свою трансляційну функцію, слідуючи запропонованому їй сценарію, метою якого є уніфікація суспільства, формування у свідомості мас мозаїчної псевдокартини світу, яка насправді постає маніфестацією домінуючих ідеологем.



До появи писемності картина світу для індивіда мала зовсім інший вигляд. Спираючись на статтю Дж. К. Карозерса «Культура, психіатрія і письмове слово» М. Мак-Люен привертає увагу до того, що первіснообщинному ладу притаманне придушення розумового життя і особистості. За рахунок домінування почуття достеменної і неподільної причетності до колективу «людина позиціонувала себе як досить незначну частинку набагато більшого організму – сім'ї, клану, але аж ніяк не як незалежного і суверенного суб'єкта, покладається на власні сили» [7, с. 27]. Якщо порівняти виховання дітей сьогодні і за первіснообщинного ладу, то з'ясуємо, що європейська дитина вчиться оперувати складними будівельними кубиками, ключами і замками, водопровідним краном і багатьма іншими речами, натомість дитина дописемної епохи отримувала освіту, яка практично повністю базувалася на усному слові.

Осмислюючи різницю розуміння звуку як такого дописемною і сучасною людиною, можна помітити, що для першого звуку – це динамічні живі образи і дії, які змушують людську свідомість мобілізуватись. Для другого звуку втрачають магічний зв'язок і постають ілюстративним доповненням візуального ряду. Зсув «центру ваги» зі слухового сприйняття навколишньої дійсності на зорове створив сприятливе підґрунтя для розвитку абстрактного мислення, відіграв істотну роль у розвитку науки і техніки.

Фонетичне письмо виявилось чи не основним чинником на шляху виховання в людині почуття індивідуальної відокремленості. Сучасна людина письмового суспільства добре навчився усуватися від почуттів та емоцій, які людина усного суспільства навряд чи змогла б приховати чи проігнорувати. Якщо навчити грамоті людину дописемної епохи, то можна було б відчутти й побачити той розлом, який змушує її відчувати фатальну екзистенційну самотність і відірваність від племені. Аналізуючи подібні трансформації, М. Мак-Люен у книзі «Розуміння медіа» влучно зауважує: «Лише у фонетичному алфавіті семантично безглузді літери використовуються для передачі семантично безглузвих звуків» [7, с. 94].

Письмове слово поступово розвивалося і зазнавало змін аж до появи слова друкованого. Верстат Гутенберга став справжньою революцією для людства. Друкований алфавіт виявився модифікацією письмового і постав ще одним способом розширення можливостей людини. Він посилив ті тенденції, які несли в собі письмова епоха, давши вихід енергії якісно нового рівня. За рахунок точної повторюваності образів і ще більшого розмежування слухового та аудіального сприйняття стали можливими глобалізаційні тенденції, масові ринки, загальна грамотність тощо. Індивідуалізація досягла ступеня відстороненості й непричетності людини до подій навколо неї – відтоді індивід міг діяти, особливо не рефлектуючи з приводу зовнішніх колізій.

Упровадження друкованого алфавіту призвело до докорінних змін у процесі навчання: якщо раніше книги переписувалися студентами від руки, на що витрачалось безліч часу, то з появою друкарського алфавіту ця потреба відпала, перетворивши книгу на «викладацьку машину» [7, с. 197]. Єдиний текст спонукав до уніфікації загальних правил написання і вживання мови. Книгодрукування сформувало основну базу синтаксису і пунктуації, здійснило вирішальний вплив на відмежування поезії від співу і прози.

Епоха Відродження ознаменувалася невпинним розвитком друкарства. Книга створила можливість авторського самовираження, позаяк за часів руко-

писного тексту індивідуальність автора була прихована за канонами роботи з тестом. Друкарство дало поштовх до появи феномена «літератор» – грамотної людини, здатної, спираючись на «високий стиль», проповідувати високі моральні якості. Поширення друкованої книги дозволила познайомитися з культурами інших країн. Це привело до мовного і стильового релятивізму.

До епохи електрики людина підійшла з великим багажем знань античних, середніх часів, епохи Відродження і емпіричним досвідом століття механіки. З цього моменту швидкості істотно підвищуються. Енергія як втілення і основна рушійна сила епохи електрики стає доступна все більшій кількості людей, «дозволяє будь-якому місцю бути центром» [7, с. 44].

З появою телебачення відбувається ще один якісний стрибок. Поступово статус чільної позиції серед способів комунікації зміщується з друкарської індустрії в напрямку візуально-аудіального способу передачі інформації. М. Мак-Люен виокремив два основних аспекти телебачення:

1. Телебачення має мозаїчний принцип побудови зображення, коли весь світ представлений незрозумілим, логічно незв'язаним набором повідомлень. За невеликий проміжок часу можна ознайомитись з інформацією, котра відрізняється за масштабами, локацією і епохою.
2. Має місце взаємопосилення інформаційних повідомлень за рахунок подолання свідомістю смислової роздробленості картинки, в результаті чого складається єдність сприйняття прийнятої інформації.

У сфері комунікацій галактика Гутенберга поступилася місцем галактиці Маклюена. Електронні засоби масової інформації сформували принципово нову комунікативну культуру, в якій відбувається синтез тексту, аудіо- та відеомодальностей сприйняття. В результаті виникла культура віртуальності, в якій в єдиному цифровому просторі функціонують усі форми культурної спадщини.

У наш час на зміну п'ятисотлітньому пануванню гутенбергівської Галактики як домінанти інформаційних потоків і комунікативних відносин індустріального суспільства прийшла Всесвітня павутина, яка радикально змінила архітектуру, основні закономірності й регулятори соціального життя попередніх епох. Першим тенденцію методологічного дистанціювання один від одного носія та повідомлення, інформації як сукупності відомостей та комунікації як засобу спілкування виявив Маршал Маклюен. Він розглядав електронний Всесвіт за аналогією з центральною нервовою системою людини. Комп'ютер вперше об'єднав матеріально-енергетичні аспекти буття з інтелектуальними та емоційними сторонами людської психіки. Те, що раніше вважалося абстрактною протилежністю матерії і свідомості, тепер має статус продуктивного синтезу «заліза і кремнію» з когнітивними напрацюваннями та програмним забезпеченням функціонування Мережі. Інтернет часто відрекомендовують інтелектуальним засобом, за допомогою якого людина здобуває інформацію і забезпечує спілкування з навколишнім світом в планетарному масштабі. Колись спеціалізований інструмент дав поштовх неолітичній революції, на фундаменті якої склались давньосхідні, античні та середньовічні цивілізації. Потім він став робочим органом машини, яка надала йому кероване людиною джерело енергії. Інструмент був продовженням фізичного тіла людини. Комп'ютер та Інтернет

стають технологічним та інформаційним доповненням, а в деяких випадках – функціональною «заміною» її мозку та інтелекту [1, с. 123].

Для багатьох користувачів «Інтернет перетворюється з царства знань у царство інформації, іншими словами, в «другу реальність», яка поступово витісняє зі свідомості конкретне людське життя [1, с. 130-131].

З появою Інтернету «в розвинених країнах Заходу був зафіксований феномен своєрідної «втечі від майбутнього», нав'язливе прагнення частини інтелектуалів сховати голову в пісок звичного минулого [1, с. 132]. Діалектичний взаємозв'язок віртуальної реальності та реальної віртуальності пояснює «патологічне зміщення реального та віртуального світів у свідомості людини, що потрапила в мережеву залежність. Поява Інтернету викликала глобальний психо-соціальний стрес. Втім, кожне фундаментальне зрушення історії людства містило в своїх основах інтелектуально-інформаційний вибух і наростаючу відірваність віддзеркаленого в нових засобах комунікації «образу» від материнської плати – реальних життєвих процесів і відносин [1, с. 122].

Прихильники постмодернізму часто і доволі аргументовано відрекомендують сучасний соціум «невдоволеним суспільством» («dissatisfied society»). Це поняття віддзеркалює специфіку сучасного суспільства в контексті виробництва потреб, їх сприйняття, поширення і задоволення вимог, обумовлених ними. Як не дивно, все більш посилювана динаміка виробництва і задоволення потреб лише посилює загальну невдоволеність, незалежно від ступеня задоволення тієї чи іншої потреби. Сама ж невдоволеність постає потужним мотиваційним фактором функціонування сучасного суспільства. Як слушно зазначав П. Бергер, тенденції де міфологізації, десакралізації і секуляризації призводять до тотального поширення «нудьги світу без Бога». За таких обставин особливої актуальності набуває аспект смислів, цінностей, ідей та ідеалів, спроможних виконувати функцію духовних основ, фундаменту ефективних суспільних інфраструктур.

Як зазначав М. Вебер, ми живемо в епоху невизначеності, розчарування і втрати ілюзій. Секулярні ідейно-політичні конструкції, утопії і великі релігійні вчення минулих епох значною мірою перестали виконувати функцію мобілізаційних ідеалів. Вони або вичерпали себе, або зазнали банкрутства, або істотно ослабли. Великі програми, табу і заперечення більше не надихують і не викликають страху. Вони недієздатні з причин ледве не тотальної байдужості до них. Під знак питання поставлена сама можливість і доречність будь-яких ідейно-програмних та політико-ідеологічних побудов у якості мобілізаційних ідеалів. Сучасний статус-кво у зазначеній сфері характеризується превалюванням імпровізації та фрагментарності, відсутністю аргументаційно-переконливих теорій та ідеологем. Як наслідок – посилюється тренд невизначеності, непередбачуваності й випадковості як локальних, так і глобальних процесів. Це пояснюється тим, що позбавлені виразних ідейних основ, глобальні тенденції породжені поєднанням багатьох соціокультурних, економічних факторів, різні комбінації яких, власне, й викликають суперечливі та непередбачувані ситуації. Безліч прихованих аспектів зумовлюють невизначеність наслідків, котрі в сукупності істотно посилюють конфліктний потенціал як у межах окремих суспільств, так і між різними народами, культурами, конфесіями тощо.

Постіндустріальна революція, урбанізація та інформатизація сформували специфічну культуру відірваних від соціокультурного коріння люмпенів, готових некритично підтримати практично будь-який міф. Секуляризація призвела до появи такого типу індивіда, для якого основним мотивом діяльності й ключовим життєвим кредо стало задоволення егоїстичних потреб і бажань. Ця істота є продуктом розвитку свободи і демократії, не відкоригованих відповідальністю, обов'язком, самокритичністю.

Така онтологічна особливість призводить до того, що зазначений тип людини заперечує все, що обмежує його права і свободи; він повстає проти соціальних інститутів і процесів соціалізації – проти всього, що утворює сам фундамент кожного суспільства; він радикально несамокритичний, тому вважає відповідальним за будь-які недоліки помилки і негативні тенденції будь-кого ззовні, але не самого себе; нарешті, він не визнає авторитетів, самодисципліни, самообмежень і традицій, оскільки для нього буттєвим взірцем є гедоністичне суспільство, в якому все поставлено на службу задоволення його потреб і насолод. З цього приводу варто пригадати влучне зауваження М. Шелера про те, що спосіб життя, який орієнтований переважно на насолоду, постає *par excellence* старечим явищем як на рівні індивідуального життя, так і на рівні буття людської цивілізації в цілому.

Характерною ознакою сучасності є мегатренд, згідно з яким жінки стають основними споживачами у споконвічно чоловічих сферах. Тенденція розвивається по висхідній, тому компанії, які бажають залишитися на плаву, змушені докорінно перебудовувати свої виробничі орієнтири і пріоритети. Нині прекрасна стаття бере участь у прийнятті 85 % рішень, пов'язаних з придбанням речей, витрачаючи на них упродовж року майже 20 трлн. доларів. Це більше, ніж сукупний обсяг споживчих ринків Індії і Китаю.

Ще 20 років тому в бойовиках були потоки крові, секс і насильство. Сьогодні середньостатистичний блокбастер – це картина для сімейного перегляду: там обов'язково має бути любовна лінія, а замість кривавих річок – психологічні дуелі. Студії все більше орієнтуються на глядачок, спраглих за емоціями та інтригами. Значною перевагою для виробників є та обставина, що, пропонуючи «сльозогінку» замість «м'ясорубки», продюсери успішно економлять на дорогих спецефектах і відомих акторах.

Зокрема, фільм «Сутінки. Сага. Молодий місяць», де немає ні того, ні іншого, лише за півроку після прем'єри заробив 709 млн. доларів – в 14 разів більше свого бюджету, який склав 50 мільйонів. Таке співвідношення витрат і прибутків було недосяжним для колишніх блокбастерів: у найбільш успішного «чоловічого» бойовика 1990-х «Термінатора-2» ці цифри становили 94 і 519 млн. відповідно, тобто за два десятиліття після прем'єри фільму касові збори ледь перевищили п'ять бюджетів.

Якщо в 1998-му було випущено лише шість фільмів у жанрі романтичної комедії, то в 2011-му – понад 30. Після глобальної фінансово-економічної кризи кіностудії використовують їх як страхувальний засіб: витрат мінімум плюс прогори практично неможливо. Це вкрай важливо, якщо врахувати, що навіть одному провальному блокбастеру цілком до снаги призвести до фінансового краху виробника. Прикладом може слугувати історія кіностудії MGM, яка в 2010 році опинилася на межі банкрутства з 4 млрд. доларів боргів: не зумівши перебуду-

ватися під новітній тренд, студія продовжувала знімати фінансово обтяжливі «чоловічі» картини («Брати Грім», «Основний інстинкт-2», «Ганнібал: Сходження» і т. ін.), збір від яких не покрив і половини своїх бюджетів.

Інтернет народжувався в суто чоловічому середовищі військових і програмістів. Однак у наш час він втратив свою гендерну ідентичність: нині жінки проводять в ньому на 8% більше часу (дані comScore) і виявляють надзвичайну купівельну активність, що надає їм статусу найкращої цільової аудиторії для інтернет-маркетингу. Жінки з дітьми до 12 років в США щорічно витрачають на онлайн- та офлайн-покупки 3 трлн. доларів. З урахуванням перспективності ринку роздрібних онлайн-продажів і того, що слабка стать в Інтернеті поки що «недопредставлена» (навіть у західних країнах близько 14% жінок ніколи не виходили в Мережу), найближчими роками тенденція лише наростатиме. Онлайн-засоби соціалізації принесли революцію навіть у настільки чоловічу сферу, як геймінг: зараз у США 64% з 117-мільйонної армії геймерів – жінки.

Чи не єдине, що може повернути згаслий інтерес чоловіків до телебачення – це його онлайн версія. Але й тут вони вже не лідери. З трьох основних способів монетизації інтернет-ресурсів (реклама, онлайн-продажу, платний контент) чоловіки користуються в основному останнім, а основною аудиторією реклами і магазинів у Всесвітній павутині вже давно є жінки.

Як і один із предтеч постмодерну В. Беньямін (автор резонансної праці «Твори мистецтва в епоху його технічної відтворюваності»), Ж. Бодрійяр вважає основною проблемою постмодерністської епохи відтворюваність «речей», яка призводить до підміни реальності «гіперреальністю» нового світу, що прагне поглинути, підмінити собою залишки «реального». Згідно з Ж. Бодрійяром, основним винуватцем є сциєнтистська раціональність яка, піднісши експеримент, який є вже сам по собі «подвоєнням» реальності, у статус критерію істинності реальності, а в якості критерію самого експерименту канонізувавши його принципів відтворюваність, тим самим розчистила шлях для нестримного розмноження, послугуючись платонівською термінологією, «образу образів» – аж до цілковитої підміни реального світу його віртуальними копіями. Як зазначає Ж. Бодрійяр, «саме визначення реальності свідчить: це те, що можна еквівалентно відтворити. Така дефініція постулює, що будь-який процес можна адекватно відтворити за певних умов. У підсумку виявляється, що реальність – це навіть не те, що можна відтворити, а те, що вже відтворено. Гіперреальність» [2, с. 151].

Ж. Бодрійяр обґрунтував тезу, що еволюція образу пройшла через чотири етапи: на першому – образ відбивав навколишню реальність як дзеркало; на другому – перекичував її; на третьому – маскував відсутність реальності; на четвертому – став «симулякром», копією без оригіналу, яка існує сама по собі, без жодного відношення до реальності.

На кожному щаблі образ стає все більш, а реальність все менш важливою. Якщо спочатку образ намагається копіювати натуру, то наприкінці обходиться вже без неї зовсім: образ «з'їдає» дійсність. Цю центральну тему сучасної культури докладно розробив поп-арт, що оперує життям образу, який відірвався від свого прототипу і почав самостійне життя. Це нагадує одну з ранніх картин Енді Ворхола «Персики», на якій зображені не самі фрукти, а консервна банка з фруктами. У цій іронічній розбіжності пафос всього напрямку, котрий виявив,



що «в сучасному світі важливий не продукт, а упаковка, не сутність, а імідж» [5, с. 85-86].

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Андреев И., Назарова Л. Электронная западня / И. Андреев // Свободная мысль. – №1/2014. – С. 122–135.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – Предисл. С. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
3. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – Перевод с французского Алексея Гараджи. – М.: Издательство Ad Marginem, 2000. – 318 с.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – Пер. с франц. С. Н. Зенкина. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.
5. Генис А. А. Билет в Китай. / А. А. Генис. – СПб: «Амфора», 2001. – 184 с.
6. Князева М. Л. Человек в информационном пространстве: культурный модус личности / М. Л. Князева // Библиотекосведение. – 1996. – №6. – С. 79–86.
7. Мак-Люэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / М. Мак-Люэн. – М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. – 464 с.
8. Мелюхин И. С. Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития / И. С. Мелюхин // XXI век: информация и общество / Под ред. Я. Н. Засурского. – М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 1999. – 208 с.
9. Райт Э., Костелло С., Хейчен Д., Спрэйг Д. Классовая структура американского общества / Э. Райт // Социологические исследования. – 1984. – №1. – С. 151 – 158.

**Roman Oleksenko**

## **IMPACT OF COMMUNICATIONS ON VALUES PERSONALITY**

Bohdan Khmelnytsky State Pedagogical University of Melitopol  
Hetmanska Str., 20, Melitopol, Zaporizhia region, 72300, Ukraine  
e-mail: menedgment@mdpu.org.ua

*In the article investigated the process of masyfikaition communication and its impact on the formation of cultural identity. Are allocated four degree-level cultural modes that affect the outlook of individual information. The development of the information society through the prism of time.*

*Key words: communication, personality, mass society, information society, culture.*

Стаття надійшла до редколегії 19.09.2016

Прийнята до друку 10.10.2016



УДК 34:17.02334:17.023

**Марія Альчук**

## **ПРАВОВА КУЛЬТУРА ОСОБИ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ**

Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна  
e-mail: al.chuk@gmail.com

*У статті висвітлено проблеми становлення української правової держави на основі виховання правової культури і правосвідомості особи. Використано історико-культурний і філософсько-правовий підходи для розкриття поставленої мети. Проаналізовано національні традиції правової культури, які досліджувались українськими християнськими мислителями, філософами, істориками, письменниками, видатними політичними та державними діячами.*

*Ключові слова: феномен правової культури, правосвідомість, особа, правова держава, філософсько-правовий дискурс.*

Формування правової культури і правосвідомості особи набуває особливої актуальності в умовах розбудови суверенної Української держави. Без підвищення рівня правової культури народу неможливо уявити демократичну й цивілізовану державу, бо вона буде позбавлена найголовнішого – соціального підґрунтя, свідомої підтримки з боку громадян, її не сприйматиме європейське співтовариство, яке побудоване на правових засадах. Українські науковці у філософсько-правових дослідженнях дедалі більшу увагу зосереджують на проблемах становлення демократичної держави, громадянського суспільства, прав людини, правової культури. В енциклопедичних виданнях, монографіях, наукових статтях, лекційних курсах, підручниках – В. Андрущенко, Є. Андрос, О. Бандура, В. Бачинін, А. Баумейстер, В. Бігун, М. Братасюк, В. Горський, О. Грищук, Л. Депенчук, Є. Бистрицький, А. Єрмоленко, К. Жоль, С. Йосипенко, Ю. Калиновський, С. Кримський, А. Козловський, М. Костицький, В. Кузнецов, А. Лой, С. Максимов, М. Михальченко, Л. Петрова, М. Попович, С. Пролеєв, П. Рабінович, С. Сливка, В. Табачковський, В. Тимошенко, О. Хома, Ю. Шемшученко, В. Шинкарук, Л. Шкляр, В. Шкода, В. Ярошовець ґрунтовно аналізують проблеми з метою перспективного плідного діалогу та їх толерантного вирішення. Філософи, культурологи, політологи, правознавці, соціологи у дискусіях критично осмислюють реальний стан суспільства та шукають шляхи його розвитку. Дискусія як культурна цінність перетворюється на дискурс, що стає інтелектуальним важелем поступу філософії на теренах сучасної України. Відмітимо, що наукова еліта несе відповідальність за культуру мислення і правосвідомість нації. Вирішення проблем формування правосвідомості та правової культури знаходить значне підґрунтя в дослідженнях українських учених.

Мета статті – проаналізувати соціокультурні феномени правової культури і правосвідомості, розглядаючи їх змістовно та з різних підходів.

Історико-культурний підхід дає підстави розглядати правову культуру в українському контексті. Також вона характеризується своєрідними атрибутивними властивостями не просто етнічної, а культури цивілізованої нації. Так, ще за дохристиянської доби, українська земля «стає своєрідним «етнічним котлом», в якому перепплавляються культурні звичаї, традиції, смаки й уподобання, утворюючи щось нове, своєрідне і неповторне, що і стане основою для появи синтетичної культури українського народу, його неповторного у своїй індивідуальності коду в національно-культурному поступі» [9, с. 261–262]. Український геокультурний простір зазнав впливу і різноманітних експансій, тому науковці досліджують національно-культурне буття, відкриваючи «археологічні шари» та інші етнічні культури. Євген Маланюк справедливо застерігає: «Коли думаєш про нашу культуру, культуру нашої землі, передовсім пригадуєш, як бурхливо політична історія по ній переходила і як історія періодично перетинала тяглість нашої культури, як унеможлиблювала її безперервний розвиток» [6, с. 9]. Національна культура не могла і не мала можливостей розвиватися тривалим еволюційним шляхом.

Л. Шкляр висвітлює хронологію становлення українського права в історії національної культури. Він наголошує на важливості аналізу не лише норм, законодавства чи історії права, а й на тому, «як право репрезентувало українську культуру загалом, якою мірою це було органічним для українського менталітету тої чи іншої епохи і як саме відбувався синтез свого, національно-автохтонного і чужого, запозиченого» [9, с. 262]. Виокремлені проблеми потребують ґрунтовного аналізу. Досліджувати право, правосвідомість і правову культуру потрібно з урахуванням досвіду і політико-правових досягнень минулого.

Правова культура Київської Русі розвинулася і дістала своє втілення в кодексі древньоруського права, відомого як «Руська правда» Ярослава Мудрого. Вона формувалася на духовно-моральному підґрунті, на попередніх здобутках народної духовної культури. Про це свідчать такі давньоруські джерела: «Договори Русі з Візантією», «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, «Успенський збірник», «Моління» Даниїла Заточника, «Слова» Кирила Туровського, «Послання» Кліма Смолятича, «Повчання» Володимира Мономаха. Також її розглядають як своєрідну конституцію централізованої держави східних слов'ян, які були навернені до християнства. Для них характерні уявлення про місце людини в космосі, про співвідношення добра і зла, спокути і кари в людському житті – «законі» та «благодаті». Світоглядні та релігійно-міфологічні особливості відобразилися в нормах звичаєвого права і судової практики давньої Русі.

Михайло Грушевський наголошував, що національна культура ґрунтувалась на засадах автентичної державної школи права: «Київська держава, право, культура були утвором одної народности, українсько-руської; Володимиро-московська – другої, великоруської» [3, с. 8]. У прислів'ях, приказках віддзеркалене звичаєве право і світогляд українського народу. Автохтонні корені давньоруського права також започаткували розвиток українського писаного права. Тобто, з початку становлення державності український народ жив за двома традиціями права, які доповнювали одна одну, відрізняючись за формальними, а не змістовими ознаками. Норми звичаєвого і писаного права формували правосвідомість народу, зазнаючи впливу християнської культури.

Зазначимо, що з XIII ст. – монголо-татарська навала, з XIV ст. – польська експансія на західних українських землях, від середини XVI ст. – контакти і взаємодія з Литвою. Дослідники називають цей період Литовсько-Руською державою. У XV ст. литовські князі впроваджували у містах Магдебурзьке право. Львів отримав це право у 1356 р., а Київ – у 1497 р. Магдебурзьке право надавало пільги містам, залучало міщан до самоуправління, яке передбачало обрання адміністрації, судової влади та втручання королівської адміністрації чи урядовців князя були незначними. Литовський Статут і Магдебурзьке право сприяли формуванню правосвідомості та глибокої поваги до права в українському суспільстві.

Запорізька Січ – перша європейська республіка – дуже плідний період у ті часи в правотворчому розумінні. Правова система спиралася на чинність Литовського Статуту, Магдебурзького права і, традиційно, звичаєвого права. З XVI ст. народжується новий державний організм, заявляючи про себе низкою законодавчих актів, значимість яких можна порівняти з пізніше прийнятими конституціями. Реформа Стефана Баторія про санкціонування козацького реєстру узаконила появу якісно нової суспільної верстви, котра відіграє в історії України доленосну роль. Самостійна козацька держава розпочала активну міжнародну діяльність і, відповідно до цього, створила правову законотворчість. Зокрема, відповідні договори, Зборівський мир (1649 р.) значно розширили і скріпили козацькі права, що народилися як підсумок національно-визвольних змагань 1648-1654 рр. Конституція Пилипа Орлика, «Книга буття українського народу» Миколи Костомарова задекларували правові та демократичні принципи українського національного життя.

Протягом XIX ст. український народ перебував у колоніальній залежності від сусідніх імперій – Австро-Угорщини та Росії, тому національне право поступово втрачало реальний вплив на суспільні процеси, а відповідно до цього і характерні національно-традиційні риси. «Україна опинилася в чужому для себе правовому просторі: з одного боку, – це монарше право авторитарної влади імперської Росії, яке противилось будь-яким спробам економічних та політичних реформ, а з другого, – це також монарше право, але схильність до реформізму і ліберально-демократичних поступок імперії Габсбургів» [9, с. 274-275]. Сформувався своєрідний національний регіоналізм в Україні (опозиція «схід – захід»), на який вплинули різні правничі системи і традиції (авторитарна – російська та ліберальна – австро-угорська). Такий перебіг суспільно-політичних подій на багато років визначив державну, національну і культурну долю України та суттєво вплинув на українську правосвідомість.

Треба погодитись з позицією Л. Шкляра, який аналізуючи історичний і культурний розвиток українського суспільства, його правосвідомість, зазначив, що:

- правосвідомість має глибокі національно-культурні корені, які треба шукати не лише в автохтонних джерелах, а й у запозичених геокультурних контактах;
- українська правосвідомість відзначається гуманністю і лібералізмом. Такий демократизм досить гармонійно поєднується з церковно-релігійним і містецьким життям;
- формування правосвідомості взаємозв'язане з національними традиціями права. Правова культура формувалася християнськими мислителями, філософами, істориками, письменниками, видатними політичними та державними діячами.

У XIX столітті в Росії діяло багато юридичних факультетів, кафедр, окремих вищих юридичних закладів. На думку Б. Кістяківського, не було окремих праць, ідей, які б мали суспільне значення та глибоко вплинули на правосвідомість людей. Науковець зазначав, що неправильно звинувачувати інтелігенцію в убогості правосвідомості, бо це – результат застарілого зла – відсутності будь-якого правопорядку в повсякденному житті російського народу. Низький рівень правової свідомості інтелігенції привів до того, що зверталася увага лише на соціальну природу держави, а правова сутність відкидалася. Сутність будь-якої держави – це її правовий характер. Саме правова конституційна держава захищає особу, її недоторканність і свободу. Філософ підкреслював, що «свого повного розвитку правова держава досягає за умови високого рівня правосвідомості народу» [4, с. 569]. Стаття «На захист права (Інтелігенція і правосвідомість)», яка була опублікована у збірнику «Віхи» (1909 р.), є важливим внеском у теорію правової держави, а саме – у дослідженні соціокультурних умов формування правової держави, найважливішою з яких був стан правосвідомості.

Б. Кістяківський проаналізував правосвідомість інтелігенції, з'ясував важливість її впливу на організаційні моменти для побудови правової держави. Інтелігенція має пробудитися сама, а також активно і творчо сприяти вихованню правосвідомості свого народу, реорганізовувати державну владу – «із влади сили до влади права» [5, с. 143]. Вона також має змінити своє ставлення до прав особи і до об'єктивного правопорядку. Філософ писав про російську інтелігенцію, однак його аналіз стосується також української. Проблеми правосвідомості особи та її правової культури актуальні донині, особливо в період побудови правової держави в Україні.

Філософ права Федір Тарановський (1875–1936 рр.) зазначав про дві основні стадії права, яке живе у цілісній свідомості народу, але у зв'язку із ускладненням життя право зосереджується у свідомості професійних юристів, що стають представниками народу у правовій творчості. Зокрема, головне завдання – у науці права, а не в законодавстві: «задача науки права – вивчати вікову правосвідомість народу, в основі якої – ідея органічного розвитку права, що давала можливість творення самостійної юридичної дисципліни – історії права» [8, с. 161]. Історія права, яка в процесі становлення перестає бути екзегетичним знаряддям догматики, виробляє свій самостійний об'єкт – вивчає послідовний органічний розвиток права.

В. Андрущенко зазначає, що «поширенню ліберальних ідей та ідей верховенства права в першій чверті XX ст. сприяли такі вчені, як В. Вернадський, М. Туган-Барановський, А. Кримський, Б. Кістяківський та інші, намагаючись надати відновленій Українській державі правових засад, цивілізованості, демократизму» [1, с. 398]. Відмітимо, що друга половина XIX століття є вкрай важливим періодом розвитку філософсько-правової думки на теренах України, яка перебувала у складі Російської імперії. Він характеризується піднесенням ролі держави, наданням їй провідного значення у формуванні політичної ідеології, посиленням діяльності, поглибленням її впливу на освіту і культуру, і, як наслідок, приверненням уваги правознавців до розробки теоретико-методологічних засад формування правової культури.

У сучасних дослідженнях філософів права правова культура розкривається в широкому і вузькому значеннях, у соціально-філософському, аксіологічному

і нормативному аспектах. Під правовою культурою в широкому значенні розуміють усе позитивне, що створене людством у правовій сфері. Такий підхід до розуміння правової культури розкриває стан правосвідомості, тексти законів, рівень юридичної освіти і науки, професіоналізм і функціонування правоохоронних та інших правозастосовних органів. Правова культура у вузькому розумінні – це рівень знання прав громадянами, їхнє ставлення до права, престиж права в суспільстві.

Відмітимо, що у соціально-філософському сенсі правова культура – особливе цивілізаційне явище, яке розкриває правовий стан суспільства, спосіб організації та розвитку життєдіяльності людини через правові норми, юридичні закони. В аксіологічному сенсі правову культуру розглядають як систему духовних і матеріальних цінностей, їх виробництво, розподіл і використання. Тобто, культуру розуміють як процес вироблення цінностей у творчій діяльності людини. У нормативному сенсі правова культура – це специфічна життєдіяльність суспільства, яка визначається соціальними нормами, зокрема, моральними та правовими.

Правова культура – багатоаспектне явище. Під нею розуміють систему позитивних проявів правової дійсності, що концентрує в собі досягнення юридичної науки і практики. Так, В. Бачинін визначає правову культуру особи як «сукупність духовно-практичних якостей, що дозволяють особистості вибудовувати цивілізовані, відповідні морально-правовим критеріям відносини з іншими індивідами, структурами громадянського суспільства і державними інститутами» [2, с. 271]. Він зазначає, що нормативно-ціннісні характеристики моралі і права внутрішнього світу особи сприяють розвитку різнорівневих ступенів правової культури. Виокремлюють три ступені: найнижчий – законослухняна поведінка, що передбачає мінімум правової культури; середній – така правова поведінка, яка дає змогу суб'єктам взаємодіяти у соціальному співробітництві та не порушувати юридично закріплені домовленості, моральні зобов'язання; вищий – це бездоганна соціально-правова поведінка, яка зумовлена не лише «зовнішніми механізмами правового регулювання, а й внутрішніми етичними мотивами» [2, с. 271]. Правова культура є внутрішньою духовною суттю правової системи і пронизує правосвідомість, право, правовідносини, законність і правопорядок, правотворчу, правозастосовну та інші види правової діяльності.

Зазначимо, що український народ є носієм правової культури, адже саме його правосвідомість визначає її зміст. Правова культура особи і правова культура народу взаємозумовлені, бо людська духовність виражається саме у змісті правосвідомості. Правова культура і правосвідомість взаємозв'язані з державою та формуються у ній. Громадяни відчувають духовний вплив держави, адже це стосується їхніх прав і свободи. Саме держава має забезпечувати, шляхом видання і виконання законів, здійснення справедливості, свободи і правопорядку в ній. Зокрема, правова культура життєва тоді, коли держава формує правосвідомість народу. З іншого боку, правосвідомість тоді життєва, коли держава і правова культура утверджуються та розвиваються. Якщо правосвідомість слабка і не розвивається, тоді можуть занепадати як держава, так і правова культура. Потрібно відмітити, що сформована правосвідомість громадян допомагає навести правопорядок у державі, підносить рівень правової культури. Якщо пра-



восвідомість залишається авторитарною і після демократичних реформ, тоді неможливо побудувати правову державу.

Філософсько-правовий аналіз соціокультурних феноменів правової культури і правосвідомості дає можливість розглядати їх змістовно та з різних позицій. Правову культуру і правосвідомість досліджують за різними критеріями: за рівнем історичного розвитку, за кількістю носіїв, за політико-правовим режимом, за національною ознакою. Так, за рівнем історичного розвитку виокремлюють античну, середньовічну, Відродження, Новий час і сучасну (новітню) епохи. Носіями правової культури є суспільство, професійні групи, особа. Правова культура суспільства не існує окремо від особи чи групи людей, а тісно переплітається з ними та є «умовою, формою й результатом культурно-правової діяльності громадян й їхніх професійних груп» [7, с. 3]. Правова культура особи охоплює правові знання, переконання, навички, юридичну інформацію, правомірну поведінку. Вона зумовлена загальною культурою, яка визначає сутність правової діяльності громадян, характеризує рівень використання правових знань у суспільному житті. Потрібно наголосити на важливості формування правової культури юристів-практиків, яким притаманне творче і критичне осмислення правових норм, законів, правових явищ з позиції їх моральності, демократизму та гуманності.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Андрущенко В.П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу / В. П. Андрущенко. – К.: ТОВ «Атлант ЮЕмСІ», 2005. – 498 с.
2. Бачинін В. А., Журавський В. С., Панов М. І. Філософія права: Словник. – К.: Концерн «Видавничий Дім» «Ін Юре», 2003. – 408 с.
3. Грушевський М. С. Звичайна схема «руської історії» й справа раціонального укладу історії східного слов'янства / М. С. Грушевський // Вивід прав України. – Львів: Слово, 1991. – С. 8.
4. Кистяковский Б. А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права / Б. А. Кистяковский. – М.: Изд-е М. и С. Сабашниковых, 1916. – 704 с.
5. Кистяковский Б. А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) / Б. А. Кистяковский // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – С. 122 – 149.
6. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є. Маланюк. – К.: Обереги, 1992. – 48 с.
7. Герасіна Л. М. Правосвідомість і правова культура як базові чинники державотворчого процесу в Україні: монографія / Л. М. Герасіна, О. Г. Данильян, О. П. Дзьобань та ін. – Х.: Право, 2009. – 352 с.
8. Тарановський Ф. В. Историческое и методологическое взаимоотношение истории, догмы и политики права / Ф. В. Тарановський // Журнал Министерства Юстиции. – 1907. – № 3. – С. 151– 170.
9. Шкляр Л. Є. Право як атрибут національної культури: українознавчий аспект / Шкляр Л. Є. // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / За ред. В. Шинкарука, Є. Бистрицького. – К.: Фенікс, 1996. – С. 260-272.



**Maria Alchuk**

## **LEGAL CULTURE OF PERSON: PAST AND PRESENT**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: al.chuk@gmail.com

*The article highlights the problems of the Ukrainian constitutional state based on the education of legal culture and legal consciousness of the individual. Used historical, cultural and philosophical and legal approaches to the disclosure of the goal. Analyzed national traditions of legal culture that studied Ukrainian Christian thinkers, philosophers, historians, writers, prominent political and public figures.*

*Key words: legal culture phenomenon, justice, person, rule of law, philosophical and legal discourse.*

Стаття надійшла до редколегії 19.09.2016

Прийнята до друку 10.10.2016

**Наталя Король**

## **ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: ФЕНОМЕН ПАНЄВРОПЕЇЗМУ**

Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна  
e-mail: solomadey@gmail.com

Соціальний контекст трактування прогресу як всесвітньо-історичного процесу сходження людських суспільств до вершин цивілізованого стану дозволяє розглядати поступ як одну з головних вартостей європейської цивілізації. Історичний розвиток Європи як цивілізаційного утворення засвідчує безперервне тяжіння до політичної та культурної гегемонії даного континенту. Теоретичне осмислення та наукове обґрунтування даний феномен отримав у XX столітті – в рамках концепції панєвропеїзму. Осмислюючи роль та місце панєвропеїзму в науковому дискурсі та в соціополітичному контексті, застосовуючи інтердисциплінарний підхід, виокремлюються такі аспекти, як історичний вимір європейського експансіонізму, теоретико-концептуальний формат панєвропеїзму, як доктрини, остаточно сформованої в XX столітті. Вплив теоретичних конструктів соціополітичного та в деякій мірі культурологічного характеру на формування суспільних та політичних засад функціонування Європейського Союзу. Ключові слова: панєвропеїзм, європоцентризм, поступ, цивілізація, європейська ідентичність, Європа, Центральна Європа.

Суперечливість поняття «поступу» зумовлює множинність його тлумачень – як в семантичному, так і в операціональному аспекті. В гуманітарному дискурсі поступ (та синонімічне йому поняття «прогрес») тлумачиться як напрям розвитку від вищого до нижчого, поступовий рух уперед, до кращого. Соціальний контекст трактування прогресу як всесвітньо-історичного процесу сходження людських суспільств до вершин цивілізованого стану, заснованого на вищих науково-технічних, політико-правових, морально-етичних досягненнях дозволяє розглядати поступ як одну з головних вартостей європейської цивілізації.

Слід зазначити, що поняття Європи – багатозначне та суперечливе. Воно містить велику культурну спадщину та масштабне історичне минуле. Як вважає сучасний український дослідник Т. Радь, саме «...новітньої доби із звичного топонімічного найменування воно переросло у складний культурно-цивілізаційний феномен. Сформована в процесі цього європейська людина стала творцем типу мислення, що вперше сформував ідею світової історії» [7]

Унікальність Європи полягає в її динамічному, еволюційному, прогресивно-му та мінливому характері. Попри те, що з історичної точки зору європейська

цивілізація була далеко не першою, саме шлях розвитку Європи об'єктивно підміняє собою або подекуди становить факт розуміння світової історії. Постійне прагнення до прогресу – самобутня ознака європейської культури. Європейський, а згодом світовий дух став втіленням європейського універсалізму, що поширив свій вплив далеко на Захід і наражався на постійний спротив на Сході.

Історичний розвиток Європи як цивілізаційного утворення засвідчує безперервне тяжіння до політичної та культурної гегемонії даного континенту. Так званий «панконтиненталізм» (в європейському варіанті – панєвропеїзм) отримав теоретичне осмислення та наукове обґрунтування в ХХ столітті.

Спектр наукової та науково-популярної літератури, в якій осмислюється та по-різному інтерпретується феномен європейської цивілізації надзвичайно масштабний - від фундаментальних праць історичного плану, як-от Нормана Дейвіса «Європа. Історія» чи Орлової Т. В. «Історія сучасного світу. XV-XXI ст.» [5] до наукових публікацій, в яких аналізується феномен Європи з культурологічних позицій – зокрема, стаття Т. Радя «Феномен Європи в контексті західного розуміння історії : цивілізаційний вимір» [7]. Практично відсутні у вітчизняному науковому дискурсі системні праці, в котрих би осмислювався феномен панєвропеїзму і як теоретичної доктрини, і як чинника еволюційного розвитку європейського континенту. При висвітленні ролі і місця Центральної Європи в контексті розвитку європейської цивілізації в працях Мілана Кундери [3], Чеслава Мілоша [4] та відомої української дослідниці Олі Гнатюк [1] концепт панєвропеїзму не отримує достатнього розгляду - загалом найбільш інтерпретованим феноменом на даний час продовжує залишатись ідентичність – саме європейська. Формулювання цілей статті (постановка завдання).

Осмислюючи роль та місце панєвропеїзму в науковому дискурсі та в соціополітичному контексті, варто виокремити декілька взаємопов'язаних аспектів даного феномену. Перш за все це історичний вимір європейського експансіонізму, причому ключова проблема – розмежування понять європоцентризму та панєвропеїзму, а принаймні встановлення спільних та відмінних характеристик. Окремо розглянемо теоретико-концептуальний формат панєвропеїзму, як доктрини, остаточно сформованої в ХХ столітті. Вагомим моментом є вплив теоретичних конструктів соціополітичного та в деякій мірі культурологічного характеру на формування суспільних та політичних засад функціонування Європейського Союзу. Третім і найбільш контроверсійним аспектом розгортання ідей панєвропеїзму в об'єктивній географічній реальності є проблема інтерпретації поняття «Європа» як континентального поняття, розуміння ролі і місця окремих частин континенту в реалізації розвитку та поступу європейської цивілізації – мова йтиме про Центральну Європу як теоретичний концепт та як чинник трансформації європейської політики та культури.

Розгляд феномену європоцентризму в світовій історії та в науковому дискурсі доцільно розпочати з уточнення самого змісту поняття «цивілізація». Слід зазначити, що остаточно в філософській думці воно утверджується у XVII ст. в рамках бінарної опозиції «цивілізація – варварство». Саме дане поняття виступило онтологічною основою експансії європейської цивілізації та практики розподілу світу без врахування інтересів інших неєвропейських культур. В сучасних інтерпретаціях поняття цивілізації зазнало чергових змін – остаточно

задекларовано відхід від географічної складової та перехід від формули «землі і крові» до принципу «мови і культури». На сучасному етапі межі одиниць структурування цивілізацій проходять по ареолу поширення мов і певному способу життя, включно із сукупністю культурних характеристик та феноменів.

Що ж до проблеми європоцентризму – окрім того, що в науці так і не виробилось єдине трактування даного феномену, навіть сам термін застосовується достатньо рідко. Більшість дослідників, в тому числі й автор наукової розвідки, присвяченої феномену європоцентризму, О. Сич, застосовують таку дефініцію: «...культурно-філософська установка, згідно з якою культурно-історичний розвиток Європи розглядається як зразок, своєрідний еталон «нормального», «правильного» розвитку, а культурно-цивілізаційна специфіка інших регіонів світу – як вияв їхньої «відсталості», «недорозвиненості», яку рано чи пізно (за допомогою тієї ж Європи) вдасться подолати» [8]

Історичний розвиток європейської цивілізації засвідчує її особливу життєздатність – завдяки своїм суспільно-політичним, економічним, технологічним, військовим, інтелектуальним перевагам стала лідером у царині суспільного прогресу й довгий час визначала магістральні напрями та форми світового розвитку. Європейська цивілізація встановила модель розвитку для решти світу, що спричинило його європеїзацію. Саме тому історичний шлях розвитку європейського цивілізаційного типу можна трактувати одночасно і як етапи формування європоцентричних тенденцій у світовій історії.

Аналізуючи чинники та причини формування особливостей європейської цивілізації, українська дослідниця Т. Орлова стверджує, що ключовою детермінантою є інтенсивна технологія. «Цивілізація, що базується на такій технології, має діяльніший і навіть радикальний характер, на відміну від тих цивілізацій, які тяжіють до пристосування і гармонійного співіснування з природою і важливою характеристикою яких є традиційність. Європейська цивілізація найбільше цінувала і цінує інновації» [5, с. 114].

Сутнісні характеристики європейського цивілізаційного типу пов'язані з етапами історичного розвитку Європи. Так, саме античність стала суспільно-світоглядним підґрунтям типологічних характеристик – а саме полісний тип функціонування, антропоцентризм, який стане однією з ключових цивілізаційних характеристик європейської спільноти, агонізм – оскільки з фактора змагальності народилась конкуренція як потужна рушійна сила розвитку в різних сферах людської діяльності. Державно-політичний досвід античності став фундаментом європейської цивілізації - саме звідси беруть начало феномени громадянського суспільства, парламентаризму та поділу влади, партійно-політичної системи та демократії. Грецька традиція передбачала діалогічність у сфері думки, стверджувала рівноправне існування різних концепцій і політичних поглядів. Діалогічність і поліфонічність стали невід'ємною рисою європейського розвитку.

За часів Ренесансу можна виявити формування таких характерних рис європейської цивілізації, як активна підприємницька діяльність (купецька, банківська, промислова, особливо із появою перших мануфактур), формування централізованих держав і націй, раціональне ставлення до світу плюс жадова наживи і дух авантюризму.

Великий вплив на ментальні основи європейської цивілізації справила і релігія – вона визначила ті основні глибинні психологічні характеристики європейських

етносів, які регулюють їхню поведінку, рефлексію і спосіб буття. Європейську цивілізацію відрізняє спрямованість до вироблення індивідуальної свідомості - а також зосередженість на проблемах індивідуальної відповідальності. Одна з гілок християнства – протестантизм – також долучився до формування засад європейської цивілізації. Саме протестантизм сформував новий етос праці із цілою низкою настанов, що прискорили становлення і розвиток капіталізму. Одним з ключових чинників, які зумовили специфіку розвитку європейської цивілізації, став раціоналізм. Починаючи з XVI століття, в Європі раціоналізується все: способи ведення господарства, соціальна і культурна сфери.

Отож історичне нашарування ключових характеристик європейської цивілізації зумовило перетворення Європи в центр економічного, політичного, соціального, інтелектуального та технологічного поступу людства. Саме цей феномен отримав в сучасному гуманітарному дискурсі назву європоцентризму. Аж до початку XX століття Європа визначала магістральні напрями, шляхи й засоби світового розвитку, поступово залучаючи на свою орбіту все нові регіони, країни та народи.

Апогей розвитку європоцентризму припадає на кінець XIX ст., проте вже Перша світова війна спричинила глибоку кризу та похитнула ідеологічні засади європоцентризму. Поширені в попередній період уявлення про європейську цивілізацію як найвище досягнення світової культури загалом, яка уособлює силу, багатство, інтелект, загальний прогрес усього людства, визначає шляхи його розвитку, були піддані серйозному сумніву і навіть тотальному запереченню. Саме тому на зміну європоцентризму приходить нова ідеологічна доктрина. В якій осмислюється місце і значення європейської цивілізації в світовому просторі, окреслюються перспективи її розвитку – панєвропеїзм.

Першою спробою ідеологічного обґрунтування панєвропеїзму була програмова праця Р. Н. Куденгове-Калерґі «Панєвропа» (1923) [2]. На думку теоретика панєвропеїзму, єдиний порятunek континенту – політичне й господарське об'єднання всіх держав від Польщі до Португалії у державну спілку. Ідеологічною засадою масштабного континентального єднання повинна бути політична демократія. Конкретним здійсненням панєвропеїзму мають бути «Злучені Європейські Держави», як практичне розв'язання «європейського питання».

Панконтинентальні змагання африканського, американського континентів є проявом політичного та національного пробудження й піднесення, отже їхньої молодості. Натомість в сучасній Європі ми є свідками чогось протилежного. Європа пережила свою політичну весну сто років тому. Сьогодні вона відчуває на собі тягар осені – своєрідний Шпенглерівський присмерк Європи, пов'язаний з її переходом в стадію цивілізації. Проте ключовим полюсом європейської цивілізації є її довершена націогенія. Куденгове-Калерґі стверджує, що «...не народи Європи є спільними, але їхні політичні системи» [2]. Історичне завдання європейського континенту є пошук творчого синтезу між національним індивідуалізмом і континентальним інтеґризмом.

Свого межового виразу ідея панєвропеїзму набула в концепції Жана Тіріара – ідеолога руху «Молода Європа». Викладені в праці «Імперія 400 мільйонів чоловік: Європа» [10] ідеї «об'єднаної, могутньої, комунітаристської Європи ... що протистоїть радянському і американському блокам», стали основою ідеології національного європейського комунітаризму. Концепція держави централізованої

і понаднаціональної, політичного, правового і духовного спадкоємця Римської імперії, яка б надавала всім мешканцям спільне європейське громадянство стала однією з ключових в доктрині панєвропеїзму.

Пошук духовних коренів європейської цивілізації дозволяє стверджувати, що духовно-культурна ідентичність Європи є синкретичною спадщиною елементів античного світу та культурних досягнень латинських, кельтських, германських і слов'янських народів. Європейська ідентичність також виявляється у спільності цінностей, що беруть початок у християнстві, котре було культурною домінантою епохи Середньовіччя. Тому релігія, зокрема християнство часто є визначальною цивілізаційною рисою європейців. Ігноруючи аналіз християнських категорій, неможливо всебічно розглянути європейську ідентичність.

В науковому дискурсі XX ст. стосовно феномену «європейськості» почали переважати геополітичні концепції. В їхньому руслі особливу увагу привертає феномен регіоналізації європейського простору і пов'язана з ним проблема регіональних інваріантів цивілізаційної ідентифікації. Найбільш суперечливим моментом в наукових дослідженнях останнього часу є проблема цивілізаційної тотожності Східної Європи, де перехрещуються політично-культурні впливи різних цивілізацій – західноєвропейської, візантійської, православної. Множинність релігійних напрямків, котрі вплинули на формування народів Східної Європи – католицизму, православ'я, протестантизму, дає підставу констатувати наявність східноєвропейського варіанту європейської ідентичності з рядом особливих рис та проявів.

Актуальність проблеми європейської ідентичності та необхідність її дослідження зумовлені низкою чинників. Перш за все, після розвалу колишнього «соціалістичного табору» майже всі європейські країни висловили бажання приєднатися до європейської співдружності народів і продовжити рухатися до єдиної Європи. По-друге, об'єднавчі процеси зустріли досить мляву підтримку населення старої Європи, і жодний проявів ентузіазму з приводу «європейського братерства» зафіксовано не було.

Панєвропеїзм – це політична концепція, заснована на ідеї європейської інтеграції, та створення загальноєвропейських міждержавних об'єднань та органів. В історичному аспекті ідея єдиної Європи сягає своїми витокami ще в Середньовіччя. Спочатку ідея панєвропеїзму мала релігійний характер, тобто інтеграція повинна була відбутися під крилом християнської (католицької церкви). Згодом на перший план вийшли ідеї політичних та військових союзів, інтеграції задля забезпечення політичних та економічних інтересів. Остаточної концептуалізації ідея панєвропеїзму набуває в XX столітті, в фундаментальних працях Р. Куденхове-Калергі, А. Тріана, О. фон Габсбурга.

В основі панєвропеїзму лежать чотири основні принципи:

1) Принцип свободи. Серцем будь-якої політики є індивідуалізм. Проте його ціллю було надихати і допомагати людям у досягненні більшої свободи та відповідальності. Лише таким чином можна досягнути прав людини та громадянина, а також право всіх людей на самовизначення. Держава та суспільство повинні надати громадянину повноправність та здатність чинити вибір. З цим нерозривно пов'язана реалізація права народів на самовизначення. Для захисту свободи потрібно створити сильну, неподільну Європу.

2) Християнство – це душа Європи, основа її культурного, духовного та соціального розвитку. Пан'європа дотримується християнського принципу



гуманізму – людська гідність походить від Бога, і ніхто це право не може відняти у людини. Лише пам'ятаючи про християнське коріння, Європа може досягнути віри в себе і перемогти завдяки позиції мирної та моральної сили в світі. Пан'європа відкидає всі нігілістичні та антирелігійні тенденції як потенційну загрозу Європі. Християнське мислення та дії є єдиною альтернативою до людиноненависницьких ідеологій марксизму, споживацького матеріалізму, ісламського фундаменталізму та інших віровчень. Майже два тисячоліття християнство визначало Європу. Тому якщо Європа не буде християнською, вона не буде Європою [9]

3) Соціальний принцип – передбачає зобов'язаність кожного політика дотримуватись принципів справедливості та поваги до людської гідності.

4) Принцип європейськості – пов'язаний з концепцією великої Європи, яка трактується як нація етнічних груп, держав і релігій, в якій право на батьківщину гарантоване всім європейцям. Європа – це величезний культурний союз. Грецька мудрість, римське право та християнська віра є її спільною спадщиною [6]

Практичну реалізацію теоретичні постулати панєвропеїзму отримали в формах організації Європейського Союзу. Із входженням до Євросоюзу країн колишнього соціалістичного табору ідея панєвропеїзму набула нових інтерпретацій – відповідно до регіональної специфіки. На противагу дихотомічному поділу в працях Мілана Кундери [3], Чеслава Мілоша [4] остаточно відбувається формування концепції Центральної Європи. В сфері польських політологічних та соціальних студій виникає концепція так званого «міжмор'я» – регіону між Балтикою та Адріатикою і Чорним морем, котрий представлений країнами Східної Європи, які для збереження власної самобутності повинні максимально інтегруватись.

Становлення Європейського Союзу – на засадах панєвропеїзму – органічно передбачає формування європейської ідентичності в межах єдиного соціокультурного простору. Усвідомлення належності до європейської культури в гіпотетичному плані повинно стати превалюючим в ментальності населення Європи, синкретично поєднавшись з національною ідентичністю. На думку Відомої польської дослідниці О. Гнатюк, «...чуття культурної спільноти може існувати над національними тожсамостями. Іноді оте чуття стає зверхнім щодо національної ідентичності. За приклад править чуття належності до спільної європейської культури» [1, с. 53]. В межах великих господарсько-політичних об'єднань – в тому числі й європейського – що обіймають споріднені або близькі між собою народи, людство може досягнути вищого щаблю свого розвитку, зберігаючи вільним свій національний поступ. Ключовий теоретичний постулат панєвропеїзму – твердження, що ідеологічною засадою масштабного континентального єднання повинна бути політична демократія, став рушійним чинником прогресу європейської цивілізації.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Гнатюк Оля. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність / Оля Гнатюк. – К.: Критика, 2005. – 524 с.
2. Куденхове-Калерги Р. Пан-Європа. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.paneuropa.ru/home.php?id=5&id2=0&id3=35&lang=>
3. Кундера Мілан. Трагедія Центральної Європи / Мілан Кундера / Пер. с англійського А. Пустогаров. – Нью-Йорк, 1984. – 15 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.proza.ru/2005/12/16-142>.

4. Мілош Чеслав. Родина Європа / Чеслав Мілош / Пер. з польської Лідія Стефановська та Юрій Іздрик. – Львів: Літопис, 2007. – 390 с.
5. Орлова Т. В. Історія сучасного світу. XV-XXI ст. / Т. В. Орлова. – К.: Вікар, 2008. – 554 с.
6. Пан-Европейское движение [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.eu-online.info/publ/1-1-0-3>
7. Радь Т. Феномен Європи в контексті західного розуміння історії: цивілізаційний вимір / Т. Радь. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zgroup.com.ua/article.php?articleid=3761>
8. Сич О. Феномен європоцентризму: про причини та умови виникнення / О. Сич / Історична панорама – збірник наукових праць (частина 2) : Збірник праць / – Чернівці, 2009. – 200 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://politics.ellib.org.ua/pages-4767.html>
9. Троян В. С. Проблема європейської ідентичності в основних концепціях пан'європеїзму / В. С. Троян / [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc\\_gum/slv/2011\\_11/st64.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/slv/2011_11/st64.pdf)
10. Thiriart Jean. Un Empire de quatre cents millions d'hommes, l'Europe / Jean Thiriart – Paris: Avatar Editions, 2007. 302 с.

**Natalya Korol'**

## **PANEUROPEISM AS AN ELEMENT OF TREAD IN THE SYSTEM OF DEVELOPMENT OF EUROPEAN CIVILIZATION**

Ivan Franko National University of Lviv  
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: [solomadey@gmail.com](mailto:solomadey@gmail.com)

*The social context of interpreting of the progress as a worldwide historical process of the ascent of human societies on the top of civilized state established gives us a possibility to review this tread as one of the main values of European civilization. The Historical development of Europe as civilized formation testifies constant aspiration for political and cultural hegemony of given continent. Theoretical comprehension and scientific explication the given phenomenon received in the XX century - in the frame of conception of paneuropeism. The methodological basis of the given work is a system-defined approach. Theoretical-conceptual format of paneuropeism, as a doctrine, finally formed in the XX century will be examined separately. A significant moment is an influence of theoretical constructs of the socio-political and, to some extent, cultural character on the formation of social and political principles of the functioning of the European Nation.*

*Key words: paneuropeizm, Eurocentrism, progress, civilization, European identity, Europe, Central Europe.*

*Стаття надійшла до редколегії 10.09.2016*

*Прийнята до друку 17.10.2016*

УДК 18(477)"19"(091)

Оксана Дарморіз

## ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська 1, м. Львів, 79000, Україна  
e-mail: filos@franko.lviv.ua

*Досліджено українську філософську думку першої половини ХХ ст. з огляду на розкриття в ній проблеми ментальності. Виокремлено головні підходи до вивчення зазначеної проблеми. З'ясовано чинники формування ментальності українців та їх значення для світовідчуття та світорозуміння сучасної людини. Зокрема проаналізовано біологічні, географічні, соціальні, культурні, історичні та глибинно-психологічні впливи та їх наслідки для становлення українського етносу, колективних психічних характеристик та світоглядних настанов. Здійснено порівняльний аналіз досліджень ментальності у представників різних напрямів.*

*Ключові слова: українська філософія, ментальність, нація, етнос, національний світогляд, народний характер.*

Українська філософія першої половини ХХ ст., представлена персоналіями, які у своїх творах здебільшого пробують дати відповідь на нагальні питання, котрі постають перед ними, а саме: у чому причини поразки українців у державницькій сфері, що змушує українців приймати ті чи інші рішення, чинити так, як вони чинять, що характеризує українців як націю і чи є українці нацією? Відповідь на ці питання міститься у розумінні природи та сутності ментальності народу, його характеру та світоглядних особливостей, які й стали об'єктами дослідження тогочасної філософської думки.

Зокрема цих питань торкаються у своїх працях І. Франко, Д. Чижевський, І. Мірчук, М. Шлемкевич, досліджуючи специфіку української культури та виокремлюючи специфіку українського філософського мислення. Важливе значення при вивченні означеної проблеми мають історичні розвідки М. Грушевського, Д. Дорошенка, І. Крип'якевича та історіософські дослідження професора В. Щербаківського та Ю. Русова. Проблемою ментальних особливостей українців цікавилися й представники релігійного напрямку української філософії А. Шептицький, Й. Сліпий, І. Огієнко. Значну частину досліджень становлять праці українських мислителів етнопсихологічного напрямку В. Яніва, О. Кульчицького, Б. Цимбалістого, Є. Онацького, які розглядають ментальні риси народу як основу психічної структури національного характеру. Багато цікавого українознавчого матеріалу для розкриття проблеми ментальності містять твори представників української філософсько-політологічної думки В. Липинського, Ю. Липи, Д. Донцова та етнографічні дослідження Ф. Вовка та О. Воропая.

Ментальність української нації складають національно-зумовлені принципи, погляди, цінності, ідеали та переконання, що відображають відношення українського етносу до світу та життя. Головну роль тут відіграють народні знання – раціональні уявлення широких кіл населення, набуті шляхом життєвого та виробничого досвіду, моральні та естетичні погляди народу. Вони нагромаджувались протягом віків і передавались від покоління до покоління засобом традиції та обрядів. Початки формування менталітету української нації сягають ще первісних часів, дохристиянських уявлень про світ, які і творять той каркас, на який згодом під впливом нових знань, великих змін у житті народу, чужих культур нашаровувались і продовжують нашаровуватись нові елементи.

При дослідженні української національної ментальності з необхідністю постає питання про причини її формування. Це потрібно, перш за все, для того, щоб пояснити існування окремих психічних особливостей українця і їх взаємозв'язок. Адже ментальність як «спільне “психологічне оснащення” представників певної культури ... дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення. Воно й визначає врешті решт поведінку людини, соціальної групи, суспільства, внаслідок чого суб'єктивний “зріз” суспільної динаміки органічно включається до об'єктивного історичного процесу» [5, с. 4].

Різні дослідники виділяють різні аспекти, що спричинились до творення української ментальності та її виявлення у національному характері, але найкраще їх аналіз був зроблений етнопсихологом О. Кульчицьким. Він спробував згрупувати усі формуючі чинники і об'єднати їх в одну систему, а також дати їм належне обґрунтування. Слід зазначити, що його вивчення даного питання містило усю інформацію, яку частково використовували різні автори. Тому доцільно наш аналіз побудувати на основі саме цього дослідження. В ньому учений виділяє шість груп факторів, що вплинули на формування тих чи інших психологічних особливостей, які й характеризують український етнос.

Першу групу складають біологічні (або расові) аспекти. Дослідник виділяє дві основні раси, які представляють український народ: динарську (яку складають 44 % населення) та остійську (до належать 22 %). Решта – 34 % – це суміш двох перших або слабші представники нордійської та середземноморської рас, але з огляду на відсоткову нечисельність великої ролі на загальному фоні не відіграють. Остійську людину О. Кульчицький характеризує замкненою в собі, яка уникає контактів з зовнішнім світом, відсторонюється від земної недосконалості. Натомість динарський тип представлений у нього людиною афекту, дуже пристрасною, з сильними почуттями. І хоч расовий чинник виявляє насамперед відмінності між психічними типами, автор вказує на їх однаковий вплив на український національний характер. Йдеться про те, що в обох випадках емоції переважають над розумом. «Ні остійські, ні динарські притаманності не дають передумови активності. Навпаки вони запевняють в обох випадках перевагу почуття в порівнянні з пізнанням і волею... Все це дає можливість появи радше рефлексивних світосприймальних настанов, скерованих на переживання і власну внутрішність» [3, с. 52].

Власну теорію про залежність української психіки від расового чинника розробив Д. Донцов. На відміну від О. Кульчицького, який досліджує лише

два расові типи, він виділяє чотири, надаючи кожному з них характеристику. Цей вчений теж говорить про перевагу динарської та остійської рас серед українського населення, при чому остійський тип відповідає в нього типу підрядного урядовця, а динарський – типу вояка і хлібороба. Людина остійського типу характеризується Донцовим невитривалою, що не вміє стримувати свої бажання, опановувати себе, вона нерішуча, уникає вибору і проблем. Для неї винятково важливе значення має родина. А її думки найчастіше не сягають далі вузького кола суспільної групи, до якої вона входить. Найвищою метою для остійця є досягнення особистого й родинного добробуту. Своєю чергою динарська раса представлена людьми, які цінують життєві насолоди, вони добродушні, веселі і співучі, горді, чесні, войовничі в обороні. Для цього типу притаманними є схильність впадати в крайнощі, а не вибирати «золоту середину», тому чітко прослідковуються вибуховість вдачі та вразливість. Вони як і остійці прив'язані до тісного кола своєї країни, свого краю, що проявляється в особливому бережному ставленні до власного стилю життя, звичаїв, речей хатнього вжитку, самої хати тощо. Можна припустити, що особливості, властиві цим расам спричинилися до появи в українській психіці інтровертності – звернення людини до власного внутрішнього світу, особливого ставлення до родини, здатності соціальної симпатії як наслідок уважного відношення до самого себе. Представники середземноморської (медитеранської) раси хоч і чисельно менші від двох попередніх, проте теж відіграли важливу роль у виявленні українського національного типу. Цим людям притаманні невгамовність, запальність, пристрасність, винахідливість і талановитість. Життя для них є певного роду грою, в якій за правилами слід грати різні ролі. Для цієї раси також властива здатність миттєвого мислення та здатність захоплюватись поезією, мистецтвом тощо. Найменше представлена в українській спільноті раса нордійська. Д. Донцов зазначає, що це стосується лише сучасного йому «українства», а в попередніх епохах вплив цього елемента на формування народної психіки набагато більший. Він змальовує нордійців інтелектуальною елітою, здатною вести за собою маси. Роль останньої в суспільстві дуже важлива, проте до неї не може входити більшість, бо ж саме на цю більшість і розрахований її вплив. Вона служить певним маяком для усіх інших, для юрби, до її голосу намагаються прислухатись і за ним слідувати. Представники власне цієї раси творять мистецтво, світогляд і т. д., вони носять у собі «потяг і пристрасть різьбити світ і давати йому свої закони і свою правду» [1, с. 198]. На противагу остійській расі, яка виступає у філософа расою рабів, називає нордійців – панською расою, яких вкупі з медитеранцями наділяє функцією державотворення.

До наступної групи факторів, що наклали свій відбиток на українську психіку О. Кульчицький відносить географічні особливості розташування українського народу. Адже науково доведено, що характер людини хоч і залежить від генетичних задатків, проте реалізується в зв'язку і під впливом життєвих умов, пристосовуючись до них. Автор виділяє три полюси на географічній карті України, які по-різному вплинули на формування української ментальності. По-перше, це краєвид Полісся як ядра смуги яловинної лісової рівнини. Вважає, що ніжність і м'якість цього краєвиду, багатство цієї землі сприяють виробленню в характері людей, що споглядають цей краєвид, естетичних цінностей, відчуття гармонії та



бажання усіма способами прикрасити своє життя. Ці люди мають відкриту душу і завжди готові допомогти ближньому, співчутливі, виявляють повагу і честь до інших, готові опікуватися слабшими, приязні та доброзичливі.

Другою полосою є краєвид правобережної хвилястої плити, лівобережного і причорноморського степу. Вона дає людині можливість відчувати себе неспроможно схопити неохопне, визначити безкрає і одночасно бажання нестримного руху в безкінечність. Як ніде більше особа відчуває себе дуже маленькою і незначною в порівнянні з величиною Природи. Тому для мешканців цієї місцевості характерними є взаємовиключаючі життєві прояви: веселість змінюється сумом, захоплення байдужістю, любов – ненавистю [2, с. 105].

Третім є краєвид українських Карпат. Він не отримав такого широкого аналізу, як два попередніх, оскільки, за твердженням етнопсихолога, тут проживає лише 1 % населення. Споглядання величчя гір, все ж переможених життям, спонукає до змагання, боротьби і перемоги. Поставлена в умови постійної боротьби з природою, людина набуває рис рішучості, мужності, гордості і честолюбства. Карпатський краєвид викликає захоплення, а також зумовлює появу станів радості, гніву і люті, відчуття власної гідності тощо.

Загалом же про вплив природного середовища на формування українського характеру читаємо ще у М. Костомарова й І. Нечуя-Левицького. Вони говорять про тісну прив'язаність українця до природного середовища, що і визначає його естетичне спрямування і вроджену потребу в гармонії. Краса навколишнього світу природи спонукала людину створювати красу і в своєму оточенні. Я. Ярема і В. Липинський сходились на думці, що однастайність краєвиду (степ, рівнина), позбавлена різноманітності, сприяла спрямуванню уваги із зовнішнього світу на внутрішній; безмежний простір полегшував незалежність одиниці від оточення; врожайна земля не вимагала підприємливості і спричинювала захоплення літературою, мистецькою творчістю, що мала в основному романтичне забарвлення.

Д. Чижевський теж пише про природу України як про «важливий момент» в генезі українського національного характеру. Він вважає степ тією основою, яка і зумовлює появу найголовніших психічних рис українця, серед яких вчений виділяє емоційність, естетизм, релігійність та схильність до філософського мислення. Тут в людини природне середовище викликає почуття безмежно-могутнього або безмежно-величного, яке в свою чергу зумовлює певний неспокій за власну безпеку. Стан внутрішнього неспокою мислитель пов'язує з тим, що на території України «степ довгі роки був ніби джерелом вічної загрози кочовників, все нових та нових руйнівничих людських хвиль» [6, с. 21]. Як бачимо, особливості впливу географічного середовища на психіку людини намагалися розкрити багато вчених, які займалися даним питанням. При цьому до географічного середовища зараховували об'єкти географічної науки, такі як рельєф, гідрографічну систему, ґрунти, флору і фауну, тобто ті, які б входили у якесь відношення до людини.

Проте геопсихічний чинник формування українського національного характеру є одним з багатьох. Тому від досліджень, що стосуються української людини в її географічному просторі перейдемо до наступної групи факторів, які залишили свій відбиток на психіці української людини, а саме до історичних чинників.



При розгляді історіософського аспекту, береться український народ в його історичному бутті, вплив історичних подій та історичної дійсності на формування української людини як особистості та на зміни в її світогляді. Саме з історичного досвіду нації випливає становлення національно- політичної свідомості і, як наслідок, ідея призначення народу, його завдання. Історія змальовує народ в його ставленні до державного життя, коли людина характеризується як істота суспільна, – а це і є її невід’ємним атрибутом.

О. Кульчицький, аналізуючи історію українського народу, доходить висновку, що історичні невдачі зумовили появу в нашій ментальності комплексу неповноцінності щодо політичного життя, який проте компенсується високою оцінкою культурних цінностей, серед яких особливу роль займає музика. Він виділяє в українській національній історії два психологічні типи: лицарський тип (або «*vita maxima et heroica*») та хліборобсько-селянський («*vita minima*»). При чому впродовж усієї історії постійно винищувався перший тип, – цьому сприяли постійна боротьба за незалежність і неможливість її втримати, під час якої гинули кращі представники етносу. Другий тип творився з тих людей, які уникали боротьби і будь-яким чином пристосовувались до існуючих умов життя, намагаючись вижити. Тому «козацька нація» стає з часом невойовничою і мало-агресивною. Хоч агресивності в українському характері мабуть не було ніколи, адже, якщо аналізувати історичні події, що мали місце на території України, то не можна не зауважити, що український етнос проводив військові дії виключно з оборонною метою і лише як відповідь на агресію. Ніколи не проводились військові маневри з метою захоплення чужих земель. Українська людина бралася за зброю лише, щоб повернути те, що було від неї незаконним шляхом відібрано.

Дещо відмінне розкриття історіософського аспекту української психіки знаходимо у Д. Чижевського, який пов’язує історичні фактори з географічними, оскільки розглядає природу як тло української історії. Ця думка дуже добре ілюструє той факт, що не можливий вплив на формування характеру лише якогось одного чинника. Бо ж справді історичні події завжди розгортаються в певних географічних умовах, які в кінцевому рахунку зумовлюють і наслідки. В історичному розвитку української нації Д. Чижевський виділяв дві історичні епохи, які, на його думку, найбільше вплинули на формування українського характеру, – це княжа доба і доба бароко. Саме ці епохи, а також «духовно споріднений з бароко романтизм» [6, с. 21] були найбільш насичені історичними подіями, які не могли не залишити в національному характері політичного відгону. Причому особлива роль відводиться епосі бароко, яка, на думку дослідника, певним чином спричинилась до творення естетичного світогляду. Взагалі вплив історії на народний світогляд є безперечним, адже останній є, крім всього іншого, ще й сполученням певних історичних елементів, бо ж розглядати народ поза його історією є просто неможливо. Що ж стосується доби бароко, то вона залишила після себе розквіт пластичного мистецтва та літератури, насичений «декоративністю», коли велике значення приділяється формі, а не змісту. В психічній сфері ця «декоративність» характеризуються насамперед «психічним авантюризмом», під яким слід розуміти ілюзорну напускну пишність, дуже часто не підтверджену внутрішньою духовністю. Також йдеться про вплив таких рис бароко, як стремління до великого та до безмежності, а також відсутність страху перед сполученням протилежностей.

Про залежність психічних особливостей українців говорили і етнопсихологи В. Янів та Я. Ярема. Проте ми не будемо акцентувати увагу на їхньому розгляді даної проблеми, оскільки він обмежується лише констатацією факту без ширшого розвитку. Незважаючи на відмінності у розумінні впливу історії на українську ментальність, всі вчені сходяться на думці, що історичні тенденції наклали відбиток на ті психічні особливості українського народу, які вже існували на той час, коли певні історичні події мали місце. Крім того в народному характері відбулася певна «фільтрація» впливів, тобто те, що не характерне для даного народу просто відкидалося і сприймалося тільки те, що відповідало вже існуючим психічним властивостям. Біологічні (вродженні), геопсихічні та історично зумовлені властивості людини визначають її поведінку і як істоти суспільної. Ці властивості впливають на різні форми суспільного буття. Які, своєю чергою, теж займають важливе місце в формуванні психіки.

Отож, перейдемо до розгляду соціопсихічних чинників, які виявляють людину в її суспільному житті і вплив форм групового співіснування, властивих для української дійсності, на народну свідомість. Всі дослідники, що займалися цим питанням – О. Кульчицький, В. Янів, Б. Цимбалістий, Ю. Липа, В. Липинський, Г. Ващенко та інші – визначали українську націю до ХХ ст. як селянську в своїй більшості. Це означає, що основна частина населення України займалася хліборобською працею і була прив'язаною до землі. Землеробський тип господарства визначив характер розвитку всіх сфер соціального життя. Він зумовлював формування селянської структури української нації малими групами (спільнотами), які не розвивають активних настанов, а навпаки сприяють заглибленню людини у власне «Я», у світ власних почуттів та переживань, куди допускаються лише найближчі люди, яких ми добре знаємо і, які добре знають і розуміють нас. Практично найбільшою територіальною общиною є сільська громада як добровільне товариство людей – хто хотів належав до громади, хто не хотів – виходив з неї. Громада відповідала круговою порукою за кожного зі своїх членів, без її участі не обходилась жодна більш-менш важлива подія на селі: чи то суперечка при поділі сім'ї, чи призначення опіки над господарствами сиріт, чи питання будівництва громадських споруд – школи, церкви, млина тощо. В громаді діяло так зване звичаєве право, – норми спільного співжиття людей в спільноті, що творилися віками і передавалися від покоління до покоління. За дотриманням цих прав слідували усією громадою, а порушників суворо карали.

Таке життя в сільській общині дуже нагадує складну розширену сім'ю, – котра складається з кількох простих сімей, в даному випадку з груп сусідських, товариських і родинних. Саме родина займає особливе місце в суспільному житті українця. Саме за принципом життя в сім'ї він будує свої відносини з іншими людьми і в інших соціальних групах. Це зумовлює в українському характері готовність допомагати ближнім і піклуватися про них, а також інтроверсійну настанову відгородити себе від дійсності. З іншого боку такі психічні особливості зумовлювали також і те, що людина не відчувала себе частинкою великої групи, а отже відбувалося згуртування українців в національну групу і усвідомлення своєї етнічної приналежності. Саме тому українська нація не часто виступала повноправним суб'єктом міжнаціональних групових відносин.

Усвідомлення своєї національної самості відбувається, насамперед, при розумінні народом відмінності своєї групи від інших, схожих до неї. Як окрему

одиноцю націю характеризують мова, традиції, історія, її самобутня культура. Людина завжди живе згідно з культурою, до якої себе відносить і яка, натомість, створює між людьми певні зв'язки, визначаючи суспільний характер людського існування.

Особливості національної культури багато в чому залежать від основних етнічних характеристик та їх трансформацій в часі. Існує також і зворотній зв'язок; ознаки народу набувають змін при зміні культурних особливостей, а на певному історичному етапі становлення нації – остання формується саме під впливом традиційної культури. Культуроморфічні чинники займають важливе місце і у витворенні психічних особливостей народу. Тож перейдемо до розгляду культурного буття української людини, і особливо до вивчення впливу інших культур на українську психіку, оскільки українська національна культура пройшла складний шлях. Вона на протязі всієї історії народу, зберігаючи традиційні для українців цінності, збагачувалась культурами інших народів, запозичуючи в них їхні кращі надбання. Важливе значення для легкого проникнення інших культур в національну культуру українського народу має геополітичне положення України між Європою та Азією. Таке межове положення, за В. Янівим, призводить до виникнення в українській психіці здатності до філософського мислення та бажання самозаглиблення у власний внутрішній світ, бо породжує «межові ситуації» – «ситуації, які мусять призвести до філософської застанови про призначення людини й істоти життя» [8, с. 176].

Для В. Липинського розташування України на границі між Європою та Азією характерне тим, що ця границя зміщувалась то більше на Схід, то більше на Захід, що було зумовлене насамперед відсутністю захищених природою кордонів від сусідніх держав. Як наслідок таких постійних змін, за твердженням вченого, на культуру українського етносу найбільше вплинули дві культури: Візантійська та Римська. Ці ж зміни зумовили і значні культурні різниці між географічними районами України – Лівобережжям та Правобережжям, Галичиною, Буковиною, Закарпаттям та Кримом тощо.

О. Кульчицький стверджував про впливи на українську культуру, що розвивалася на межі Європи, римського католицизму, ренесансу і просвітництва. Від католицизму український народ взяв ідею порядку життя та думки, ренесанс залишив нам ідею відродження особи (персоналізм), просвітництво – знання, що формує людську особистість. Таким чином усі ці впливи спричиняють в українській ментальності посилення інтровертності, перевагу особистого над загальним, послаблення раціонально-логічного мислення при пануванні емоційності.

Особливе місце при формуванні народного характеру та світогляду української людини належить глибинно-психологічному (допсихологічному) аспекту. Він включає в себе і біологічні, і історичні, і соціопсихічні, і культуроморфічні фактори. Адже свідомість як окремої особистості так і народу впитує в себе історичний досвід, знання і методи мислення, вироблені попередньою історією, ідеально освоює дійсність і разом з вічними інстинктивними потягами, мотивами, прагненнями зберігає це в фундаменті психіки – несвідомому, який визначає все свідоме життя людини і навіть долі особистостей та народів. Людина з самого народження потрапляє у світ предметів та ідей, створених попередніми поколіннями,

а спосіб її відношення до дійсності визначається навиками, які людина отримує під час спілкування з іншими людьми. Кожну свою дію особа оцінює в порівнянні з іншими, вона виділяє себе зі світу, і протиставляє себе йому, оскільки оцінює себе та світ засобом історично здобутих знань, тобто знань, що прийшли до неї від інших поколінь, з глибини віків. К. Г. Юнг називає такі знання «колективним несвідомим», де у вигляді одвічних психічних структур (архетипів) зберігається древній досвід людства, що забезпечує апріорну готовність до сприйняття і осмислення світу [7].

Глибинно-психологічний аспект української психіки, в силу своєї специфіки став об'єктом дослідження етнопсихологів. Вони говорили про позитивний вплив колективного несвідомого на українську духовність. Основним архетипом української ментальності в них виступає архетип «доброї землі» – «великої матері», «матері природи». Це пов'язано із важливістю природи для селянської нації, якою виступає нація українська, де людське життя в усьому залежало від природних особливостей оточуючого середовища. Співжиття хліборобського народу з доброю матір'ю – плодючою землею відхиляє етнос від агресивності, замінюючи її ніжністю, теплотою, м'якістю у відносинах з іншими. Називаючи природу матір'ю, українець виходить із ствердження панівної ролі жінки, і зокрема жінки-матері в родинному житті. Таке становище жінки пояснюється типом нашої суспільності і нашої культури, аналізу яких ми вже торкалися раніше. Зважаючи на те, що вихованням дітей в сім'ї займається мати, то і норми поведінки, характер моралі, світоглядні засади є підпорядковані нормам та цінностям – типовими для жінки, для жіночої свідомості – серед яких: доброта, доброзичливість, лагідність, сердечність взаємин інше.

Національна ментальність формувалась віками під впливом різних обставин і чинників, які проявились різною мірою. Тому, розглядаючи психічне життя українського народу із точки зору впливу одного фактору, матимемо справу лише з частковим аспектом цілого. Щоб мати повну картину українських духовних особливостей – слід досліджувати психіку людини і нації у всіх її виявах. Становлення людини як особистості розпочинається з нашарування на її біологічні особливості історичного та культурного досвіду. При чому цей процес відбувається в конкретному географічному просторі і притаманних для неї формах суспільного життя. Ці аспекти отримали максимально повне дослідження у працях українських учених I половини ХХ ст., що дало їм можливість дійти висновків щодо основних рис української ментальної специфіки, що безперечно впливає і на формування культури і на поведінкові стратегії, а також дозволяє проаналізувати історичні подвиги та невдачі українців у політичному та державницькому житті.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. Мюнхен-Монреаль, 1951. – 342 с.
2. Кульчицький О. Геопсихічний аспект у характерилонії української людини / О. Кульчицький // Український персоналізм. – Мюнхен–Париж, 1985. – С. 87–108.
3. Кульчицький О. Світо-відчуття українця / О. Кульчицький // Українська душа. під ред. В. Храмової. – К., 1992. – 125 с. – С. 48–65.

4. Фартушний А. Українська національна ідея як підстава державотворення / А. Фартушний. – Львів: В-во Нац. ун-ту «Львівська політехніка», 2000. – 307 с.
5. Храмова В. До проблеми української ментальності / В. Храмова // Українська душа. – Під ред. В. Храмової. – К., 1992. – 125 с. – С. 3 - 35.
6. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К., 1992. – 230 с.
7. Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме / К.-Г. Юнг. – Львів: Астролябія, 2012. – 588 с.
8. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів. – Мюнхен, 1993. – 217 с.

**Oksana Darmoriz**

## **THE PROBLEM OF NATIONAL MENTALITY IN UKRAINIAN PHILOSOPHY IN THE FIRST HALF OF XX CENTURY**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Street, 1. 79000 Lviv, Ukraine  
e-mail: [filos@franko.lviv.ua](mailto:filos@franko.lviv.ua)

*In the article the Ukrainian philosophy is being researched in the first half of the twentieth century and forming of mentality problem in it. The representatives of Ukrainian philosophy of that time under mentality understand the principles, views, values, ideals and beliefs that reflect the attitude of the Ukrainian people to the world and life. These views are forming by biological, geographical, social, cultural, historical and deep psychological factors. Therefore in the Ukrainian psychology in the opinion of these philosophers arise features such as: introversion, individualism, emotionality and cordocentrism, strong sense of family, religion, estheticism. Key words: Ukrainian philosophy, the mentality, nation, ethnos, national outlook, national character.*

Стаття надійшла до редколегії 10.09.2016

Прийнята до друку 3.10.2016

УДК 316.28:316.4

**Галина Гнатищак**

## **КОМУНІКАТИВНІ СПІЛЬНОТИ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ кін. XX – поч. XXI ст.**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна  
e-mail: kafedra\_kultury@ukr.net

*Досліджено еволюцію поняття «комунікативної спільноти». Висвітлено концептуальні підходи до проблеми комунікативних спільнот. Розглянуто особливості феномену комунікації через Інтернет. Окреслено специфіку мережевих спільнот. Проаналізовано соціальну мобільність комунікативних спільнот.*

*Ключові слова: комунікативна спільнота, комунікація, мережеві спільноти, соціальна мобільність.*

Упродовж XX – на початку XXI століття в житті суспільства відбулося чимало кардинальних змін. Йдеться не стільки про самі зміни, скільки про їх швидкість. На думку А. Тоффлера, Дж. Нісбіта, Д. Белла та ін. у другій половині XX ст. відбувалася зміна спрямованості соціального розвитку від індустріальної до пост-індустріальної цивілізації, що зумовило перехід до інформаційного суспільства. Як наслідок, – в сучасних умовах різко зросла увага до такого феномену, як комунікативні спільноти.

Комунікація стає об'єктом дослідження на різних рівнях і в різних концептах: філософському, культурологічному, психологічному, соціологічному, кібернетичному, політологічному, лінгвістичному. Така ситуація є цілком закономірною і логічною. Глобальна трансформація індустріального суспільства в інформаційно-комунікативне, яка відбувається в сучасному світі, супроводжується виникненням і розвитком якісно нового типу комунікативних структур і процесів, переосмисленням комунікативної природи соціальної реальності, місця і ролі комунікацій у розвитку суспільства.

У книзі «Війна та світ мов і культур» С. Г. Тер-Мінасова зазначає, що усі відкриття в галузі науки і техніки спрямовані на оптимізацію спілкування людей, адже «спілкування править світом, життям людей і визначає наше майбутнє» [20, с. 239]. Мобільні телефони, Інтернет, телебачення допомагають долати час і простір, спілкуючись з іншою людиною, при цьому в комунікативному плані світ стискається до розмірів «глобального села» або «Сполучених Штатів Землі».

У працях багатьох авторитетних дослідників (Н. Луман, М. Кастельс, М. Маклюєн, Ю. Габермас) соціум представлений як світ спілкування, в якому нові інформаційні засоби стають одним із найважливіших інструментів орієнтації людини у світі і взаємодії людей один з одним. При цьому нова комунікативна спільнота накладає на попередні види спілкування свій неповторний відбиток.



На думку М. І. Бойченка, термін «комунікативні спільноти» мав би небагато сенсу в англійській, французькій, іспанській мовах, оскільки спільнота тут звучить як слово практично однокореневе з комунікацією: в англійській – як «community», французькій – як «communauté», іспанській – як «comunidad». Всі ці варіанти перекладу, очевидно, є похідними від латинського «communitas». Тому говорити цими мовами «комунікативна спільнота» означає говорити щось на зразок «комунікативна комунікативність». В українській мові поняття «спільнота» теж генетично пов'язане зі словом «спільне», хоча цілком легко прочитати і семантичні зв'язки із словом «спілкування», майже «комунікація». Тоді як близький аналог слова «комунікація» у німецькій мові зовсім не нагадує слова «спільнота» («Gemeinschaft»): «спілкування» німецькою звучить як «Umgang» або «Verkehr». Звісно, це не є головною причиною специфіки розуміння природи спільнот не як комунікативних, а як швидше субстанційних єдностей у німецькій теоретичній традиції. Отже, як вважає, М. І. Бойченко, саме німецька мова дозволяє найлегше відірвати поняття «спільнота» від базового для розуміння нашого предмету поняття «комунікація» [2].

З іншого боку, практично повний збіг мовних засобів виразу понять «спільнота» і «комунікація» у більшості західноєвропейських мов спричинися до уявлення про те, що спільноти автоматично є комунікативними, а також, що справжня комунікація стосується лише спільнот і, відповідно, комунікативний вплив спільнот не поширюється за їх межі, а переважно стосується членів самих цих спільнот [2].

Сучасні західні дослідники сформулювали ряд цікавих підходів до проблеми комунікативних спільнот. Зокрема, Джон Сіллінс говорить про те, як комунікативні спільноти і організації повинні структурувати своє комунікативне середовище, щоб допомогти людям взаємодіяти. Коли мета комунікації – досягнути порозуміння, треба мати на увазі, що така комунікація повинна вирізнятися зрозумілістю, істинністю, щирістю і моральною легітимністю, заснованою на соціальних відносинах. Проте не всі члени комунікативної спільноти бажають «узгоджувати свої плани, зважаючи на загальноприйняті уявлення ситуації». Якщо мета комунікації – бути більш переконливим або риторично витонченим, можна застосовувати інші критерії [16, с. 161].

У своїй теорії комунікативної спільноти Дж. Сіллінс говорить про чотири комунікативні процеси. Першим комунікативним процесом він вважає «інтеграцію». Вона співвідносить дискурси і мовців і в такий спосіб забезпечує єдність, інтегрованість і логічність, на відміну від фрагментарності та роз'єднаності. А невдачі у процесі побудови зв'язків у комунікативній спільноті можна пояснити деструктивними стратегіями, для яких характерні недовговічність відносин, конфронтація і регрес. Прикладами інтеграції автор називає узагальнення, апеляцію до минулого, порівняння, ідентифікацію, суб'єкт-об'єктні відносини тощо [16, с. 163].

Другим комунікативним процесом, на його думку, є «розвиток» або «прогресія». Він уможливорює розвиток комунікації послідовно від відомого і усталеного до нового і забезпечує сенс, пов'язаний з метою руху. Це, зокрема, поширення нових ідей, значення яких змінюється в процесі розуміння, вирішення конфліктів, з'ясування суперечностей тощо [16, с. 167].

Третім комунікативним процесом є «вираження думки», що дає людям право говорити і надавати дискурсу сенсу; він перешкоджає удаваній згоді. Комунікація набуває певного зв'язку завдяки правдивій репрезентації численних думок, які генеровані спільнотою людей, не зважаючи на те, що їх усіх об'єднує спільна мета. Коли дискурс стає одностайним, комунікативна спільнота втрачає певну пов'язаність, оскільки значення різноманітні і двозначні. Прикладом цього комунікативного процесу є конструктивна критика, виклик, конфлікт, схвалення, аргументація [16, с. 169].

Четвертим комунікативним процесом, як стверджує Дж. Сіллінс, є «контекстуалізація». Вона сповіщає про те, де зміни в контексті можуть змінити значення того, про що йдеться. Цей процес гарантує, що комунікація відповідає контексту. До прикладів контекстуалізації автор зараховує етикет, стратегічну дезінформацію, метафору, порушення статус-кво, гумор, ухиляння, емоційність тощо [16, с. 171].

На думку Дж. Сіллінса, ці чотири процеси потребують регулювання, оскільки порушення їх балансу загрожує руйнівними наслідками для комунікативної спільноти.

Губерт Кноблаух розробив концепцію соціального конструктивізму, сформулювавши теорію «комунікативного конструювання» [28, с. 144]. Він вважає, що комунікативні спільноти можна розглядати як матеріальні вияви інституційних порядків. Подібно до соціальних інститутів, вони ґрунтуються на встановленні основних легітимізацій, які тісно пов'язані із внутрішніми прагматичними вимогами [23, с. 302].

Актуальним є осмислення з позицій сучасності теорій комунікативної дії Юргена Габермаса та комунікативної спільноти Карла-Отто Апеля, оскільки саме вони глибоко розкривають сутність комунікативності, комунікативної спільноти, комунікативного простору, комунікативного середовища, комунікативної дії, комунікативного процесу тощо. На думку творців комунікативної філософії, комунікація є універсальною реальністю соціального існування та вираженням здатності людини до співіснування, котре є незаперечною умовою життя.

У центрі філософських розмислів Юргена Габермаса – поняття комунікативного розуму. Першим кроком до розвитку цього поняття була його праця «Пізнання та інтерес» («Erkenntnis und Interesse», 1968). У цій розвідці Ю. Габермас шукає модель критичного діалогу, за допомогою якої намагається критично осмислити положення трансцендентальної філософії, пов'язавши останню з інструментарієм соціальних наук. «Свідомість», котра виступала в традиційній європейській онтології як верховний суддя, тепер позбавляється своїх прерогатив, і її місце займає універсальна комунікативна спільнота. При цьому сама комунікація не розглядається як вища та остання інстанція, оскільки її результати залежать від суспільних умов і на них може позначитися вплив відносин панування і підпорядкування.

У працях Ю. Габермаса 60-х рр. головними поняттями були інструментальний, стратегічний та комунікативний типи дії. Філософ дійшов висновку, що інструментальна дія відповідає такому підходу до людської дії, коли предметні, інструментальні та прагматичні критерії висуваються на перший план, а соціальний контекст і координати немовби виносяться за дужки. У комунікативній

дії філософ акцентує націленість «акторів», дійових осіб на взаєморозуміння, пошуки консенсусу, подолання розбіжностей.

Зауважимо, що комунікація, за Ю. Габермасом, не залежить від спільнот, вона їх творить. Творення спільнот, вважає філософ, відбувається з позицій індивідів, незалежних від будь-яких спільнот, індивідів, які нібито звільняються від впливу спільнот [2].

Карл-Отто Апель у праці «Трансформація філософії» («Transformation der Philosophie», 1973) визнає комунікативну дію як «інститут мислення» та «інститут взаємодії». Від усієї решти соціальних інститутів комунікація відрізняється не лише тим, що є первісною для людини, а тим, що є обов'язковою для вивільнення суб'єктивності. Кожний комунікативний акт людини, наголошує К.-О. Апель, а пріогі, ще до реального здійснення має своєю передумовою власне комунікативність [25, с. 205]. Комунікація неможлива без людської спільноти. Лише в межах спільноти, в межах мовленнєво-комунікативної взаємодії можна досягнути порозуміння, згоди і виробити морально-практичні норми.

К.-О. Апель вважав, що немає соціуму без розуму, і немає розуму без соціуму; соціальність і раціональність неможливі без мови, мовленнєвий вираз не може існувати поза комунікативною спільнотою. Мова у філософії К.-О. Апеля – це одночасно і реально-історичний комунікативний взаємозв'язок, з якого не можуть вийти його учасники, та ідеальний взаємозв'язок розуміння.

Надзвичайно важливим для трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля є утвердження принципу універсалізації, який визнає регулятором «ідею необмеженої ідеальної комунікативної спільноти» [25] як трансцендентальної реальності.

К.-О. Апель, розглядаючи суспільство як комунікативну спільноту, постулює два образи цієї спільноти – реальну та ідеальну комунікативні спільноти. Реальна комунікативна спільнота – це спільнота обмеженої кількості суб'єктів, що віднаходять аргументацію для досягнення консенсусу щодо інтерпретації знаків (або прояснення смислів). Натомість ідеальна комунікативна спільнота – ідеальний тип такої спільноти, де адекватно розуміють сенс будь-якого аргументу і можуть визначити його правильність. Ідеальна комунікативна спільнота – мета, ідея якої вже існує в реальній комунікативній спільноті, учасники якої реалізують мовні та смислові структури трансцендентального розумового світу.

Ідеальна комунікативна спільнота, що виступає як конститутивний та регулятивний принцип щодо реальної, передбачає участь усіх потенційних суб'єктів аргументації; тут виключається домовленість кількох суб'єктів дискурсу, що нехтує можливі аргументи інших, потенційних суб'єктів дискурсу; ця спільнота є принципово відкритою, а тому претендує на універсальність. Оскільки вона є граничною умовою можливості та значущості пізнання, мовлення та мислення, вона має трансцендентальний характер [25].

Принципи ідеальної комунікативної спільноти, – зазначає у статті Н. К. Петрук [12, с. 102], – реалізуються в межах реальної комунікативної спільноти людства, особливо коли йдеться про можливості життя людини в суспільстві, про реальність людських контактів і взаємодій, про збереження норм спільнот, прав та гідності людини. Ідеальну комунікативну спільноту можна мислити водночас як теоретичний зразок і передумову для реальних життєвих утворень,

у тому числі і для різних міжособистісних спільнот і об'єднань, засадничими принципами яких є взаєморозуміння, згода, спільне обговорення норм та цінностей. Отже, як бачимо, комунікація визначає зміст основних форм організації суспільного життя.

К.-О. Апель наголошує на тому, що мова є тим метайнститутом, за допомогою якого всі інші інститути можна обґрунтувати або реформувати. Інституційна структура постає не як даність, що має цінність сама по собі, а набуває сенсу в процесі її критичного обговорення «аргументуючою необмеженою ідеальною комунікативною спільнотою» [25], до якої входять всі люди як її можливі учасники.

Звичайно, необмежена комунікативна спільнота, в якій всі особистості рівні, є ідеальною, до створення якої особистості можуть прагнути. В реальних обставинах кожна людина має свою соціальну позицію, свій статус. Інституційний устрій передбачає відношення влади і підпорядкування, коли один суб'єкт комунікації має перевагу над іншим. Виникають проблеми комунікативного маніпулювання, прозорості суб'єктів один для одного, прозорості для самого себе, конформізму. Крім того, процес комунікації також передбачає різні суб'єктні позиції мовця, слухача, спостерігача, котрі, своєю чергою, можуть мати різні ступені компетентності щодо конкретного обговорюваного питання.

Науково-технічний прогрес, яким позначене ХХ ст., зумовив суттєве розширення можливостей комунікації. На думку Н. Лумана, необхідна для комунікації енергія тепер може продукуватися абсолютно незалежно від оперативного здійснення комунікації (наприклад, в інших місцях) і надаватися споживачу за його запитом. Суспільство як система комунікації стає все більш залежним від технологічно зумовлених структурних зв'язків [7, с. 135]. Поширення технічних винаходів (фотографія, кіно, радіо, телебачення, і, звичайно ж, Інтернет) призводить до того, що комунікативним простором стає весь світ. Місце феноменології буття посідає феноменологія комунікації. Світ бачать таким, яким його подає образна комунікація – не надто контрастним, досконалим, різнобарвним чи вишуканим [7, с. 140].

Інтернет є глобальним комунікативним каналом, який забезпечує передачу мультимедійних повідомлень по всьому світу, він є і загальнодоступним сховищем інформації, а також допоміжним засобом соціалізації і самореалізації особистості та комунікативних спільнот [18, с. 208]. Узагальнене визначення терміну Інтернет, запропоноване А. В. Соколовим з урахуванням функціональних характеристик мережі, звучить так: «Інтернет – глобальна соціально-комунікативна комп'ютерна мережа, призначена для задоволення особистісних і групових комунікативних потреб за рахунок використання телекомунікаційних технологій» [18, с. 209].

На думку Є. І. Горошко, у міру зростання мережі Інтернет і її поступового перетворення на засіб глобальної комунікації, на одне з перших місць за значущістю стала виходити консолідуюча (інтегруюча) функція, що сприяє інтенсивній соціалізації людей і виникненню нових соціальних груп (віртуальних спільнот), що функціонують за особливими правилами («етикет», «сетикет», «Chatiquette») [3, с. 52].

На сьогодні найбільш потужним засобом соціалізації людини в Мережі є технології веб 2.0 (WWWeb), які ще називають соціальними сервісами

(socialsoftware), завдяки яким кожен користувач, по-перше, має змогу стати творцем контенту, а не пасивним споживачем інформації в Інтернеті, по-друге, отримує практично безкоштовний доступ до будь-яких презентаційних і комунікативних веб-інструментів, що допомагають не лише зв'язатися з необмеженою кількістю користувачів, а й створювати будь-яку віртуальну спільноту, а також розміщувати або створювати в Інтернеті будь-які необхідні матеріали. У зв'язку з цим говорять про виникнення поняття «гіперавторства» на основі гіпертекстуальності [8, с. 34], оскільки гіпертекст у поєднанні з технологіями веб 2.0 стимулює перехід від пасивної ролі глядача або слухача до активного творця контенту («wreader» = writer + reader, «Prosument» = Produzent + Konsument, в українській мові пропонується варіант «читавтор») [11, с. 118].

Зміни, що відбуваються в сучасному соціальному просторі, не можуть не вплинути на зміст і спрямованість комунікативних процесів. У зв'язку з цим з'явилося таке поняття як «медіатизація повсякденності» [10, с. 34]. Поява нових форм комунікації (електронна пошта, чати, соціальні мережі, блоги, СМС тощо) призводить до того, що від «живої» комунікації «face-to-face» ми все частіше переходимо до комунікації «screen-to-screen».

Ф. І. Шарков [21] називає нову інформаційно-комунікативну еру «Четвертою хвилиною» за аналогією з «Третьою хвилиною» Е. Тоффлера. «Четверта хвиля» зумовлена поверненням людства до інтерактивних комунікацій на глобальному рівні за допомогою Інтернету, надзвичайною інтенсифікацією електронних комунікацій, віртуалізацією соціального простору Інтернету і виникненням віртуальної спільноти, яка формується у Мережі не просто з метою обміну інформацією, а для спілкування, «проживання» в новому типі електронно-віртуальної спільноти.

На думку М. Маклюєна, глобалізація інформаційних процесів призвела до того, що під впливом засобів масової інформації світ стає «глобальним селом» або «глобальним театром», де кожному вготована своя роль, визначена аудіо-візуальною культурою, яка за своєю природою має мозаїчний характер. Проте концепцію «глобального села» критикують американські комунікативісти Дж. Гербнер і Б. Брус-Бріггз за швидкоплинність і фрагментарність спілкування, нестійкість соціальних зв'язків, що характеризують сферу міжособистісних комунікацій. Натомість вони говорять про «глобальний метраполіс», що є образом соціальної дійсності, породженою «мозаїчною культурою» [15, с. 75].

На думку В. А. і С. В. Михайлових, ключовими характеристиками електронної комунікації є віртуальність, інтерактивність, гіпертекстуальність, глобальність, креативність, анонімність і мозаїчність. Усі фіксатори інформації, винайдені людиною, розширювали коло учасників, швидкість обміну інформацією, обсяг інформації тощо. Натомість завдяки Інтернету відбувається «розмивання» державних та національних меж і формування «мегасупільства» [8, с. 52]. Перетворення Інтернету на простір глобальних комунікацій носіїв різноманітних культур призводить до так званої «глокалізації» [3, с. 12].

З перетворенням засобів масової інформації на засоби масової комунікації помітно змінюється характер соціального спілкування. Переважаючою формою спілкування стає діалог або полілог, а не монолог; замість одностороннього спрямованого інформаційного потоку (від комунікатора – до комуніканта) утверджується комунікативна взаємодія («комп'юнікація») [8, с. 51].



Актуальність дослідження ролі Інтернету та мережевих спільнот зумовлена інтенсифікацією перетворень, які відбуваються в сучасному українському соціумі. Формування інформаційного суспільства ґрунтується на розвитку індустрії інформаційних і телекомунікаційних послуг, створенні середовища, орієнтованого на масового користувача. Характер, масштаби та глибина сучасних змін такі, що потребують принципово нових підходів і рішень.

Дослідження стрімкого розвитку інформаційно-комунікативних технологій вимагає від науковців нових теоретичних трактувань, методології, яка уможливила б адекватне відстеження змін у середовищі українських інтернет-спільнот. Світова теорія та практика вивчення цієї тематики активно розвивається (А. Тоффлер, Й. Масуда, Д. Іванов, М. Кастельс, Х. Рейнгольд, Ф. Уебстер, Т. Еріксен, П. Віріліо та ін.). Проте, якщо в світі вже замислюються над наслідками, визначають тенденції та прогнозують перспективи, то в Україні переважно дискутують стосовно інтернет-спільнот як особливих соціально-комунікативних утворень (Л. Скокова, В. Щербина, Н. Костенко, О. Голобуцький, А. Арсеєнко, С. Коноплицький та ін.) [1, с. 48].

Аналіз літератури, присвяченої вивченню інтернет-спільнот, – праць з філософії, культурології, соціології техніки, масових комунікацій, журналістики та інших галузей – засвідчують мозаїчність інтересу до проблем диференціації інтернет-спільнот.

В інформаційну епоху для опису сучасних західних суспільств використовують нове поняття – «мережева спільнота» або «мережеве суспільство» [23, с. 299]. Мануель Кастельс стверджує: «Мережі утворюють нову соціальну морфологію наших суспільств» [26, с. 121]. Ця нова соціальна морфологія характеризується поширенням мережевих зв'язків на мікро- (між невеликими комунікативними спільнотами) і макроструктурних рівнях (міжнародні мережі).

Мережева спільнота – це специфічна форма соціальної структури, що експериментально встановлюється емпіричними дослідженнями як атрибут інформаційної епохи [5, с. 167]. Утворені в Мережі масові комунікативні спільноти спочатку були продовженням традиційних соціальних спільнот (користувачі інформаційно-аналітичних, фінансових, комерційних, наукових структур). Потім стали виникати нетрадиційні спільноти, які називають «кіберсоціумами», «віртуальними», або «онлайн-спільнотами». Використовують також поняття «кібергромада». Природно, що вони стали предметом досліджень насамперед у країнах, де вплив нових комунікативних спільнот найвідчутніший: США, Великобританії, державах Західної Європи [24, с. 35].

Проте досі багато хто сумнівається, чи є ці комунікативні спільноти певною реальністю. Ще у 1999 р. на сторінках віртуального соціологічного видання «The Hypermedia Research Centre», що підтримує Вестмінстерський університет у Лондоні, вчені стверджували, що на тлі тогочасних політичних та економічних потрясінь вивчення ефемерних, без окреслених кордонів комунікативних спільнот є справою другорядною та з практичного погляду нерезультативною.

Умовами виникнення кіберспільнот є можливості, які надає той або інший кібернетичний ресурс (вузол, портал тощо).

По-перше, це можливість певної форми ідентифікації індивіда або групи, до того ж її ступінь може варіюватися від псевдоніма до повних даних з адресою та місцем роботи.



По-друге, це наявність певного механізму контролю: від морально-психологічного до економічного, юридичного і політичного.

По-третє, це наявність тієї або іншої форми історії – чинника ідентифікації індивіда на надіндивідуальному рівні.

По-четверте, можливість впливу членів кіберспільноти на формування правил комунікації. Проте із ускладненням комунікації та збільшенням кількості її агентів така можливість буде дедалі меншою.

По-п'яте, єдність цілей і взаємна довіра. Учасники кіберспільнот на ранньому етапі розвитку утворюють своєрідну «секту обраних», що рухається в Майбутнє, на тлі якого всі індивідуальні відмінності видаються несуттєвими [1, с. 49].

Для позначення якісного характеру простору формування нових комунікативних спільнот використовують термін «темпоральний кіберкомунікативний континуум» [Там само]. «Темпоральність» передбачає тимчасову характеристику як суттєву складову співіснування індивідів, включених у континуум: немає індивіда «взагалі» (котрий має явні безвідносні якості), він існує тут і зараз як ініціатор конкретної взаємодії. У темпоральному комунікативному кіберконтинуумі прояв індивіда не лише фіксується, а й є значущим для організації структур спілкування в межах соціального цілого.

Останніми роками увагу дослідників привернули процеси виникнення кіберспільнот, їхні географічні та хронологічні виміри (кіберпростір і кіберчас). Постало питання про методи вивчення нового комунікативного середовища, формування й функціонування в ньому нових теоретичних конструктів, проблеми ідентифікації й самоідентифікації суб'єкта взаємодії, міфологізації, етичних парадигм та правил, які виробляються в процесі їх існування.

Російський дослідник О. Ю. Сирота виділяє такі особливості комунікації в соціальних мережах [17, с. 115-118]:

- 1) анонімність;
- 2) своєрідність процесів міжособистісного сприйняття за умов відсутності невербальної інформації;
- 3) добровільність і бажаність контактування; користувач добровільно налагоджує контакти або перериває їх у будь-який момент;
- 4) обмеженість емоційної складової комунікації і водночас стійке прагнення до емоційного наповнення тексту, що виражається у створення спеціальних значків для позначення емоцій;
- 5) прагнення до нетипової, ненормативної поведінки; найчастіше користувачі презентують себе з іншого боку, ніж в умовах реальної соціальної норми, програють «ролі», не реалізовані поза мережею.

Можна пояснити це необхідністю певної самоідентифікації в процесі репрезентації себе іншим на сторінках соціальних мереж. Проте, важливою є реальна повсякденна ідентичність як основа, на якій формуються нові віртуальні ідентичності та відбувається зміщення ціннісних орієнтирів особистості, їх коригування під впливом умов існування в мережі.

Сьогодні популярною є біхевіографічна типологія користувачів соціальних мереж, розроблена американським соціологом Брайаном Солісом. Соліс називає соціальні мережі ЕГО-системами (користувач у центрі свого віртуального світу) та виділяє 19 типів користувачів [29]: 1) альтруїстичні доброзичливці, 2) вирі-

шувачі проблем, 3) коментатори, 4) дослідники, 5) співрозмовники, 6) куратори, 7) конектори, 8) виробники, 9) мовники, 10) маркетологи, 11) світські леви/левиці, 12) самопромоутери, 13) его-кастери, 14) спостерігачі, 15) кар'єристи, 16) гіперінформатори, 17) спемери, 18) лічери—«п'явки», 19) скажники.

Віртуальні мережеві спільноти можна також типологізувати за іншими критеріями. За ступенем інтерактивності комунікацій виокремлюють більш інтерактивні середовища спілкування (наприклад, чати) та менш інтерактивні (наприклад, e-mail). У першому випадку спілкування відбувається в реальному часі, у другому – часовий проміжок між двома повідомленнями може бути як завгодно великим. За кількістю учасників, залучених до комунікативного процесу, виокремлюють діалогову комунікацію (електронна пошта, ICQ), полілогову комунікацію (конференції, чати) й односпрямовану комунікацію (оголошення, реклама, відгуки тощо).

Соціокультурні особливості української інтернет-спільноти, як і всього суспільства, зумовлені низьким рівнем комп'ютеризації та інформатизації. Невисокі темпи розвитку та впровадження інформаційних технологій у різні сфери суспільного життя, диспропорції в економічному житті спільнот, вертикальна поляризація «велике місто–місто–село» призводять до незначного обсягу регулярної інтернет-спільноти, а також відтворення в її структурі чітких вертикальних диференціацій за віком, статтю, матеріальним становищем, рівнем освіти, що свідчить про її незрілість.

Основну частину інтернет-практик української аудиторії становить пошук інформації, пов'язаний переважно з освітніми цілями, підвищенням кваліфікації, ознайомленням із поточною інформацією та новинами, комунікація (електронна пошта, соціальні мережі, ICQ, пошукові системи, форуми тощо), розваги (ігри, музика, фільми).

Український дослідник С. Шкребець на прикладі інтернет-форуму «Української правди» назвав низку можливих мотивацій участі індивіда в мережевій спільноті: потреба в спілкуванні та прагнення уникнути самотності, бажання дізнаватися новини з коментарями від однодумців, можливість анонімно висловити те, що складно висловити в реальному спілкуванні [22, с. 228].

Серед проблемних аспектів ідентичності в контексті інтернет-комунікацій російський соціолог В. Римський називає відсутність невербальної складової взаємодії, спотворення сенсу повідомлень, маніпулювання свідомістю аудиторії, інтернет-залежність – поглинання життєвого часу соціальною мережею (читання, обмін повідомленнями, перегляд та розміщення фото) [6, с. 154].

Соціальна незрілість вітчизняної інтернет-спільноти зумовлена нерозвиненістю контенту українського сегменту Інтернету. З огляду на недостатність культурного та технічного капіталу певних груп користувачів їхня увага переважно зосереджується на розважальних і комунікативних можливостях мережі, а не на інструментальних.

Актуальність подальшого вивчення віртуальних мережевих спільнот зумовлена тим, що їхня чисельність в Україні й інших державах постійно зростає. Велике значення для вивчення віртуальних мережевих спільнот має питання, як процеси, що відбуваються в них, можуть впливати на соціальну реальність, а, отже, якими є соціальні наслідки їхнього поширення.

В Україні більше 15 млн інтернет-користувачів, з яких близько 9-10 млн користуються мережею Інтернет щоденно. Понад 80 % активних вітчизняних користувачів Інтернет (близько 10 млн чол.) регулярно перебувають у соціальних мережах [4, с. 57].

Згідно з дослідженнями InMind, 9,2 млн українців використовують Інтернет практично щодня. В основному користувачі заходять у мережу, використовуючи стаціонарний домашній комп'ютер (75 %). домашній ноутбук використовують 19 %, 15 % – виходять в Інтернет з робочого стаціонарного комп'ютера, 11 % – за допомогою мобільного телефона або смартфона. Крім того, 4 % використовують комп'ютер для підключення до Інтернету в гостях, 3 % користується Мережею за допомогою комп'ютерів в інтернет-кафе, клубах, 3 % заходить через робочий ноутбук, 1 % – через комп'ютер за місцем навчання [4, с. 58].

Найчастіше в Інтернет заходять чоловіки (54 %). Більш активні користувачі – українці у віці від 15 до 30 років (58 %). Рідше користуються Інтернетом люди, старші 46 років (13 %). Найбільше інтернет-користувачів на сході і в центрі України (по 33 %), на заході – 18 % користувачів, на півдні – 16 %. Більшість активних користувачів Мережі у великих містах з населенням вище 100 тис. чол. (58 %), найменше – у селах (17 %) [4, с. 58].

За дослідженнями компанії **Gemius Audience**, яка спеціалізується на вимірюванні східноєвропейського сегменту Інтернет [30], аудиторія Інтернету України в лютому 2011 року становила близько 12,1 млн чол. Зростання в порівнянні з лютим 2010 року склало 29,5 %, тобто приблизно 3,6 млн користувачів.

Активність середньостатистичного інтернет-користувача по всій Україні в цілому продовжує зростати. За даними дослідження, середній час перебування користувача в Інтернеті упродовж місяця за рік зріс із 7 год. 59 хв. (лютий 2010 р.) до 11 год. 26 хв. (лютий 2011 р.). Це можна пояснити збільшенням кількості сайтів, які беруть участь у дослідженні, а також зростанням активності користувачів Інтернету.

У структурі онлайн комунікативних спільнот України простежувалися певні зміни. Активнішими стали ті спільноти, які в попередні місяці були дещо пасивними. Зростає активність жінок у користуванні Інтернетом.

Згідно з опублікованим у травні 2011 р. дослідженням медіа-агентства UniversalMcCann, за популярністю віртуальних спільнот серед Інтернет-користувачів Україна зайняла п'яте місце в світі, поступаючись лише Філіппінам, Чилі, Еквадору та ПАР (у країнах ЄС рівень залучення користувачів у соцмережі нижчий – 35–55 %). За оцінками фахівців, у майбутньому кількість українців, які спілкуються у соцмережах, буде збільшуватися [4, с. 58].

Більшість українців використовують соціальні мережі, щоб спілкуватися з друзями. Четверта частина за їх допомогою встановлює ділові контакти, і майже кожен восьмий – любовні. Це засвідчують результати опитування, проведеного Міжнародним кадровим порталом hh.ua.

Зазначимо, що на першому місці за популярністю серед українських користувачів перебуває соціальна мережа Vkontakte.ru – 85,5 %. На другій позиції перебуває Facebook.com – 63,8 %. На третій – Odnoklassniki.ru (52,9 %). Далі – Livejournal.com (16,9 %), LinkedIn.com (16,5 %) та Twitter.com (16,3 %). При цьому 75,5 % заходять на свої сторінки з дому, 15,5 % – на роботі [4, с. 59].

Проведені в Україні дослідження свідчать про те, що найбільш привабливими ресурсами для поширення особистої, мистецької та суспільно-політичної інформації через Інтернет сьогодні є соціальні мережі.

Порівняно з економічно розвиненими країнами, для українців характерні доволі специфічні особливості користування Інтернетом. По-перше, доступ до Мережі відкритий лише для тих членів комунікативних спільнот, котрі відповідають низці критеріїв (наявність достатніх матеріальних засобів, проживання у великому місті тощо). По-друге, наявність у відповідному регіоні провайдерів доступу до Мережі. І, по-третє, доволі високий рівень вартості послуг користування Інтернетом [19, с. 33].

Одним з найбільш парадоксальних наслідків такого стану розвитку Інтернету в Україні є чітко виражена тенденція вищих темпів формування віртуальних спільнот, порівняно з розвиненими країнами, де Інтернет є загальнодоступним. Простежується різке збільшення домашніх веб-сторінок членів мережевих спільнот. Це можна пояснити тим, що користування Інтернетом підвищує соціальний статус індивіда в українському суспільстві, а вказування своєї інтернет-адреси стає одним із обов'язкових елементів іміджу сучасної людини.

Електронна пошта, без сумніву, відіграє важливу роль для комунікативних спільнот. Проте досі мало емпіричних досліджень, у яких би аналізувався соціальний вплив електронної пошти на спілкування в комунікативних спільнотах.

У дослідженні внутрішнього дискурсу електронної пошти К.-Х. Погнер та А.-М. Содерберг [13, с. 353] **зосереджували увагу на тому, як різні члени комунікативних спільнот використовують електронну пошту.** Вони досліджували, які соціальні відносини між членами комунікативної спільноти конструюють електронні листи; яку соціальну ідентичність формують; як електронна комунікація відображає внутрішній світ комунікативної спільноти.

К.-Х. Погнер та А.-М. Содерберг припускають, що є взаємозв'язок між комунікацією і формою електронного повідомлення. Вони вважають, що, з одного боку, технологія комунікації сприяє певним формам дискурсу, а з іншого – обмежує потенційні дії членів комунікативної спільноти. Тобто, люди як агенти комунікації, з одного боку, отримують змогу спілкуватися за допомогою технічних структур, а з іншого обмежені цими технічними структурами [13, с. 357].

Внутрішня електронна комунікація допомагає членам комунікативних спільнот побудувати соціальні відносини та сформувані ідентичність. У такий спосіб виникає віртуальна спільнота і відчуття приналежності. Проте формування ідентичностей у комунікативних спільнотах завжди відносне: воно має відбуватися у взаємодії з «іншими», тими, кого ізолюють або виключають. У віртуальній спільноті «інших» немає [7, с. 358].

Прикладом комунікативної спільноти можна вважати факультет будь-якого вузу України. Така комунікативна спільнота користується певними спільними засобами комунікації. Це внутрішня мережа, на яку можуть впливати віруси, сервер електронної пошти, котрий полегшує внутрішню і зовнішню комунікацію, домашня сторінка факультету в Інтернеті тощо. До слова, електронна пошта будь-якого факультету переважно інформативна та фактична. Соціальні відносини факультетів як комунікативних спільнот формуються за допомогою електронної пошти, зазвичай, шляхом розділення департаменту на групу «від-

правників», котрі беруть на себе ініціативу і приймають рішення, та іншу групу – «отримувачів», які повинні підпорядковуватися і втілювати прийняті рішення.

Інтернет сьогодні став незамінним джерелом новин та знань, консультантом, засобом комунікації, самовираження, пошуку однодумців, зняття емоційної напруги тощо. Відкритість та поширеність всесвітнього павутиння зробили її важливим інструментом формування думок та поглядів людей. Сьогодні важко уявити будь-яку політичну, суспільну чи комерційну акцію без Інтернету.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Афанасьєв Д. Роль інтернет-мережових спільнот у становленні інформаційного суспільства в Україні / Д. Афанасьєв. – Віче. 2010 – № 2. – С. 47–54.
2. Бойченко М. І. Множинність стійких комунікативних спільнот у сучасних соціальних практиках [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: [http://www.rusnauka.com/5\\_SWMN\\_2012/Philosophia/2\\_101354.doc.htm](http://www.rusnauka.com/5_SWMN_2012/Philosophia/2_101354.doc.htm).
3. Горошко Е. И. Современные интернет-коммуникации: структура и основные характеристики / Е. И. Горошко // Интернет коммуникация как новая речевая формация. – М.: Изд-во Наука, Изд-во Флинта, 2012. – С. 9–52.
4. Данчук М. Д. Динаміка поширення інформації через Інтернет / М. Д. Данчук // Вісник Харківського національного університету ім. В. Каразіна. Серія «Соціальна комунікації». – Вип. 3. – Харків, 2011. – С. 57–64.
5. Коноплицкий С. Сетевые сообщества как объект социологического анализа / С. Коноплицкий // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2004. – № 3. – С. 167.
6. Лобовікова О. О., Мельніков А. С. Соціальні мережі як феномен інформаційного суспільства / О. О. Лобовікова // Вісник Львівського університету. Серія соціологічна. – 2011. – Вип. 5. – С. 154 – 160.
7. Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман. – Пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров. – М.: Изд-во «Логос». 2005. – 340 с.
8. Михайлов В. А. Особенности развития информационно-коммуникативной среды современного общества / В. А. Михайлов // Сборник научных трудов «Актуальные проблемы теории коммуникации». – СПб, Изд-во СПбГПУ, 2004. – 34 – 52.
9. Назарчук А. В. – Теория коммуникации в современной философии / А. В. Назарчук – М.: Прогресс-традиция, 2009. – 481 с.
10. Ним Е. Г. Жизненный мир массмедиа: онтологические трансформации / Е. Г. Ним // Вестник Челябинского государственного университета. – 2010. – № 16. – С. 34–40.
11. Палкова А. В. «Multimediu» Інтернет в контексте розвитку средств массовой информации и коммуникации / А. В. Палкова // Вестник ТвГУ. – № 10. – Серия «Филология». – Вып. 2. – Тверь: ТвГУ, 2012. – С. 110–118.
12. Петрук Н. К. Організація як суспільний феномен: засади соціально-філософського аналізу / Н. К. Петрук // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 43. – К.: Укр. центр духовної культури, 2004. – С. 102–114.
13. Погнер К.-Х., Содерберг А.-М. Отчет об электронной почте всего отдела: пример исследования / К.-Х. Погнер, А.-М. Содерберг // Мюллер А. П., Кизер А.



- Организационная коммуникация / Пер. С англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2005. – 353 с.
14. Різун В. В. Начерки до методології досліджень соціальних комунікацій / В. В. Різун. – [Електронний ресурс] // [Наукова сторінка професора Володимира Різуна] / Інститут журналістики: [сайт] / – Електронні дані. – Київ, 2011. – Режим доступу до ресурсу: <http://journlib.univ.kiev.ua/Nacherkydometodologiyi.pdf>
  15. Савруцкая Е. П. Феномен коммуникации в современном мире / Е. П. Савруцкая // Сборник научных трудов «Актуальные проблемы теории коммуникации». – СПб: Изд-во СПбГПУ, 2004. – С. 75–85.
  16. Силлинс Дж. А. А. Связность как регуляция четырех коммуникативных процессов: интеграции, развития, выражения мнений и контекстуализации / Дж. А. А. Силлинс // Мюллер А. П., Кизер А. Организационная коммуникация/ Пер. С англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2005. – С. 160–177.
  17. Сирота О. Ю. Личностные особенности постоянных посетителей сайта [www.vkontakte.ru](http://www.vkontakte.ru) / О. Ю. Сирота // Вестник КемГУ. – 2010. – № 3 (43). – С. 115–118.
  18. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации; учеб. пособие [Текст] / А. В. Соколов. – СПб: Михайлов, 2002. – 208 с.
  19. Сусська О. Право людини на інформацію як базова ознака комунікативних стосунків в інформаційному суспільстві / О. Сусська / Науково-практична збірка «Комунікація». – 2012. – № 2 – С. 33–40.
  20. Тер-Минасова С. Г. Война и мир языков и культур [Текст] / С. Г. Тер-Минасова. – М.: АСТ, Астрель, Хранитель, 2007. – 239 с.
  21. Шарков Ф. И. Интерактивные электронные коммуникации (возникновение «Четвертой волны»): учеб. пособие / Ф. И. Шарков. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2010. – 260 с.
  22. Шкребець С. М. Інтернет-форум «Української правди» як віртуальна мережева спільнота / С. М. Шкребець // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – 2009. – № 844.; Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – Вип. 23. – С. 228–237.
  23. Шнеттлер Б. Социальность: этнотеория кооперации / Б. Шнеттлер // Мюллер А. П., Кизер А. Организационная коммуникация/ Пер. с англ. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2005. – С. 302–303.
  24. Щербина В. Н. Сетевые сообщества в ракурсе социологического анализа. Опыт рефлексии становления «киберкоммуникативного континуума»./ В. Н. Щербина – Запорожье: Просвіта, Бердянський педагогічний інститут, 2001. – 350 с.
  25. Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Bd.1. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und Grundlagen der Ethik. / K.-O. Apel. – Frankfurt a.M., 1971. P. 205, 208. [Електронний ресурс]. Персональний сайт доктора філософії К.-О. Апеля / Режим доступу до ресурсу: <http://www.karl-otto-apel.de/index.htm>
  26. Castells M. The Rise of the Network Society. Vol.1: The Information Age. Economy. Society and Culture / M. Castells. – Maiden, MA: Blackwell, 1996.
  27. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns / J. Habermas. – 2 Bde. – Frankfurt / M., 1981.
  28. Knoblauch Ht. Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kulturelle Kontexte / Ht Knoblauch.– Berlin: De Gruyter, 1995.



29. Solis B. Behaviorgraphics: Discovering the «Me» in Social Media / B/ Solis. – [Electronic resource] / <http://www.briansolis.com/2011/02/behaviorgraphics-discovering-the-me-in-social-media/>
30. <http://www.gemius.com.ua/ua>.

***Galyna Hnatyschak***

**UKRAINIAN TRANSACTION COMMUNITY IN SOCIO-CULTURAL  
SPACE CONTEXT IN XX – early. XXI century**

*The evolution of the concept of “transaction community.” Conceptual approaches to communication communities. The features of the phenomenon of communication via the Internet. Outlined the specifics Communities. The social mobility communications communities. Key words: transaction community, communication, social network, social mobility.*

Стаття надійшла до редколегії 10.09.2016

Прийнята до друку 3.10.2016

## ФРАНКОЗНАВЧІ СТУДІЇ

УДК 101.1+130.123 І.Франко

**Людмила Рижак**

### СОЦІАЛЬНИЙ ІДЕАЛ ІВАНА ФРАНКА ЯК ПРОЕКЦІЯ МОДЕРНОГО СУСПІЛЬСТВА

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: l\_ryzhak@lnu.edu.ua

*Розглянуто проективну методологію презентації соціального ідеалу І. Франком у контексті дослідження загальних тенденцій поступу людства. За аналогову модель філософ бере західне модерне суспільство, поступ якого передовсім пов'язаний із розвитком техніки і природничих наук. Застосування наукового знання в економіці Заходу стало вирішальним чинником утвердження капіталізму. Раціоналізація, що охопила всі сфери життя: політику, науку, культуру, спосіб мислення і спосіб життя була підставою оптимізму І. Франка стосовно перспектив людства й України. Ідеал модерного індустріально-економічного суспільства за І. Франком, можливий і для України шляхом присвоєння здобутків цивілізації через науку й освіту. І. Франком з'ясовано, що індустріально-економічний поступ капіталізму в ідеалі має слугувати людині, її освіченості й професійності та їх реалізації в праці на благо загалу й власного добра. Філософом доведено, що вільний розвиток індивіда можливий лише в контексті національного розвитку: конститування нації і національної самостійної держави.*

*Ключові слова: соціальний ідеал, модерне суспільство, наука, освіта, національний ідеал, оптимізм.*

І. Франко як поет, науковець і філософ, описуючи, досліджуючи та осмислюючи наявне буття українського народу, прагнув вийти за горизонт теперішнього та спроектувати потенційне майбутнє. Позаяк філософія створює можливі світи у сфері теоретичного світогляду, вона дає змогу проектувати майбутню культурну і суспільно-політичну дійсність у формі соціального ідеалу.

Проективну методологію І. Франко реалізує в контексті вияву загальних тенденцій поступу людства. Проаналізувавши цивілізаційний розвиток людства, І. Франко робить висновок про те, що поступ йде нерівномірно, а хвилеподібно. До того ж він не тримається одного місця, а йде мов буря з одного краю до іншого, лишаючи по собі пустоту та занепад. Тому кожен народ, кожна громада має працювати над тим, щоб присвоїти здобутки поступу. Ті ж, хто злегковажить, або й зовсім відцурається такої роботи, може бути певен, що той «поступ» буде

для нього не добродієм, а пожежею і спалить його та змете з землі безслідно [15, с. 313].

Соціально-філософські погляди І. Франка сформувалися під впливом позитивізму, передовсім Г. Спенсера, який розглядав поступ як перехід від мілітарного способу життя до індустріального в економічній сфері, в політичній – до демократії, а в духовній – до позитивного способу мислення.

Індустріальне суспільство, за Г. Спенсером, це добровільна угода незалежних особистостей. Воно функціонує на основі непримусової кооперації, яка виникає неусвідомлено із прагнення індивідуальних цілей і опосередковано веде до суспільного добробуту. Для нього характерна свобода і демократичне правління. А промисловість і торгівля стимулюють прагнення до свободи. Головною доброчинністю такого суспільства вважають захист свободи, а не рабську покору. Ідеологією цього суспільства є індивідуалізм, тобто обстоювання свободи особистості від посягань державної влади. Воля громадян має верховенство, й уряд існує лише для виконання їхньої волі [4, с. 401]. Виникнення індустріального суспільства є необхідним результатом соціального прогресу.

Позитивістсько-прагматичний світогляд визначив позицію І. Франка у дослідженні суспільно-історичного розвитку людства. Поступ він пов'язував із індустріальним суспільством західного зразка, для якого характерна «раціональна капіталістична організація вільної ... праці» [1, с. 51]. В її організації вирішальна роль належить науці, передовсім природознавству.

Роль науки у формуванні західного модерного суспільства вперше розкрив соціолог М. Вебер. Сучасний капіталізм, зазначав М. Вебер, значною мірою пов'язаний з розвитком техніки і західної науки, передовсім природничих наук, з їх раціональним математичним обґрунтуванням і точними експериментальними методами. Технічне застосування наукового знання в економіці Заходу стало вирішальним чинником утвердження капіталізму [1, с. 53-54].

Зазначимо, міркування І. Франка про вагомість науки в поступі людства суголосили дослідженням М. Вебера. «Кожна наука, – писав І. Франко, – яка хотіла бути справжньою наукою, а не шарлатанством, повинна опиратися на фундамент фактів, спостережень, взятих із зовнішнього світу» [10, с. 28]. Справжня наука, наголошував мислитель, має допомагати людині підпорядковувати сили природи та використовувати їх. Окрім того, наука покликана збирати докупи всі здобутки людського роду від найдавніших часів, перевіряти їх розумом і досвідом, зберігати все цінне й цікаве та убезпечувати майбутні покоління від можливих руїн, які бували в давнину. Лише в такий спосіб можна присвоїти здобутки цивілізаційного поступу та поширювати їх на весь світ.

Слідуючи позитивістській настанові щодо ролі природничо-наукового знання в утвердженні західного модерного суспільства, І. Франко наголошував на необхідності аналогічного розвитку суспільних наук: «Науки суспільні ніяким світом не можуть відриватися від ґрунту загального природознавства» [12, с. 83].

Розглядаючи модерне суспільство західного зразка, І. Франко поділяє думки європейських інтелектуалів, що саме раціоналізація є духом капіталізму. Вона охоплює всі сфери життя західного суспільства: політику, науку, культуру, спосіб мислення і спосіб життя. Раціоналізується спосіб ведення господарства та управління, спираючись на найновіші досягнення науки. Завдяки суцільній раціона-

лізації індустріальне суспільство докорінно відрізняється від доіндустріального передовсім науково обґрунтованими ноу-гау: технічними, що дають змогу людині управляти силами природи для свого блага, та соціально-організаційними, що забезпечують створення й підтримування ефективних структур [2, с. 20-21].

Організаційними структурами індустріального суспільства були фабрики й великі корпорації, функціонування яких здійснювалося завдяки новим технологіям виробництва й передачі енергії. Вертикально організовані корпорації та централізовані бюрократії, зазначає М. Кастельс, характеризували всі сфери економіки та суспільства доби Модерну. Корпоративні ієрархії спроможні були «збирати ресурси довкола централізовано визначених цілей, що досягаються впровадженням завдань через раціоналізовані вертикальні ланцюжки передачі команди та контролю» [3, с. 2].

Цивілізаційні орієнтири доби Модерну визначали ідеали Свободи і Прогресу, мобілізуючи індустріальне суспільство на їхнє досягнення як запоруку поступу. І. Франко оптимістично оцінював перспективи людства, оскільки «засоби, винаходи, прагнення і нинішня боротьба дають нам підстави сподіватися, що досягнення цієї мети можливе, що воно необхідне, – і то аж ніяк не в такому далекому майбутньому» [10, с. 33].

Дійсно, капіталістичне індустріальне суспільство, функціонуючи на засадах раціональної організації праці, впровадження наукових здобутків у виробництво та ринкових відносини, потребувало передовсім вільно найманих робітників. Уже наприкінці XIX ст. у більшості країн Європи були конституційно закріплені політичні гарантії рівноправності громадян. Безперечно, зауважує І. Франко, конституціоналізм, як сучасний капіталізм, «опирається на свободу, але він ще не свобода. Свобода тут тільки ще в теорії, рівність тут тільки ще в букві права, а на ділі гніт сильнішого над слабшим, нерівність економічна» [12, с. 132].

У трансформаційних змінах європейського суспільного життя І. Франко вбачав закономірні тенденції розвитку людства. Тож для І. Франка цілком слушним було запитання: яка ж доля цивілізаційного поступу України? Наскільки досяжний соціальний ідеал модерного суспільства на українському ґрунті? Відповіді на поставлені питання автор шукає, звернувшись до історії. Так, у XVII ст. «Україна – правда під шляхетською нагайкою, – починала тоді входити на шлях загальноєвропейської цивілізації і якби не сусідство татар і не Хмельниччина, то, певно, що нині була би, щонайменше йшла поруч з економічним розвитком найпоступовіших німецьких провінцій» [8, с. 246].

Цивілізаційний поступ України був призупинений через поневолення двома імперіями – Російською та Австрійською. З другої половини XVIII ст. самостійна політична історія України Козацької доби закінчилась. Україна втратила державність та набула статусу Малоросійської губернії. Були скасовані права і свободи, якими користувалося населення. «Московська “плеть», наголошував І. Франко, була так само дошкульна, як польська нагайка, та тільки гнала українську націю не на шлях поступу у цивілізацію, а в безодню темноти і застою» [8, с. 247].

З кінця XVIII ст. частина українського народу увійшла до складу Австрії, шляхом захоплення Галичини. Проте, зазначав І. Франко ця європейська держава за півстоліття ні в чому не поліпшила політичного становища нашого народу, навіть не дала йому тривких підвалин просвіти на національному ґрунті. «Ті цивіліза-

тори, касуючи наші монастирі, возами продавали жидам на завивання масла старі книги та рукопис, перетоплювали старі пам'ятки золотництва, марнували все те, чого вартості не вміли оцінити». Тож, «за 50 літ життя під «європейською» Австрією руський народ ... не зробив ані кроку наперед в цивілізації, не піднявся до розуміння того, хто він і які його інтереси, не вийшов поза глухе відчуження своєї кривди, поза глуху ненависть, до своїх гнобителів-панів» [8, с. 248].

Починаючи від семидесятих років XIX ст., ідея поступу починає торувати собі шлях і на українському ґрунті. Проте її втілення, переконаний І. Франко, потребує наполегливої праці. «Все те, що дає цивілізація для ублагороднення, поліпшення і прикрасення життя», не прийде само собою [14, с. 289]. Передовсім найновіші досягнення природничих і суспільних наук, світової культури мають стати надбанням широкого загалу, «аби наука і штука були власністю всіх людей, прояснювали їх розум і звеселяли життя» [15, с. 345]. Лише на основі наукового і культурного розвитку може постати «систематична праця на кожнім полі», тобто в усіх сферах суспільного життя. На думку І. Франка, у цьому полягає головна настанова теперішньої доби [7, с. 222]. Понад те, поступ, за І. Франком, можливий як наслідок не лише «спільності праці», а й «здруження одиниць» [12, с. 95], шляхом утвердження почуття милосердя, любові до людей та справедливості.

На жаль, констатує І. Франко, суспільне життя народу характеризує внутрішній розлад, породжуючи почуття власної безсилості. Такої скандальної пори, зазначає автор, де б усе йшло до гіршого, ми не тямимо. Річ у тім, що інтелігенція, яка би мала провадити культурно-просвітницьку роботу та пропагувати необхідність цивілізаційних змін, демонструвала зверхність до потреб народу. І. Франко писав: «Нинішній час тим, власне, сумний і скандальний, що в ньому переважну рухову силу виявляє назадництво, погорда до власного народу і його думок та ідеалів, лакейське прислужництво, що без сорому в масці політичного *bon sens*-а, політичної практичності ... тягнеться до посад і авансів. Само собою все те не було б ще таке страшне, якби з усіх боків не роблено рівночасно заходів, щоб у народі здушити решту почуття морального, затруїти сумління підростаючих поколінь, зламати все, що могло б бути на перешкоді темним силам, уґрунтувати – бачиться на віки вічні – панування облуди і кривди людської» [7, с. 221].

І. Франко пов'язував поступ з утвердженням західної капіталістичної економіки, якій притаманна внутрішня динамічність. Річ у тім, стверджує Е. Фермеєрс, що в XIX ст. відбувся переломний момент у взаємодії науки, техніки та економіки. Її наслідком став науково-технічний капіталізм (НТК), ефективність якому надавала наука, продукуючи достовірні знання про закони природи, на підставі яких інженерно-технічні спеціалісти впроваджували нові технології, примножуючи економічний потенціал виробництва.

Проте, незважаючи на ефективність системи НТК, її еволюція не спрямована на заздалегідь визначену мету. «Наука прагне до нагромадження знань, техніка – до вдосконалення засобів, а капіталістична економіка – до розповсюдження засобів виробництва. Питання про те, яку саме мету кожен з цих напрямків має реалізувати, ніколи не ставилось..., ніхто не в змозі гарантувати, що в кінці шляху чекає мета, яка мала б якийсь сенс для людини» [5, с. 27].

Зазначимо, що науково-технічний капіталізм запропонував найбільш раціональний підхід, якого не знала жодна цивілізація, крім західної. Як сучасник поширення наукової раціональності на всі сфери життя та прибічник позитивізму І. Франко розумів, що з приходом індустріальної цивілізації постала потреба у строго формалізованій праці з використанням машин і механізмів. Суттєвою ознакою промислової професійної діяльності стає раціональне передбачення її результатів, оперте на знання закономірностей природи речей і процесів.

Безперечно, нестримний науковий раціоналізм капіталізму слугував індустріально-економічному поступу. Проте його соціальні наслідки були неоднозначні й суперечливі. Річ у тім, що рушійною силою поступу є поділ праці, завдяки чому відбувається зростання багатства, розвій науки і мистецтва, що витворюють скарби і достатки нібито для всіх людей. Водночас, поряд із зростанням багатства, зростає і нерівність між людьми: мільйони робочого люду експлуатують жменька багатіїв. Отож, поступ втрачає сенс, якщо людина не почуває себе щасливою, не може вільно реалізувати свою діяльність.

За І. Франком, «людина споконвіку прагне до однієї мети – до щастя. Того щастя вона досягне аж тоді, коли наука і праця зіллються до неї воедино; коли всяка її наука буде корисною працею для суспільства, а всяка праця буде виявом її розвинутої думки, розуму, науки. І народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть вченими працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсебічніше, і коли кожен буде у змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне» [10, с. 33].

Оскільки, капіталізм, як суспільний лад, побудований на ринкових відносинах та експлуатації найманої праці робітників, він не переймається щастям індивіда. Натомість І. Франко вважає, що суспільний ідеал має стверджувати ліквідацію «всякого панування над людьми, всякої влади людини над людиною» [15, с. 346], прагнення людини до добра та людяності, що здружує людей. Тому для І. Франка саме соціалізм є тим суспільним ідеалом, втілення якого забезпечить зростання вільної праці, спрямованої на розширення меж можливого з огляду на реалізацію індивідом власного погляду на щастя.

І. Франко визначає соціалізм як справедливіший, щасливіший лад, ніж нинішній, що усуває будь-яку суспільну нерівність, визискування та убогство. Соціалізм є різновидом соціального ідеалу індустріального суспільства, яке було б найсправедливіше, оскільки те, що виробило людство, «належало йому всьому, було його спільною і вічною власністю, з якої рівною мірою могли б користатися кожна людина і до якої зі свого боку кожен повинен був би докладати також свою працю, скільки хто зможе» [11, с. 45]. Отже, це буде суспільство громадян, яке буде піклуватися про свободу і рівність та сталий добробут кожного, що ґрунтується на постійній праці.

На думку І. Франка, весь людський поступ є частково соціалізмом, бо ґрунтується на спільній діяльності людей і частково на спільному користуванні тим, що давніше зроблено та винайдено. Фабричне виробництво демонструє соціалістичний спосіб праці, хоча бракує справедливого розподілу добра для спільного вжитку працюючих. Тож ґрунт для втілення справедливого соціального ідеалу вже наявний. Необхідна розумна і продумана реформа та її якнайдоконаліше впровадження.



Шлях реформування І. Франко вбачав у розвитку культури й освіти. Зокрема, він писав, що «довершити радикальну зміну в організації капіталістичній і державній» здатний лише «величезний розвій духовної культури» [9, с. 374]. Передовсім І. Франко обстоював ідею національної освіти. Бо лише така освіта спроможна скріплювати віру в рідний ґрунт, у силу нашої нації, відновлювати всі кращі традиції нашої минувшини і прищеплювати до них усі кращі здобутки загальнолюдської цивілізації... Тільки така інтегральна, всестороння праця зробить нас справді чимось, зробить нас живою одиницею серед народів [7, с. 224].

На перший погляд, зауважував філософ, може здатися, що ідеал загальної освіченості є недосяжним. Але, якщо уважно подивитися на історію людства, то воно невпинно й постійно прямує до цієї мети. Її досягнення можливе і необхідне – і то аж ніяк не в майбутньому [10, с. 33]. Кожна людина відкрита для освіти, тож освіченість має стати власністю всіх людей, незалежно від походження, стану і маєтку. Річ у тім, що на початку ХХ ст. лише європейські інтелектуали усвідомлювали необхідність загальної освіти для кожного. Це не привілей, а необхідність, яку диктує цивілізаційний поступ.

Соціальний ідеал І. Франко пов'язував з утвердженням ліберально-демократичної держави, яка би забезпечувала права і свободи «кожного поодинокого чоловіка». Водночас він критично ставився до соціал-демократичної «народної держави». На його думку, така держава не витворює «раю на землі», а в кращому разі буде гальмом, «завадою для дійсного поступу». Така держава не тільки не забезпечить загальної рівності, переконаний І. Франко, вона в принципі неможлива, оскільки сама поневолюватиме людину. «Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занидіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свободних людей, але лише позиточних членів держави, зробилось би мертвою духовою муштрою, казенною. Люди виростали б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава стала б величезною народною тюрмою» [15, с. 341].

Розмірковуючи про майбутній суспільний лад, І. Франко висловлював вагомі застереження щодо функціонування соціалістичної держави. Наявність у ній привілейованого прошарку управлінців з неминучістю призведе до узурпації влади в суспільстві, до панування нерівності в нових формах замість декларованої свободи. На думку філософа, «держави в нинішнім розумінні не буде, бо над народом не буде управи згори, але сам народ здолу (т. є. від громад) управляє сам собою, працює сам на себе, сам образується і сам обороняється» [12, с. 139]. Соціалістичний суспільний лад буде базуватися на якнайширшій самоуправлінні обшин, повітів і країв, поєднаних між собою вільною федерацією, що ґрунтується на солідарності інтересів.

Звернення І. Франка до соціального ідеалу корелювало з питанням національного розвою: а саме, які ідеали досяжні у межах можливого? За аналог можливого мислитель бере західне модерне суспільство, в якому впродовж ХІХ відбулося конституювання націй і національних держав. Національна держава не лише консолідує всі верстви населення в націю, але й запроваджує конституційний порядок із правовим і соціальним статусом громадян.

У контексті перспектив гуманізації поступу в модальності можливостей, філософ обґрунтував нагальність як індивідуального, так і національного ідеалу. Він наголошував, де немає розвитку, боротьби і конкуренції ідеалів, там неминуче тупцювання на місці. Натомість ідеали, зазначав автор, можуть запалювати серця широких кругів людей, вести тих людей до найбільших зусиль, до найтяжчих жертв, додавати їм сили в найстрашніших муках і терпіннях. А звідси потреба в чітко сформульованих ідеалах, бо вони є підставою гуманізації поступу.

Ідеалом індивідуального життя, на думку філософа, є загально й професійно освічена людина, яка реалізує набутий освітній потенціал у праці. Він спонукає людину до відкрить, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т. д. Проте цей шлях неможливо пройти наодинці. «Наскільки чоловік може бути щасливим у житті, він може се тільки у співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації» [15, с. 345]. Вільний розвиток індивіда можливий лише в контексті національного розвою. «Все, що йде поза рами нації – се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування однієї нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації» [13, с. 284].

Національний ідеал І. Франко визначив як повне, нічим не пов'язане і не обмежуване життя і розвій нації. Для нього національний ідеал є виразником ідеальних змагань за національну самостійність і цілісність України. Саме тому він наголошував на необхідності об'єднання українців у цілісний державний організм, що обстоює життєві інтереси народу. «Найтяжча рана, котра тепер обезсилює нас тут в Галичині, це розчвертовання нашої землі і нашого народу і цілковита відірваність наша від величезної маси братів наших за кордоном». Якщо ж ослабнуть кордони, що розділяють український народ, то він, за переконанням мислителя, стане «великим і свідомим своєї сили організмом», що здатний домагатися реалізації національного ідеалу [6, с. 218].

Лише національний ідеал мобілізує народ на здійснення проривів у майбутнє. Його втілення постає, за філософом, як поступове, систематичне і ненастанне відсування, віддалення меж неможливого. На жаль, незалежна Україна немає чітко окресленого національного ідеалу як можливість можливого. Це одна із причин, чому до сьогодні ми не маємо відповіді на питання: куди ми йдемо? Річ у тім, що суспільно-політичний ідеал, як перспектива розбудови держави, не може заступати національний ідеал, оскільки ні політична воля, ні соціальний спокій, ні економічний прогрес не гарантують розвою нації. Навпаки, пише І. Франко, національний ідеал вміщує в собі ідеали соціальної рівності, справедливості та довіри. До того ж тільки він може дати їм поле для повного розвою.

Україна як незалежна держава потребує такого національного ідеалу, який би давав насагу кожному громадянину на таку її розбудову, яка рухає суспільство до процвітання й добробуту. Національний ідеал, мав би стати чинником консолідації українського суспільства стосовно його перспектив. Адже державна самостійність, конституційний порядок, громадянський мир і злагода є лише першим кроком на шляху самоствердження України як демократичної країни. Не менш важливим є організація економічного та культурно-духовного життя народу на засадах гуманізму та інтеграція в європейську спільноту.

**ЛІТЕРАТУРА**

1. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
2. Гаврилишин Б. До ефективних суспільств. Дороговкази в майбутнє. Доповідь Римському клубові / Б. Гаврилишин. – К. : Пульсари, 2009. – 246 с.
3. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / М. Кастельс. Пер. з англ. – К. : Вид-во "Ваклер", 2007. – 304 с.
4. Спенсер Г. Синтетическая философия / Г. Спенсер. – К. : Ника-Центр, 1997. – 512 с.
5. Фермеерс Е. Очі панди. Філософське есе про довкілля / Е. Фермеерс. – Львів : Вид-во «Стрім», 2000. – 65 с.
6. Франко І. Теперішня хвиля а русини / І. Франко // Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 214-219.
7. Франко І. Між своїми / І. Франко // Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 220-244.
8. Франко І. Ukraina irredenta / І. Франко // Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 245-262.
9. Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм / І. Франко // Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 370-399.
10. Франко І. Наука та її взаємини з працюючими класами / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т.– К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. Філософські праці. – С. 24-40.
11. Франко І. Що таке соціалізм? / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т.– К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. Філософські праці. – С. 44-55.
12. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т.– К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. Філософські праці. – С. 76-139.
13. Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т.– К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. Філософські праці. – С. 276-285.
14. Франко І. На склоні віку. Розмова вночі перед Новим роком 1901 / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т.– К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. Філософські праці. – С. 286-289.
15. Франко І. Що таке поступ? / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т.– К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. Філософські праці. – С. 300-376.

**Liudmyla Ryzhak**

**IVAN FRANKO SOCIAL IDEAL  
AS PROJECT OF MODERN SOCIETY**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: l\_ryzhak@lnu.edu.ua

*The article analyzes the projective methodology of Ivan Franko's social ideal in the context of general trends in studying of mankind progress. The*

*philosopher uses the modern Western society as an analog model, the progress of which is primarily associated with the development of technology and sciences. The use of scientific knowledge in the West economy became a decisive factor in the establishment of capitalism. Rationalization covering all areas of life (politics, science, culture, way of thinking and way of life) was the basis of Franko's optimism about humanity and Ukraine's future. The philosopher's ideal of the modern industrial and economic society is possible for Ukraine as well by way of civilization achievements appropriation through science and education. I. Franko found that the industrial and economic growth of capitalism ideally should work for human being, his erudition, professionalism and their implementation in the work for the benefit of the public and their own good. The philosopher proved that free development of individuals is possible only in the context of national development: constituting of the nation and the independent national state.*

*Keywords: social ideal, modern society, science, education, national ideal, optimism.*

Стаття надійшла до редколегії 7.09.2016

Прийнята до друку 10.10.2016

Марія Кашуба

## ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВИМІР ТВОРЧОСТІ ІВАНА ФРАНКА

Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна  
e-mail: kafedra\_kultury@ukr.net

*Розглядається трактування І. Франком популярної у Європі ідеї соціалізму, яку він виводить від вчення Платона й практики християнських громад, та ідеї марксизму (соціал-демократизму), яку вважав тоталітарною релігією. Ставлення мислителя до наукового знання продемонстровано на прикладі його праці «Сотворення світу».*  
*Ключові слова:* І. Франко, європейська наука, ідея соціалізму, марксизм, соціал-демократизм.

Дослідники творчості Великого Каменяра впродовж років не привертати уваги до європейських вимірів його думок та ідей, зосереджуючись в основному на особливостях їх викладу (мовознавство), сюжетних композиціях і образах (літературознавство), чи ідейній спрямованості (соціологія й філософія). Засвідчують це як «Матеріали Міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО», що відбувся у Львові 11–15 вересня 1986 р., (опубліковані у трьох книгах – К.: Наукова думка, 1990; кн. 1–526 с.; кн. 2–506 с.; кн. 3–94 с.), так і обширна праця «Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин». Матеріали Міжнародної наукової конференції (Львів, 25–27 вересня 1996 р.), (Львів, вид-во «Світ», 1998. – 871 с.). Тільки в наш час можна помітити певний інтерес до європейського контексту творчості Івана Франка, що виразно прозвучало у промові докторанта кафедри української літератури імені Михайла Возняка ЛНУ ім. І. Франка Олега Багана. Відкриваючи урочисту академію з нагоди вшанування пам'яті Каменяра у травні 2015 р., він, зокрема, наголосив: «Іван Франко – це людина знання. Він жив в епоху виникнення нових теорій, кожен з яких випробував особисто – починаючи від матеріалістичної науки й філософії». У цьому зв'язку науковець вважає доцільним виділити три етапи у житті мислителя, які засвідчують багатогранність його особистості: «Перший етап у житті Івана Яковича – це соціалістичні погляди, другий – прихильність до позитивістської науки, яка стала культовою для науковця, і третій етап – націонал-романтичний. Це ті періоди життя Франка, упродовж яких він сам себе заперечує, утім водночас – це своєрідна світоглядна еволюція його поглядів», - переконаний дослідник.

На наш погляд, усі три етапи чисто умовні й характеризують Каменяра як переконаного європейця, і немає тут жодної суперечності в його поглядах на різних етапах – просто кожен з них характеризується підвищеною увагою до певних ідей, які були особливо актуальними у європейському суспільстві. Націонал-романтичні ідеї пронизують всю творчість Каменяра – це підкреслює

його інтерес до етнології, історії української літератури, до проблем гегемона нації, національної ідеї як національної ідентичності та самобутності тощо, і цей інтерес протягом усього життя вписувався в контекст європейського Романтизму. Ідея соціалізму та увага до наукового знання також цікавили Івана Франка протягом усього життя, тільки розуміння цих ідей і їх ролі в прогресі людства значно еволюціонізували – життєвий досвід демонстрував мислителеві їх різний зміст і вплив на суспільство.

Спробуємо прослідкувати трактування Іваном Франком ідеї соціалізму та його ставлення до наукового знання протягом життя на прикладі його творів «Соціалізм і соціал-демократизм», «Що таке поступ?», «До історії соціалістичного руху», «Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм», «Народники і марксистки» та ін., які у наявних виданнях творів або цілком замовчувались, або цензурувалися, тому як об'єктивні свідчення переконань І. Франка майже невідомі читачеві й дослідникові. Такою ж невідомою довго залишалася праця Каменяра «Сотворення світу», весь тираж якої був знищений відразу після виходу у світ у 1905 р., тому що Франко наважився з точки зору новітньої європейської науки проаналізувати біблійне оповідання на цю тему. При цьому він спирався на найновіші праці німецьких учених про великі відкриття у Вавилоні, Сирії, Палестині і Єгипті.

І. Франко був мислителем свого часу – він володів багатьма мовами, мав освіту, яка відповідала вимогам тогочасної науки, пильно слідкував за новітніми здобутками не тільки в галузі гуманітарних та соціальних наук, а й природничих, активно писав наукові праці. Свій метод наукового дослідження певної проблеми Каменяра охарактеризував, приступаючи до оцінки суспільно-політичних поглядів М. Драгоманова (1906 р.): «Щоб уможливити таку оцінку, на се наука подає нам одинокий певний спосіб – історичну появу трактувати історичною методою, зрозуміти її на тлі її часу і місця діяльності, оцінювати її погляди в зв'язку з тими ідеями та поглядами, серед яких вона виросла» [3, с. 423]. Ці слова можуть пояснити еволюцію в поглядах І. Франка, адже починав він своє наукове життя у 70-х роках XIX ст., а закінчував – на початку XX ст.

Застосовуючи такий метод до характеристики поглядів І. Франка на соціалізм, його оцінку ідей соціалізму, що нуртували в Європі вже у час його навчання у Віденському університеті, помітимо певну еволюцію у ставленні мислителя до цих ідей, що відбулася під впливом історичних умов їх функціонування. Те саме можна сказати і про ставлення І. Франка до новітньої науки, яка полонила уми європейської еліти в контексті філософії позитивізму.

Ще у студентські роки І. Франко намагається всебічно науково дослідити появу ідеї соціалізму як історичного феномена. Виясненню сутності соціалістичного вчення, його природи, історичних основ і причин появи він присвятив кілька праць. У Відні в 1878-1879 рр. Франко переклав українською мовою частини праці Ф.Енгельса «Анти-Дюрінг», яка після публікації у 1877 р. відразу стала популярною серед німецьких робітників. З метою ознайомити українську громадськість з найпопулярнішим тоді у Європі вченням наукового соціалізму І. Франко – студент перекладає тільки «найхарактерніші глави теоретичної частини», як вважав М. Возняк [3, с. 556], і дає заголовок своєму перекладові «Початок і теорія соціалізму Фрідріха Енгельса». Перекладене саме те, що



знайомить з основами й суттю соціалістичної теорії – «Початок історії соціалізму», «Суспільно-економічна основа соціалізму», а також вступ «Вихідна точка соціалізму» [3, с. 467–497]. Доступними для тогочасного пересічного українця термінами юний Франко викладає суть нового для Європи і для України вчення, наголошуючи, що «властиві творці соціалістичної теорії» - це три мужі: Сен-Сімон, Фур'є і Оуен, які «звуться звичайно утопістами, бо свої думки о суспільних перемінах будують чисто на розумі і фантазії, не шукаючи їх зв'язку з сучасним розвитком» [3, с. 483]. До тогочасної економічної ситуації в Європі ці утопічні ідеї пристосував Карл Маркс – це детально висвітлено у перекладеному уривку «Суспільно-економічна основа соціалізму».

Вже у той час, як бачимо із перекладених уривків популярної в Німеччині та й цілій Європі праці Ф.Енгельса, Франко продемонстрував своє глибоке зацікавлення науковим соціалізмом, намагався ознайомити з цими новітніми ідеями своїх співвітчизників. Він уважно заглибився у суть цього вчення, пов'язував його із зміною суспільного устрою, але аж ніяк не революційним шляхом. Засвідчує це детальний виклад ідей наукового соціалізму у праці 1881 р. «Програма галицьких соціалістів» [3, с. 448–464], де Франко переконує, що «соціалістична пропаганда у нас так само правомірна, як на Заході, і що нам вже ніщо не може допомогти, крім радикальної зміни суспільного ладу, прискорення якої мусить забажати собі весь народ, як тільки спізнає своє нинішнє становище» [3, с. 456]. У Галичині він сам зайнявся такою пропагандою, за що відсидів півроку у в'язниці, і цей факт позначився на його особистій долі – звинувачений у соціалістичних переконаннях він не зміг одружитися з коханою Ольгою Рошкевич, а також набув тяжку недугу – ревматизм, що передчасно звела його в могилу.

Як розумів Франко суть соціалізму, видно із його ранньої праці «Що таке соціалізм?» (1878 р.) [3, с. 44–55], де він популярно викладає власне розуміння нового вчення. У формі коротких запитань і обширних відповідей на них читач має змогу проникнути в суть соціалістичного вчення, яке ґрунтується на визнанні свободи громадянина і спільній власності на засоби виробництва. «Соціалізм, – пояснює Франко, – то є прагнення усунути всяку суспільну нерівність, всяке визискування і всяке убожество; запровадити справедливіший, щасливіший лад, ніж нинішній, і то в такий спосіб, щоб нинішній виробничий капітал, тобто ґрунти, фабрики, машини й інші знаряддя праці, а також сировина перейшли від приватної власності окремих людей до загальної власності. Соціалізм, таким чином, є ворогом усякого поділу. Він не хоче забирати в одних, а давати іншим, він вважає все, чим нині володіє людство, наслідком праці всього людства протягом довгих віків» [3, с. 44–45].

Авторові лише 22 роки, він максималіст в оцінках привабливості наукового соціалізму, тому не може і не бажає бачити його слабких сторін, чи недоліків. В основі соціалістичної доктрини юний Франко утверджує визнання приватної власності на «предмети безпосереднього вжитку кожної людини», і праця не буде товаром, а «найпершим обов'язком усіх громадян». І найголовніше - «ідея соціалізму прагне до загальної свободи всіх людей, до їх рівності не тільки перед законом... Соціалізм хоче всім дати можливість користуватись наукою, мистецтвом і вигодами життя і всюди, де тільки можна, говорити про справжню свободу» [3, с. 50]. Такий ідеальний устрій привабливий ще й тим, що «ідея со-

ціалізму прагне тим самим і до знищення всяких класових привілеїв і усіх станів, і до цілковитого зрівняння прав жінок з правами чоловіків» [Там само]. Ідилія всередині кожного соціалістичного суспільства поєднується в уяві молодого Франка з ідеальними міжнародними відносинами країн, адже тільки соціалізм, на його погляд, здатний утвердити мир і злагоду в світі: «Ідея соціалізму прагне зрештою до найтіснішого збратання (федерації) людей з людьми і народів з народами як вільних з вільними і рівних з рівними, прагне тим самим до зниження усякого підданства, всякої політичної залежності, всякого уярмлення одного народу іншим, і до ліквідації воєн як таких, що чужі людській природі, бо знищують поступ, здичавлюють людину» [Там само]. Раціоналіст Іммануїл Кант, як відомо, також вважав, що в майбутньому людство визнає війни аморальними як суперечливі «категоричному імперативу» і природі людини.

Захоплення юного Франка ідеями соціалізму викликане насамперед несправедливими суспільними відносинами, в яких йому доводилось жити, а також відсутністю людської свободи, яку він гостро й боляче відчував. Ідея соціалізму означала в його уяві рівність людей перед законом, повну свободу особистості для розкриття своїх природних здібностей і наявність для цього можливостей у суспільстві, однакову відповідальність усіх людей за стан суспільства, самовіддану працю кожного на спільне благо. Нині такі ідеї обговорюються як основа громадянського суспільства, що засноване на свободі й відповідальності свідомих громадян – такі суспільства нині утверджуються в багатьох країнах – Данії, Канаді, Фінляндії, Швеції. Громадяни цих країн усвідомили, як писав Франко, що «спільна праця є основою соціалізму» [3, с. 52].

Глибоко ерудований мислитель уже в ті юні роки добре знав світову та європейську історію, і це дозволяло йому твердити, що людство поступово йшло до соціалізму, адже тільки з соціалізмом він пов'язує суспільний поступ. Спроби втілення соціалістичної ідеї в минулому, вважає Франко, не втрималися, бо, наприклад, членів «соціалістичної християнської общини» не об'єднувала спільна праця, тоді як найвигіднішим для соціалізму є спільне виробництво необхідних усім товарів. Вельми цікавим виглядає його спостереження про те, що соціалістичну реформу не можна проводити раптово – він, як знаємо, був противником будь-яких кривавих подій, навіть осудив Велику Французьку революцію в одному з листів до Ольги Рошкевич. А у статті «Що таке соціалізм» стверджує, що така реформа необхідна, бо у суспільстві вже назріває потреба змін. «Соціалістична пропаганда, - пише він, - має на меті не раптове проведення реформи, а, власне, розумне, продумане і якнайдосконаліше її впровадження. Одночасно хоче вона шляхом підготовки й освіти народу запобігти страшно-му, кривавому вибухові, який через зростаючий утиск, злидні й збільшення кількості пролетаріату був би невідворотним і для всієї народної освіти, для всього поступу дуже шкідливим» [3, с. 53]. Франко глибоко переконаний, що соціалістична ідея цілком погоджена з сутністю людини, адже проголошує вона свободу людської особистості, з якою мислитель пов'язує суспільний поступ. У його перекладі праці Ф.Енгельса це переконання підкреслене поглядами європейських прихильників ідеї соціалізму: «Соціалізм, по їх думці, - се вираз абсолютної правди, розуму й справедливості, і треба його тільки винайти, а він уже своєю власною силою здобуде світ» [3, с. 469].

Захоплений увагою митрополита Андрея Шептицького до доктрини соціалізму взагалі, а соціального питання зокрема, Франко все ж наважується з наукової точки зору вступити в полеміку з особливо авторитетним у Галичині церковним ієрархом, оскільки митрополит схильний поєднувати окремі тези соціалістичної доктрини з християнським вченням. Вказуючи, що на довгому шляху розвитку й утвердження соціалістичних ідей у людській історії були їх різні розуміння, Франко переконує, що все ж не можна приписувати соціалізму визнання релігії й моральності приватною справою, як і прагнення до ліквідації будь-якої приватної власності, бо виступає він тільки за усупільнення засобів виробництва – основних продуктивних сил. Не погоджується Франко і з твердженням митрополита, що соціалізм начебто пропагує абсолютну рівність людей, не сприймаючи водночас релігійного тлумачення нерівності залежно від долі людини, адже «соціалісти в основу своїх програм зовсім не кладуть якоїсь фікційної абсолютної рівності, а тільки усунення соціальних нерівностей, нерівних шанс (можливостей) праці та заробкування, зовсім не стоячи на тім, щоб і результати праці кожного чоловіка, значить і його здобутки та заслуги були однакові» [3, с. 399].

Полеміка Франка з митрополитом А.Шептицьким з приводу його послання «О kwestії соціальной» вперше надрукована 1904 р., і тут мислитель виступає не з ідеологічних, чи політичних переконань, а з чисто наукових мотивів, як глибокий знавець сутності доктрини соціалізму. Він вважає неприпустимим спрощене трактування соціалізму, приписування йому тих рис, яких ця доктрина ніколи не мала, водночас вважає, що «соціалізм як щось одноцільне взагалі не існує, що були й єсть різні соціалістичні теорії від Платона до найновіших часів, що ті погляди та теорії дуже сильно різнилися і різняться між собою вже хоч би тому, що кожна була будована на інших премісах, була немов відбиттям у вігнутім дзеркалі суспільного ладу сучасного даному авторові» [3, с. 397].

Отже, до розуміння ідеї соціалізму, особливо її соціального змісту, треба підходити з конкретно-історичними мірками, адже ця ідея пов'язана в історії людства з впорядкуванням і покращенням суспільного ладу, а кожна епоха розуміла таке вдосконалення по-своєму, але це не заперечує основного змісту соціалістичної ідеї – своєрідного стрижня, придатного для всіх епох, який хіба що уточнювався та поглиблювався його зміст. На думку Франка, такий наскрізний зміст ідеї соціалізму наповнюють справжня свобода людини, рівність усіх перед законом як рівність у праві на свободу, знищення експлуатації й рабства, політичної залежності, класових і станових привілеїв, уникнення воєн, спільна власність на засоби виробництва, суспільний договір, сталий добробут, розвиток природжених здібностей кожної людини. Про все це турбується не держава, а суспільство – добровільне об'єднання людей на основі визнання рівних прав і свобод кожного громадянина – члена цього суспільства. Наприклад, за таким конкретно-історичним підходом основою сповідуваного М. Драгомановим соціалізму Франко називає «мужиkofільство», бо у конструкції майбутнього справедливого ладу той намагався звести до мінімуму вплив держави, поклавши громаду «основною одиницею і підвалиною своєї будови»: «Він так і називає свій соціалізм громадівством, себто організацією, опертою на автономії і федеральній злуці громад» [3, с. 427].

Втім, вважаючи спільною основою соціалістичної доктрини природне право людини на свободу і гідне поцінування своєї праці, Франко розглядає соціалізм як «інтернаціональну справу», що має не тільки специфічні риси, пов'язані з особливостями історичного, чи суспільного розвитку, а й національне обличчя. Це вельми важливе для України. Франко зауважив, що вже в останнє десятиліття XIX ст. в Європі відчувається певне заперечення «одностороннього марксистського економічного матеріалізму», суспільство відчуває, що людиною в житті керують не лише «потреби жолудка», а цілий комплекс «фізичних і духовних потреб», «невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця». Ідеал індивідуального життя треба прийняти «головним двигачем у сфері матеріальної продукції», а «синтезом усіх ідеальних змагань» у сфері «суспільного й політичного життя... буде ідеал повного, нічим не зв'язуваного й не обмежуваного... життя і розвою нації. Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами прикрити своє духовне відчуження від рідної нації» [3, с. 284]. Саме «виразний національний ґрунт», на думку мислителя, здатний спричинитися до того, щоб «здорові органічні парості» соціалізму перестали бути «сірою теорією» і зробилися «цвітучою дійсністю».

Написана 1900 р. стаття «Поза межами можливого» [3, с. 276–285] засвідчує, що І. Франко поглиблено і всебічно вивчав соціалістичну доктрину, його цікавили всі конкретно-історичні прояви її тлумачення і впровадження. Так, уже на рубежі XIX і XX ст. Франко помічає, на його погляд, спотворене тлумачення ідеї соціалізму соціал-демократами, називає їхній варіант соціалізму «марксистський соціал-демократизм», або «державний соціалізм». Праці мислителя на цю тему в радянські часи замовчувалися, вони опубліковані Богданом Кравцевим у Нью-Йорку 1966 р. під назвою «Іван Франко про соціалізм і марксизм» [1], і тільки в незалежній Україні стали доступними нашому читачеві.

Соціалістичну доктрину Франко вважає не штучно створеною, а результатом осмислення людиною суспільних відносин. Її авторство він не схильний приписувати певним конкретним особам, стверджуючи, що ідеї соціалізму зародилися тоді, коли люди, оволодівши силами природи, замислилися і вирішили впорядкувати свій суспільний стан, щоб він відповідав найвищим ідеалам справедливості й братерства. Соціалізм як велике культурне надбання новітніх часів має такі ж давні корені, як людське осмислення суспільного устрою. Усунувши Бога за межі природи й покладаючись тільки на свій розум, людина Нового часу перестала шукати мету й сенс реальності поза межами земного життя, і тут, на землі, «знайшла поле для взаємної любові, праці для добра загалу, дбання про поступ і вдосконалення нових поколінь. Із отсего новочасного змагання вплив і соціалізм, т.е. думка про таку зміну суспільних порядків, яка б, зносячи всякі привілеї, всяке поневолення і всякий визиск, позволяла одиницям і цілим народам якнайкраще розвиватися» [1, с. 30].

Це слова із праці Франка «Соціалізм і соціал-демократизм» (1897), де вперше мислитель привертає увагу до соціал-демократичного руху, який шириться в Європі поряд з ідеями «правдивого» соціалізму. Такий рух, зауважує Франко, «не конче може бути соціалістичним, хоча вважає себе таким, може бути зма-

ганням до зміни суспільного ладу в якомсь неозначенім ближче демократичнім напрямі» [1, с. 31]. Із подальших міркувань видно, що до соціал-демократичного руху мислитель зараховує передусім марксизм, прихильники якого називають своє вчення «науковий соціалізм», «немов був би надто ще якийсь соціалізм неуків – таких неуків як Сен-Сімон, Оуен, Прудон і Чернишевський», – іронізує мислитель [1, с. 35]. Розвінчуючи марксистський «науковий соціалізм» І.Франко переконливо доводить, що є помилкою приписувати Марксові авторство діалектичного методу, теорії додаткової вартості, теорії концентрації (монополізації) капіталу, тези про матеріалістичне розуміння історії. Такі висновки він підтверджує численними науковими фактами. Підсумком цього розвінчання є заключні слова Франка, де він остаточно розмежував «правдивий соціалізм» і соціал-демократизм (марксизм) як «хибну доктрину»: «Правдивий соціалізм, ідея будучого братерства людського може тільки виграти на тім, коли люди позбудуться ілюзій і хибних доктрин» [1, с. 71].

Свої переконання у відмінності цих доктрин Франко продовжує утверджувати у двох наступних працях – «Що таке поступ?» (1903) [3, с. 300–348] і «До історії соціалістичного руху» (1904). Помітно, що під впливом історичних обставин, також із власного життєвого досвіду, мислитель уважніше й пильніше приглядається до соціалістичного вчення, намагається бачити у цій доктрині позитивні й негативні сторони: «Проклямований зразу як філянтропія, як постулят християнської любові і справедливості супроти бідних та покривджених, він (соціалістичний рух – Авт.) у XIX віці робиться філзофією найлівішого крила гегельянців, світоглядом цілих поколінь учених, релігією мільйонових мас, робиться могутнім двигачем політичного та соціального розвою, окликом боротьби, для одних найвищим ідеалом, метою поступу, з якої осягненням кінчиться історія, а для інших грізною небезпекою, синонімом перевороту та побіди варварства й нового деспотизму, найбільшим ворогом індивідуальної свободи та загального поступу» [1, с. 121].

Щоб глибше збагнути вчення марксизму, Франко детально й ґрунтовно аналізує «Маніфест Комуністичної партії 1848 р.» і доводить, що його текст є плагіатом із опублікованого 1843 р. твору послідовника Фур'є француза Віктора Консідерана під назвою «Принципи соціалізму. Маніфест демократії XIX ст.» Розвінчуючи легенду про «месіанство» Маркса і Енгельса, український мислитель переконливо стверджує, що вони «пригорщами черпали» із цього твору. Більше того, заявляє, що «оброблена ними програма державного соціалізму аж надто часто пахне державним деспотизмом та уніформізмом, що проведений справді в життя міг би статися великою загальною гальмою в розвою або джерелом нових революцій» [1, с. 149].

У праці «Що таке поступ?» Франко чітко описав усі «приваби» такого «державного деспотизму», розвінчуючи пропаговану прихильниками марксизму лассальянцями ідею «народної держави». Осмислюючи всесвітній прогрес і способи й засоби його досягнення, автор праці детально висвітлив основи марксистського вчення про поділ праці, усупільнення власності на засоби виробництва, теорію додаткової вартості тощо, зауваживши, що сам Маркс не змалював у деталях «той будущий громадський устрій, у якому буде спільна праця без визиску і спільне вживання плодів праці без нічиєї кривди» [3, с. 340].



Лассаль і Енгельс розвинули теорію справедливого ладу, де «свідомі робітники» здобудуть перевагу у державних радах і ухвалюють там закони, які змінять теперішню, основану «на визиску і дармоїдстві» державу на народну, в якій би «через своїх вибраних панував увесь народ».

Керовані такими ідеями німецькі соціал-демократи, – твердить Франко, – створили партію, що мала на меті управляти народною державою, тобто «стати всевладною панєю над життям усіх горожан». Така «народна держава» не надає громадянам «найповнішу й найширшу свободу», а навпаки, «опікується чоловіком від колиски до гробової дошки», виховує такого громадянина, якого потребує, «запевняє йому заробіток і удержання, відповідне до його праці й заслуги». Держава регулює не тільки виробництво, а й втручається у приватне життя громадян, «кілько кожний чоловік має працювати, а кілько спочивати», може дійти й до того, «кілько в ній людей має родитися, аби цілість не була обтяжена... Отся віра в необмежену силу держави в будущім устрою, то головна прикмета соціальної демократії» [3, с. 341].

Франко усвідомлює, що життя в такій державі було би «правильне, рівне як добре заведений годинник», і такий порядок і опіка дуже привабливі для бідних людей і «мільйонів беззахисних дітей». Проте він вбачає у такій теорії соціал-демократів величезні недоліки, насамперед – це тотальний контроль держави над кожним громадянином: «Люди виростили б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава стала би величезною народною тюрмою» [3, с. 341]. Армія контролерів мала би необмежену владу в державі, яку могла би захопити назавжди – немає значення, чи ці контролери «родовиті, чи вибрані». З нашої недавньої історії знаємо, що Франко геніально передбачив усі принади «радянського ладу», де влада належала нібито народові, а по суті управляла державою одна партія – КПРС. Більшовики втілювали ідеї соціал-демократизму, усіляко спекулюючи на уявній привабливості марксистського вчення для широких мас, але не застерігали перед його слабкими сторонами й недоліками. У часи Франка ще не було спроб реального втілення цих ідей – у Європі активно обговорювалися лише теорії, та мислитель категорично був проти їх реалізації: «Ні, соціал-демократична «народна держава», коли б навіть було можливим збудувати її, не витворила би раю на землі, а була би в найліпшій разі великою завадою для дійсного поступу» [3, с. 342].

Наскільки чітко розрізняв І. Франко ідею, на його погляд, «щирого і людського соціалізму» та соціал-демократизму, асоційованого з марксизмом, видно із його рецензії на книгу А. Фаресова «Народники и марксисты» (1899) [3, с. 272–274]. Тут він вживає поняття «марксистський соціал-демократизм» і наголошує, що хоча ця доктрина імпує інтелігенції «ніби науковою фразеологією», все ж у Європі вона близька до банкрутства «з огляду на свою політику яко партія». Мислитель дуже збентежений, що така доктрина набирає популярності в Росії і має прихильників в Україні – «на сю доктрину ловиться в значній часті гарячіша українська молодіж». Він пильно й переконливо застерігає від такого захоплення, стверджуючи, що ця доктрина є теорією пролетаризації широких мас і згубна для України як селянського краю, де селяни є основною соціальною силою. Марксистський соціал-демократизм з його вимогою «пролетаризації се-



лянських мас» домагається цілковитого зубожіння селян, бо вважає, що «селяни тільки тоді будуть дозрілі до поступу і для соціалізму, коли цілком щезнуть з лиця землі яко самостійні господарі, а всі поробляться наймитами, фабричними робітниками і пролетаріями» [3, с. 273].

На жаль, не прислухалися до думок великого патріота України ні його сучасники, ні в майбутньому будівничі «комуністичного раю», послідовно знищуючи селянство як клас, як могутню верству українського суспільства, що забезпечувала його існування. Цей процес знищення селянства продовжується донині, бо через політичний тиск керманичів «народної держави» сформувалося вже кілька поколінь прихильників цієї ідеології. Франко передбачив таку небезпеку, зауваживши, що до шкідливої для соціалізму взагалі доктрини «марксистського соціал-демократизму» вельми прихильна царська цензура і що проти неї виступають «свідоміші українці», бо «соціал-демократизм стає ворожо як против усяких обов'язків суспільної самодіяльності та децентралізації, так само і против національного українського руху, і з того погляду являється для українства далеко гіршим ворогом, ніж російське самодержавіє і російська цензура. Бо коли самодержавний тиск є тиском фізичної сили і, так сказати, в'яже руки, то соціал-демократизм краде душі, напоює їх пустими і фальшивими доктринами і відвертає від праці на рідному ґрунті» [3, с. 272]. Воістину пророчі слова, які актуально звучать і нині.

Ще одне, можна сказати остаточно ствердне розрізнення ідеї соціалізму та марксистського соціал-демократизму знаходимо у передмові до збірки «Мій Ізмарагд» (1897), де Франко однозначно категорично засудив марксистську соціал-демократичну доктрину, але не відмовився від ідеї соціалізму. При публікації цієї передмови слова про осуд опускалися, адже вони не вписувалися у проголошені тези про нібито прихильність Франка до марксизму. Ці щирі слова поета наводить Богдан Кравців: «Жорстокі наші часи! Так багато недовір'я, ненависти, антагонізмів намножилося серед людей, що недовго ждати, а будемо мати (а властиво вже й маємо) формальну релігію, основу на догмах ненависти та класової боротьби. Признаюся, я ніколи не належав до вірних тої релігії, і мав відвагу серед насміхів і наруги її adeptів нести сміло свій стяг старого щиролюдського соціалізму, опертого на етичній, широко гуманній вихованню мас народних, на поступі й загальній розповсюдженню освіти, науки, критики, людської та національної свободи, а не на партійній догматизмі, не на деспотизмі проводирів, не на бюрократичній регламентації всієї людської будучини, не на парламентарній шахрайстві, що має вести до тої «світлої» будучини» [1, с. 14].

Зі слів самого І. Франка видно, що він був протягом усього життя adeptом «щирого і людського соціалізму», заснованого на визнанні природного права людини на власність, свободу, забезпечення життєвих потреб і суспільних благ, соціалізму «з національним лицем», гуманного й толерантного до всіх народів, але ніколи не сповідував «релігії марксистського соціал-демократизму» з її проповіддю насильства, ненависті, класової боротьби, нетолерантності «не лише супроти «невірних», тобто не-соціалістів, але також супроти єретиків та «гетеродоксів» [3, с. 122]. Еволюція його поглядів протягом життя спиралася на поглиблене вивчення всіх нюансів популярних у Європі новітніх вчень про перебудову суспільного ладу і призвела, як видно зі слів самого мислителя, до

чіткого розрізнення ідей «правдивого соціалізму» та «комуністичного соціал-демократизму», або лєнінського більшовизму. Від такої доктрини, прихильниками якої були німецькі соціал-демократи (марксисти), а згодом і російські та українські більшовики (лєнінці), прикриваючись ідеями соціалізму, Франко рішуче відмовляється, бо вона оперта на «непорушних догмах та культі осіб», має більше характер релігії, ніж науки. Провідником такої релігії мислитель вважає створену її адептами державу, яка буде репресивною машиною, що своїми контролюючими органами «налягала би страшенним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка». З такою державою і такою ідеологією Франко не мислить ні поступу, ні майбутнього людства. На його думку. «власливий поступ починається аж там, де наступає здруження» [3, с. 347], де кожна людина турбується не так про своє власне щастя і благо, як про щастя і благо всієї спільноти. Тому справжній прогрес Франко пов'язує з ідеями «правдивого й щиролюдського соціалізму»: «Люди починають переконуватися, – вважає він, – що само багатство, сама наука, сама штука не може дати чоловікові повного щастя. Наскільки чоловік може бути щасливим у житті, він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, утончення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отсе основна підвалина всякого поступу, без неї все інше буде лише мертво тіло без живої душі в ньому» [3, с. 345]. Цей висновок впливає із чисто наукового аналізу ідей соціалізму, які були основою чи не найпопулярнішого в Європі в часи діяльності Франка вчення про покращення суспільного устрою. Не забуваймо, що друга половина XIX і початок XX ст. у Європі – це часи захоплення філософією позитивізму, яка понад усе ставила наукове знання, вважаючи його єдиним достовірним джерелом об'єктивного пізнання світу й людини.

Вже у юні роки Франко демонструє щире захоплення наукою, що видно із вперше опублікованої польською мовою його статті «Наука і її взаємини з працюючими класами» (1878) [3, с. 24–40]. Висвітлюючи сутність науки та поділ наук, автор статті наголошує на доконечній потребі розповсюдження наукового знання серед найширших суспільних кіл, оскільки без наукового знання неможливий суспільний поступ – тільки свідомі свого завдання освічені маси можуть творити історію. Наука – це насамперед пізнання законів і сил природи, але «від справжньої науки ми передусім вимагаємо, щоб була корисною, щоб давала нам можливість перемагати без великих втрат у вічній боротьбі з природою за існування і збереження» [3, с. 32]. Наукове знання треба поглиблювати й захочувати до науки кожную людину адже «народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть вченими працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсебічніше, і коли кожен буде в змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне» [3, с. 33]. З метою бути корисним своєму народові насамперед Франко глибоко вивчав історію людства, історію світових релігій та різних ідеологій, а також історію свого краю, намагаючись всіма засобами ширити наукові знання.

З науковими мірками мислитель підходив і до популярного в Європі релігійного християнського вчення, зокрема, намагався познайомити українське суспільство з новітніми досягненнями науки в дослідженні основної святині християн – Біблії. Знання європейських мов робило доступними для Франка

праці англійських, німецьких, французьких, італійських та польських дослідників, він міг читати гебрейські (арамейські), грецькі та латинські тексти Біблії в оригіналі, отже, здійснювати їх об'єктивний науковий аналіз. Такою була європейська традиція епохи Романтизму, про що згадав Мирослав Попович: «Власне романтичну філософію обґрунтував Фрідріх Шлейєрмхер, який засвоїв найвищі здобутки протестантської теології й добре розумів, що Святе Письмо творили прості віруючі з їхніми наївними уявленнями про Бога, і що його не можна сприймати як історичний документ, написаний «Божою рукою» [2, с. 17].

Мова йде про працю І. Франка «Біблійне оповідання про сотворення світа», написану ним наприкінці 1904 р., а опубліковану в першій половині 1905 невеликим тиражем, який відразу був викуплений і знищений. Вціліли кілька екземплярів, які встиг автор покласти в кишеню (бо такий формат книжечки), і деякі подарував знайомим. Наукова розвідка, яка ширила найновіші дані досліджень європейських учених, отже і об'єктивний аналіз біблійного оповідання про сотворення світу, задумана автором з просвітнянською метою, та їй не судилося досягти мети через обскурантизм провідників суспільства. Донині вона сором'язливо замовчується, активно розповсюджують її тільки прихильники РУНВіри. Природно, ця праця не увійшла в жодне із зібрань вже опублікованих творів Каменяра.

Згадавши коротко найбільш переконливу, на його погляд, гіпотезу Чарльза Дарвіна про виникнення та еволюцію видів живого на Землі, а також привернувши увагу до ґрунтовних досліджень про суперечливість авторства Мойсеєвих книг Біблії та й постаті самого Мойсея, Франко на початку третьої книги своєї праці пише: «Я не висав собі тут нічогісінько з пальця і не жадаю ні від кого, щоб вірив мені на слово. Я подаю здобутки новішої науки, а властиво лише маленький вибір із багатого скарбу тих здобутків. А ся новіша наука визначається тим, що ні від кого не жадає і ні від кого не терпить віри на слово. У всьому вона йде до вироблення власного переконання при помочи фактів, досвідів, контролі; вона подає лиш такі річі, що кождий відповідно приготований чоловік може й сам дійти до них і переконати ся, чи доведено до них вірно. Наука не признає нікому привілеїв, що ті мають доступ до її «святая святых», а інші не мають; до найглибших тайників науки має вільний доступ кождий чоловік, у кого в серці горить чисте й сьвяте бажання – пізнати правду, і в кого розум настільки вироблений, щоб зрозуміти й оцінити її» [4, с. 33].

Переконаний, що такі люди знайдуться в українському суспільстві серед його сучасників, а, може, й потомків, Франко детально аналізує першу й другу книги із Мойсеєвого П'ятикнижжя, при цьому він не радить довіряти наявному на той час єдиному перекладові Біблії українською мовою Панька Куліша, доповненому І. Пулюєм та І. Нечуй-Левицьким, а подає власний переклад з гебрейської мови, якою написаний оригінал Біблії. Детальний науковий аналіз двох перших оповідань про сотворення світу засвідчує, що ці оповідання скомпоновані із різних джерел, їх зміст у багатьох місцях суперечливий, навіть імена Бога різні – то Ягве, то Елогім, а щодо змісту, то «не можна погодити те оповідання не то з новочасною наукою, але з простим хлопським розумом!» [4, с. 44]. Детально, на численних прикладах з наукових досліджень Франко демонструє, що книги Біблії про сотворення світу скомпоновані з різних джерел, запозичених єврейськими рабинами у народів Єгипту, Сирії, Вавилонії та інших сусідів. Спостереження й детальне вивчення й осмислення наукових досліджень дозволили Франкові

дійти важливого наукового висновку про походження релігійних вірувань: «І взагалі історія всіх релігій показує нам наглядно, як чоловік на кождім ступні свого культурного життя творить собі богів на образ і подобу своїх власних ідеалів. З часом, коли культурне життя підіймається на висший ступінь, коли дух людський міцніє і бере перевагу над тілесною, матеріальною стороною, також поняття про Бога робиться висше, більше духове. Тоді старі, грубі оповідання про бога-теслю, бога-гончара або бога-коваля перетолковують ся інакше або забувають ся, а їх місце займають інші, про бога-войовника, бога-царя. Бога-правodawця, а далі доходить і до найвисшого – бога-чоловіколюбця, бога-спасителя» [4, с. 73].

Мислитель знав, що наукові дослідження продовжуються і готуються нові публікації цікавих і змістовних відкриттів, які дадуть людству глибше розуміння і свого коріння, і своїх вірувань. До смерті він залишався палким прихильником наукового пізнання і вірив у його торжество над марновірством і пересудами, закликав до поглиблення освіти й довіри до наукового знання. У цих переконаннях він набагато випередив свій час, бо розділене між двох імперій українське суспільство в добу Франка ще не переймалося глибоко науковими здобутками Європи і світу, що донині позначається на його розвитку.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Іван Франко про соціалізм і марксизм. Рецензії і статті 1897-1906 / Впорядкування, вступна стаття і довідки Богдана Кравцева / Іван Франко. – Нью-Йорк: вид-во «ПРОЛОГ», 1966. – 258 с.
2. Попович Мирослав. Романтизм як стиль та ідеологія / Мирослав Попович // Філософська думка. – 2004. – №6. – С.3-30.
3. Франко Іван. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. – Т.45. – Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – 574 с.
4. Франко Іван. Сотворення світу. – Нью-Йорк: Українське вид-во «ОРІЯНА», 1969. – 96 с.

**Maria Kashuba**

## THE EUROPEAN VIEW IN I. FRANKO'S CREATION

Ivan Franco National University of L'viv  
Universitets'ka St., 1, L'viv 79000 Ukraine,  
e-mail: kafedra\_kultury@ukr.net

*It was considered I. Franko's interpretation of the popular in Europe idea of socialism, the roots of which he saw at Platon's doctrine and Christian community's practice and also the ideas of Marxism (social-democracy), which he thought was the totalitarian religion. I. Franko's attitude to the science is demonstrated by the contents of his work "Creation of the world".*  
*Key words: I. Franko, European science, idea of socialism, Marxism, social-democracy.*

Стаття надійшла до редколегії 7.09.2016  
Прийнята до друку 10.10.2016

УДК 821.161.2.09:2-1 І. Франко

**Валерій Стеценко**

## **ВНЕСОК І. ФРАНКА В УКРАЇНСЬКЕ ФІЛОСОФСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, 79000 Львів, Україна  
e-mail: thc.dep.philosophy@lnu.edu.ua

*Розглянуто ставлення Івана Франка до релігії, його погляди на проблеми філософського релігієзнавства, історію релігійного життя, богословської та релігійно-філософської думки в Україні і світі. Проаналізовано головні аспекти та найбільш характерні риси філософії релігії Каменяра, зокрема, такі, як притаманні їй позитивізм і філософський реалізм з чітко вираженими елементами діалектики, скептичне ставлення до спекулятивної філософії.*

*Ключові слова: Франко, релігія, богослов'я, філософія релігії, релігієзнавство, позитивізм, філософський реалізм.*

Помітне місце у розвитку українського релігієзнавства, зокрема, філософського релігієзнавства напр. XIX – поч. XX ст. займають релігієзнавчі студії, як і загалом уся різноманітна художня, публіцистична та наукова спадщина великого українського поета і письменника, видатного мислителя-філософа, визначного вченого і громадсько-політичного діяча Івана Франка (1856–1916) [1, с. 116, 117; 2; 3; 4, с. 3–22, 38–44; 8, с. 43; 9–11; 13; 14; 16; 18, с. 358; 21; 22; 25–33]. Його життя, усебічна титанічна праця та геніальна творчість могутньо височіють на тлі літератури, суспільно-політичного, наукового та філософського життя 70–90-х рр. XIX ст. та поч. XX ст.

Надзвичайно «продуктивний» поет і письменник, доктор філософії і словесності, І. Франко, як відзначають дослідники, залишив величезну літературну й наукову спадщину, яка охоплює майже всі літературні жанри та галузі гуманітарного знання [4, с. 16–84; 5; 6; 7, с. 296; 12; 15, с. 80; 17, с. 408–416; 19; 20, с. 314, 315, 327–337, 344–347; 23; 24; 34–36]. «Справді, – наголошує Мирослав Семчишин, – важко знайти в світовій літературі творця такого широкого діапазону, з такою динамікою культурно-наукової і суспільно-політичної діяльності, яким був син галицького коваля – Іван Франко... Був він... великим поетом, прозаїком і драматургом; перекладачем і літературним критиком, істориком і теоретиком літератури, театру, мистецтва...; публіцистом, філософом, фольклористом, мовознавцем, етнографом і економістом. А в розвитку української літературної і громадсько-суспільної праці та філософії уся його творчість становить цілу епоху» [20, с. 334, 335]. Щодо останнього, то Оксана Забужко навіть виокремлює філософствування Франка у особливий «Франківський період» філософії української ідеї в європейському контексті [5].



Про Франківський період, на нашу думку, цілком можливо говорити й стосовно становлення українського філософського релігієзнавства, загалом наукового релігієзнавства в Україні, враховуючи значний особистий внесок І. Франка у релігієзнавчі дослідження та ті філософські засади, на які він спирався в експлікації релігійно-богословських ідей. Зокрема, сучасні вітчизняні дослідники філософської спадщини І. Франка відзначають, що у філософії він надавав перевагу позитивній філософії – позитивізму, що ґрунтувався на найновішому природничому знанні. Його світогляд спирався також на філософський реалізм з чітко вираженими елементами діалектики, що виходив з визнання єдино сущим, вічним началом всіх речей матерії, тоді як свідомість, дух є вторинними. Звідси і персональні уподобання Франка у філософії та науці, де він надавав перевагу таким мислителям, як Спенсер, Дарвін, Бокль, Леббок та ін. Водночас він скептично ставився до філософських вчень на кшталт волюнтаризму А. Шопенгауера, чи «філософії життя» Ф. Ніцше, до абстрактних схем ідеалізму та його спекулятивних рефлексій у стилі Гегеля [3; 4, с. 16–22, 38–44; 17, с. 408–416; 24; 32–34].

Не оминули увагою сучасні вітчизняні дослідники і обумовлене вищезгаданими філософськими засадами ставлення І. Франка до релігії, релігійно-богословських ідей та пов'язаних з їх вивченням і аналізом проблем релігієзнавства, відзначаючи те вагоме місце, яке займає у його науково-філософській та художньо-літературній творчості релігійна тема [1, с. 116, 117; 3; 4, с. 9–15; 8, с. 43; 10, с. 391–393; 12; 16, с. 372–376; 17, с. 408–416; 18, с. 358; 22, с. 26; 23; 24; 36]. Зокрема, це стосується інтерпретації у творах Франка релігійно-богословського змісту Біблії, розгляду чого присвячена численна дослідницька література (О. Забужко, Л. Бондар, В. Сулима, С. Капран та ін.) [2; 5, с. 78, 79, 113, 114; 9; 21].

Так, остання дослідниця вказує, що Іван Франко першим серед українських мислителів здійснив спробу розкрити суть наукового пояснення Біблії у своїй ґрунтовній науковій праці «Сучасні дослідження над Святим Письмом» (1908). Цьому передувала інша його праця «Поема про сотворення світу» (1904), де він, аналізуючи наведені у Біблії факти та висловлені у ній релігійно-богословські ідеї, прагне довести, що вона укладена різними людьми і в різний час [9, с. 261, 262]. Про те, що Франко бачив в Біблії не релігійний канон, а передусім «збірку давніх книг», пише і В. Сулима [21, с. 237].

Водночас, як зауважує С. Капран, Франко вважав Біблію такою «збіркою міфів, легенд і психологічних мотивів», які можливо інтерпретувати відповідно до сучасних «поглядів на світ і людську природу». Саме так трактує біблійні оповіді та біблійні персонажі Іван Франко у своїй художньо-літературній творчості [9, с. 263, 264]. Зокрема, образ Христа розгортається Франком у поемі «Іван Вишенський», де Ісус – втілення самопожертви, що закликає людей до любові й братання. У цій праведній справі Христу допомагає Богородиця, яка у творах Франка («Навернений грішник», «Сікстинська мадонна») виступає як народна заступниця. Тема щастя народу, конкретно – порятунку українського народу від рабства й розбрату звучить на повний голос у поемі «Мойсей», у передумові до якої Франко наголошує, що зазначена тема у такій формі не біблійна, а його власна, хоча й «основана на біблійнім оповіданні» [31, с. 201]. Як пише про це Оксана Забужко: «Історія Мойсея для нього (І. Франка), вихованого західно-



європейською літературною традицією XIX ст. ... в освоєнні цього біблійного сюжету..., являє міфологізовану модель... якісного переродження етнічної маси в новий тип спільноти (націю) зусиллями пророка-будителя» [5, с. 79].

Особливо глибоко, як зауважують дослідники, І. Франко підходив до пояснення суті релігії, розуміння її ролі в житті людини і людських спільнот (при цьому значну увагу звертав на проблеми релігійності українців), зважаючи на всі обставини виникнення та існування феномену релігійної віри [3, с. 14–19; 10, с. 391–393; 11, с. 309–312; 16, с. 372–376; 22, с. 26]. Зокрема, на думку дослідниці етнології релігії в Україні Людмили Филипович, «внесок Івана Франка у дослідження етнорелігійних проблем визначається не тільки тим, що він дав загальнотеоретичні визначення релігії, етносу, нації, етноконфесійності... Історія людства, його релігіє- та етногенез, розвиток релігійних вірувань від первісних форм до розвинутих монотейстичних систем подається вченим як суперечливий і неодномірний процес, залежний від економічних і політичних обставин» [22, с. 26]. Це, як відзначає С. Капран, «можна вважати ключем до розуміння проблеми релігії Франком» [11, с. 309]. У свою чергу, це дозволяє, спираючись на літературно-філософську спадщину І. Франка та вітчизняні дослідження її змісту, розглядати вищезазначені аспекти як такі, що безпосередньо пов'язані з філософсько-релігієзнавчими поглядами Франка, а останні (передусім ті, що стосуються філософської експлікації релігійно-богословських ідей) можна, на нашу думку, визначити як його «філософію релігії».

Наскільки глибоко і фундаментально намагався І. Франко збагнути феномен релігії, його значення в житті народу, суспільства і окремої людини, свідчить вже його студентський реферат «Лукіан і його епоха» (1877) у Львівському університеті [11, с. 309]. У цій праці, аналізуючи давньогрецьку культуру, яка дала світові визначного письменника-сатирика Лукіана із Самосати, що «виступав проти богів і їх культу..., жертвоприношень і потойбічного життя» [32, с. 9], молодий Франко викладає своє розуміння причин появи релігійних вірувань та їх ускладнення у процесі розвитку людського суспільства. Зокрема, він виходить з необхідності виникнення та існування релігійної віри в суспільстві на нижчій стадії розвитку його культури, у якій бракує знань про світ, а тому «у людей виникає необхідність вірити в існування якоїсь сили, яка карає і нагороджує...» [32, с. 15]. На початковій стадії, відзначає Франко, виникає передусім «релігія природи», в якій явищам природи приписуються певні надприродні властивості, вони «уособлюються» і стають предметом поклоніння (культу). «Різні... форми уособлення природи», пише Франко, греки зуміли впорядкувати, внаслідок чого «виник... різноманітний ряд богів і напівбогів, а грубі спочатку релігійні форми піднялись на високий рівень абстракції» [32, с. 10].

Водночас І. Франко наголошує на доступності вірувань греків, адже їх міфи «здатні були не стільки підняти людей до рівня богів, скільки бога знизити до рівня людини» [32, с. 10]. «Такі релігійні уявлення, – підкреслює він, – відповідали наївній, не опанованій страхом перед богами людині; вона любила богів, наближених до людей, і жила, задоволена з тієї поетичної фікції... Греків природа і вільнодумна релігія зробили поетичними, щирими людьми» [32, с. 10]. У такому вільнодумному, демократичному суспільстві, як грецьке, на думку Франка, не могли скластися культу суворих і караючих богів, як не могла сформуватися й

окрема верства професійних служителів культу [32, с. 15]. Подібно до греків, стверджує він, і у слов'ян, згідно антропоморфних уявлень про богів, «релігія витворилася без окремого стану священиків і жерців, а виникла з патріархального життя, де кожен батько сім'ї виконував також релігійні обряди, молився... від імені своєї сім'ї» [32, с. 15].

Як виходить з цих міркувань І. Франка, така близька і зрозуміла людині релігія, як «вільнодумна» релігія греків, чи язичництво слов'ян, що не припинює і не залякує людину, не заважає їй утвердженню її особистості. Поряд з тим, як зауважують дослідники, найбільшу слабкість давньогрецької релігії, як і подібної до неї релігії Стародавнього Риму, Франко вбачав у відсутності в їхньому тлумаченні потойбічного життя надії на порятунок, на краще майбутнє у загробному світі. Тому такі релігії необхідно повинні були прийти до занепаду [3; 10; 11, с. 310, 312; 16, с. 372]. Ті народи (до них Франко відносив євреїв, фінікійців та ін.), суспільні умови життя яких породили не природну, як греки, а іншу форму релігії, пішли по-іншому шляху культурного розвитку, зумовленому «вищим і страшнішим уявленням про богів» [32, с. 10]. Відповідно, у них склався і окремий стан жерців, «священиків», який професійно утверджував уявлення «про суворішого і страшнішого бога, щоб тим легше тримати маси в слухняності й покорі» [32, с. 15]. Таким чином, вважає І. Франко, «релігія відіграє в культурі народів велику роль» [32, с. 10].

Після цієї своєї ранньої праці І. Франко ще багато разів звертався у своїй літературно-науковій та філософській творчості до подібних проблем, пов'язаних з виникненням та існуванням етнічних релігій, а також конфесійних та етноконфесійних релігійних систем, релігії як духовного та суспільного феномену загалом. Значну увагу у своєму літературно-філософському доробку він як український філософ та вчений-релігієзнавець приділяє також осмисленню історії релігії, релігійної, богословської та релігійно-філософської думки в Україні, аналізу пов'язаної з нею міжконфесійної боротьби в Україні, характеристики діяльності окремих персоналій української церковної історії. Особливу його увагу привертає, зокрема, такий видатний представник української полемічної літератури кін. XVI – поч. XVII ст., як Іван Вишенський, який належав до когорти тих, хто, за словами Франка, «своїм гарячим і чудовокрасним словом будили наш народ со сну, піднімали його до свідомості своєї людської і народної гідності...» [29, с. 260]. Характеризуючи значення його полемічної творчості, І. Франко пише, що Вишенський «вдарив на весь суспільний і церковно-моральний лад в тодішній Польщі, вказав не тільки зіпсуття церкви, упадок моральності приватної, але й такі кардинальні хиби польського суспільного строю, як самовладство шляхти над мужиком і zdegraduvannya його понижче худоби...» [28, с. 61].

Велике значення для розвитку українського релігієзнавства мала, як відзначають дослідники, ґрунтовна Франкова оцінка Кирило-Мефодіївської традиції в історії релігійного життя українців [4, с. 9–15], як і інших особливостей їх релігійності, зокрема, феномену «двовір'я» [10; 11, с. 311; 16, с. 372; 22; 33]. З приводу останнього, Франко констатує, що український народ не є ще посправжньому релігійним, адже його обряди і вірування, навіть ті, які прийняла і освятила християнська церква, більше надихані язичницькою вірою в оживлені та обожнені сили природи, ніж в «єдиного, всемогущого і всевідучого Бога». «Бо

погляньмо..., – зауважує Франко, – в що вірить наш народ? Скажете він вірить в Бога. Певна річ, але не менше певна також, що вірить і в чорта..., і в чари та відьми..., і що та низька, поганська віра є у нього... практичною вірою..., котра знаходить застосування в тисячних випадках практичного життя» [32, с. 269].

Щоправда, в оцінці ставлення І. Франка до релігії у дослідників не існує однозначності, хоч вони і сходяться на тому, що оскільки Франко не вірив в особистого Бога, то ідею Бога вважав продуктом людської духовності, а біблійні оповіді – відображенням певного рівня розвитку людських уявлень про світ [1, с. 116; 3; 9–11; 13; 14; 18, с. 358; 21; 22; 33]. Як писав сам мислитель у праці «Що таке поступ?», «у давніших часах загально держалася думка, що порядки між людьми все були однакові..., що ті порядки... – вічні, встановлені самим Богом і так вони лишаються до суду-віку... Такий погляд на історію чоловіка на землі держався довгі тисячі літ. І треба було віків важкої наукової праці та несподіваних відкриттів науки, доконаних у найновіших часах, щоб люди нарешті дійшли до переконання, що... порядки й обставини, серед яких жив найдавніший чоловік, були зовсім інакші, та що їх розвиток dokonувався помалу на різних місцях землі протягом десятків, а може й соток тисяч літ...» [7, с. 297].

Бог для Франка, як характеризує його філософсько-релігієзнавчі погляди А. Колодний, – це не щось антропоморфне, зрима, досяжна, а своєрідно уособлений вираз прагнення людини до абсолюту, волі, справедливості, добра. Тож і релігію Франко розглядав не лише як віру в якісь «надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою», ніж люди, не лише як віру в душу [18, с. 358]. На його думку, яку він висловив, зокрема, у праці «Радикали і релігія» (1898), «до релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти, й до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити і самому так, щоб наближувати себе й інших до тої вищої істоти» [27, с. 3]. Тому закликав «через часове і тілесне проникати в духовне і вічне», частинкою якого є людина [1, с. 116], підкреслюючи, що «темний, дурний і тупий чоловік не може бути правдиво релігійним» [16, с. 372].

Така «правдива релігійність», згідно Франка, наголошує А. Колодний, ґрунтується на вірі у вищу справедливість, вартісність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього переконання і пізнання світу та свободи особистості як її екзистенційного виміру [1, с. 116, 117]. Тому й атеїст для нього – це не той, хто веде боротьбу з релігією, заперечує Бога, а той, хто, не очікуючи допомоги від Бога, оскільки наділений ним свободою волі, палає бажанням «добувати хоч синам, як не собі, кращу долю в боротьбі» [18, с. 358]. Як бачимо, тут Франкова характеристика атеїстів нагадує зміст стихійного атеїзму античної епохи (Ксенофан, Демокріт та ін.).

Враховуючи це, на думку вітчизняних фахівців у галузі дослідження історії філософії релігії в Україні, зрозуміло чому провідною, стрижневою ідеєю у ставленні І. Франка до релігії було не якесь заперечення цього сповненого загально-людського змісту духовного феномену, а прагнення з'ясувати наскільки релігійна віра, а також релігійні (церковні) інституції здатні слугувати інтересам народу, виконувати роль морально-духовного взірця для нього, сприяти національному самовиявленню й розвитку людської спільноти [1, с. 117; 3; 10, с. 392; 11, с. 310, 311; 12–14; 16, с. 372; 18, с. 358; 22, с. 26; 33]. Так, Франко відзначав, що релігія

виконує стабілізуючу роль для того чи іншого існуючого суспільного порядку. Як тільки такий порядок порушується, боги «знімаються з п'єдесталів», їх критикують і висміюють. Саме так вчинили в умовах всезагальної кризи пізньоантичного суспільства Лукіан у своїх «Розмовах богів» та подібні йому критики тогочасної релігії. «Отже, – вважає Франко, – мета «Розмов» ясна – висміяти стародавні... релігійні погляди..., щоб кожному стало ясно, що вони є нічим іншим, як міфами, поетичними вигадками, які не можуть додати людині сил для перенесення життєвих труднощів, вселити надію і підбадьорити згадкою про одвічну істину і справедливість» [32, с. 14].

Тобто, критика релігії, на думку І. Франка, є закономірною реакцією на суспільну та духовну деградацію, «коли з розпадом релігії ніхто вже не вірить в існування божого провидіння і справедливості, немовби розсипається моральна база суспільства, знищується кістяк його життя» [32, с. 14]. І навпаки, релігія може бути рятівним для суспільства та його культури чинником, коли служить взірцем моральності й порядку.

Типовою в цьому відношенні є Франкова характеристика ролі християнства у духовно-суспільному поступі людства після занепаду попередньої античної цивілізації. Щодо християнства, пише І. Франко у своїй праці «Данте Аліг'єрі. (Характеристика середніх віків)», «... то ми ... не думаємо нехтувати його великого добродійного впливу на моральне відродження людей. Воно, без сумніву, дало старинному світові, що або задихався в безтямній розкоші, або потопав у чорній зневірі і розпуці, вищу мету життя, вказало йому новий світ ідей і вірувань, давало його душі зовсім іншу вагу й іншу волю, ніж могли йому дати наскрізь матеріалістичні філософи епікурейської та цинічної школи, навіть ніж ту, яку давали метафізичні спекуляції неоплатоніків. Супроти всіх тих філософів, опертих на розумі, підшитих скептицизмом, критикою та матеріалізмом, християнство давало щось зовсім нове, нечуваний підйом чуття, непоборну дисципліну догми, принади раю і страховища пекла. Перекладаючи мету людського життя з цього світу в загробний, воно навчало чоловіка панувати над собою..., концентрувати всі свої змагання до однієї точки. Серед того розніженого, змудженого дармоїдством, зогидженого пануванням або пригнобленого вічним страхом і непевністю, і в тім страху забобонного, хиткого та безрадного людства, християнство творило сильну фалангу людей..., готових на всілякі жертви і на всякі терпіння, відданих одній високій цілі... Се були великі семена відродження людства і історик не може відмовити їх первісному християнству» [25, с. 24].

Водночас І. Франко, як відзначають дослідники, чітко розмежував релігію як вид духовності і Церкву як релігійний інститут, релігійну організацію віруючих та духовенства, вказував на їх різну роль у суспільному розвитку загалом та в житті конкретного етносу зокрема [1, с. 117; 3; 10, с. 392, 393; 11, с. 312; 16, с. 373–376; 18, с. 358]. Так, констатуючи, що провідна роль в утвердженні релігії в суспільстві належить служителям культу, Франко, зокрема, простежує як «жерці здавна пробували змінити волелюбну й природну релігію греків і виробити суворе і страшне поняття бога, а потім, коли це закінчилось невдачею, вони... винайшли інше поняття – фатум, якому підкоряється все те, що колись підкорялось богам» [32, с. 17]. Як слушно зауважує український філософ, поняття фатуму робило життя людей рабським, безініціативним, а релігія, заснована на ньому,

вимагаючи від людини підкорятися долі, знищувала цим вільний людський дух і волю, оскільки «поняття такої жадливої сили, яка... своєю незбагненною волею всім рухала й керувала, гнітила людські душі, змушувала до сліпого послуху...» [32, с. 17]. І навпаки, Франко надзвичайно позитивно характеризував роль православних церковних братств з їх школами та інших духовно-освітніх центрів (таких, як культурно-освітній осередок при Києво-Печерській Лаврі, чи Києво-Могилянська колегія) в розвитку національної самосвідомості та духовної культури українського народу напр. XVI–XVII ст. [30, с. 248, 249].

Як представник українського населення Галичини, з притаманними їй особливостями соціально-політичного, національного і релігійно-конфесійного життя, І. Франко, звичайно, не міг оминути увагою у своїй літературно-публіцистичній та філософській творчості і такі питання, як т. зв. «східна політика» Ватикану щодо України, роль в українській історії унії, уніатства та греко-католицької (уніатської) церкви (УГКЦ), критика національного клерикалізму, передусім в Галичині, обґрунтування принципів свободи віросповідання (віровизнання) тощо [1, с. 117; 4, с. 9–15; 16, с. 373–376; 18, с. 358; 26; 27]. Так, І. Франко мав досить чітко визначену критичну думку щодо значної частини вищих ієрархів греко-католицької церкви й загалом унії. З цього приводу він робить філософськи узагальнений висновок, що «унія була причиною довгої та важкої боротьби всередині малоруського народу і остаточно принесла незмірні шкоди цілому його духовному і політичному розвоєві... Унія в минулому не дала нашому народові майже нічого, не лишила в літературі ані одного цінного пам'ятника... Натомість знаменито причинювалася до полонізації руської інтелігенції, і в останніх часах стала мостом, по якому йде до нас єзуїтська та клерикальна пропаганда» [8, с. 43].

Звідси і та критика національного (уніатського) клерикалізму, якою просякнута публіцистично-філософська творчість І. Франка. Зокрема, у праці «Українські партії в Галичині» (1886) він характеризував одну з них як намагання «форму національності заповнити клерикалізмом». Клерикалізм як «партія», на думку Франка, «створений згори», «імпортований іззовні». «Ця партія, – пише І. Франко, – існує, властиво, лише через... своїх керівників, якими є греко-католицькі єпископи. Хвіст, що тягнеться за цією головою, зовсім не показаний. Він складається з кількох відомих... ультрамонтанів (одна з течій у католицизмі, що домагалася необмеженої влади папи Римського не лише в релігійних, а й у світських справах – В. С.) і нечисленної низки світських священиків, що кокетують з ультрамонтанізмом з особистих інтересів...» [26, с. 202, 203]. До цього образу «клерикального головання» І. Франко додає, що хоча «клерикали без застережень признаються до української народності й уживають у своїх публікаціях менше або більше чистої української (галицької) народної мови..., їх українізм кульгає..., їм дуже прикро, що переважна частина українців православна» [26, с. 204]. Клерикали, на думку мислителя, ставлять перед собою мету «довести весь український народ до католицизму». «Український патріотизм, що виходить поза рамки греко-католицького обряду, це для клерикалів мало що не злочин» [26, с. 204].

У підсумку, навіть такий, доволі вибірковий огляд багатогранного змісту філософії релігії (філософсько-релігієзнавчої спадщини) видатного українського



мислителя дозволяє нам обґрунтовано твердити, що І. Франко був і залишається не лише великим поетом і письменником, а й оригінальним філософом, у творчому доробку якого помітне місце займають глибока експлікація релігійно-богословських ідей та інших релігієзнавчих проблем, влучні характеристики й оцінки різноманітних явищ національно-релігійного життя.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Академічне релігієзнавство / [за наук. ред. проф. А. Колодного]. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Бондар Л. П. Євангельські персонажі у художній інтерпретації І. Франка / Л. П. Бондар // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: [Зб. наук. праць / АН УРСР, Ін-тут сусп. наук; відп. ред. Є. А. Гринів]. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 263–276.
3. Волошин І. Доба модернізму та її вплив на еволюцію релігійних поглядів Івана Франка / Ігор Волошин // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2009 рік]. – Львів : Логос, 2009. – Кн. II. – С. 14–19.
4. Духовність. Культура. Нація: [Зб. наук. статей]. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2008. – Вип. 3. Іван Франко та українська духовна культура. – 86 с.
5. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період / О. С. Забужко. – К. : Основи, 1993. – 126 с.
6. Зеров М. Нове українське письменство / Микола Зеров. – К., 1924. – 137 с.
7. Історія української філософії: [хрестоматія] / Упоряд. М. В. Кашуба. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с.
8. Історія християнської церкви на Україні (релігієзнавчий довідковий нарис) / [АН України. Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії; відп. ред. О. С. Онищенко]. – К. : Наук. думка, 1991. – 104 с.
9. Капран С. Біблія у творчості І. Франка / Світлана Капран // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік]. – Львів : Логос, 2004. – Кн. II. – С. 261–266.
10. Капран С. Іван Франко і релігійна тема / Світлана Капран // Історія релігій в Україні: [праці XII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20–24 травня 2002 р.)]. – Львів : Логос, 2002. – Кн. II. – С. 391–393.
11. Капран С. Франко про походження релігійної віри / Світлана Капран // Історія релігій в Україні: [праці XIII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20–22 травня 2003 р.)]. – Львів : Логос, 2003. – Кн. II. – С. 309–312.
12. Каспрук А. А. Філософські поеми Івана Франка / А. А. Каспрук. – К. : Наук. думка, 1965. – 190 с.
13. Кондратик Л. Й. Українське релігієзнавство доби національного відродження: [монографія] / Л. Й. Кондратик. – Луцьк : Надстир'я, 2004. – 314 с.
14. Кондратик Л. Й. Філософсько-соціологічний аналіз релігієзнавчої спадщини діячів українського національно-культурного відродження поч. XX ст.: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 [електронний ресурс] / Кондратик Леонід Йосипович. – К., 2005. – Режим доступу: <http://www.lib.ua>
15. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Євген Маланюк. – К. : АТ "Обереги", 1992. – 80 с.



16. Наконечний А. Проблеми релігійності українців у творчості Івана Франка / А. Наконечний, Р. Наконечний // Історія релігій в Україні: [праці XIII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20–22 травня 2003 р.)]. – Львів : Логос, 2003. – Кн. II. – С. 372–377.
17. Огородник І. В. Історія філософської думки в Україні: [курс лекцій] / І. В. Огородник, В. В. Огородник. – К. : Вища шк.; Т-во “Знання”, КОО, 1999. – 543 с.
18. Релігієзнавчий словник / [за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика]. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
19. Салига І. Націотворення у філософських поглядах Івана Франка / І. Салига // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2009. – Вип. 12. – С. 52–59.
20. Семчишин М. Тисяча років української культури: історичний огляд культурного процесу / Мирослав Семчишин. – К. : АТ “Друга рука”; МП “Фенікс”, 1993. – 550 с.
21. Сулима В. Наукове й художнє осмислення Біблії у творах Івана Франка / В. Сулима // Сулима В. Біблія і українська література. – К. : Освіта, 1998. – С. 232–250.
22. Филипович Л. О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу: автореф дис. ... д-ра філос. наук / Л. О. Филипович. – К., 2000. – 36 с.
23. Филипович П. П. Шляхи Франкової поезії / П. П. Филипович // Филипович П. П. Літературно-критичні статті. – К. : Дніпро, 1991. – С. 61–94.
24. Філософська думка в Україні: [бібліогр. словник]. – К. : Пульсари, 2002. – 243 с.
25. Франко І. Данте Аліг'єрі. (Характеристика середніх віків) / Іван Франко. – К. : Рад. письменник, 1965. – 327 с.
26. Франко І. Про Ватикан, унію та католицизм / Іван Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – 240 с.
27. Франко І. Радикали і релігія / Іван Франко. – Львів, 1898. – 64 с.
28. Франко І. Я. Іван Вишенський і його твори / І. Я. Франко // Франко І. Я. Зібр. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1980. – Т. 30. – С. 7–211.
29. Франко І. Я. Іван Вишенський, його час і письменська діяльність / І. Я. Франко // Франко І. Я. Зібр. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1980. – Т. 28. – С. 260–278.
30. Франко І. Я. Історія української літератури. Частина перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського / І. Я. Франко // Франко І. Я. Зібр. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1983. – Т. 40. – С. 7–370.
31. Франко І. Я. Мойсей: передмова / І. Я. Франко // Франко І. Я. Зібр. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1976. – Т. 5. – С. 201–211.
32. Франко І. Я. Філософські праці / І. Я. Франко // Франко І. Я. Зібр. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1986. – Т. 45. – 572 с.
33. Чаус Ю. Георг Зіммель та українська релігієзнавча думка його доби / Ю. Чаус // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2006 рік]. – Львів : Логос, 2006. – Кн. II. – С. 269–275.
34. Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. – Мюнхен, 1983. – 175 с.
35. Яртись А. Українська національна ідея в науково-теоретичній спадщині та суспільно-політичній діяльності Івана Франка / Анатолій Яртись // Духовність. Культура. Нація: [зб. наук. статей]. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2005. – Вип. 1. – С. 138–145.

36. Wilcber A. Ivan Franko and Theodor Herzl: To the Genesis of Franko's "Mojsej" / A. Wilcber // Harvard Ukrainian Studies. – 1982. – Vol. 6. – N 2. – P. 233–243.

**Valeriy Stetsenko**

**RELIGIOUS AND THEOLOGICAL IDEAS  
IN PHILOSOPHIZING IVAN FRANKO**

Ivan Franko National University of Lviv  
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine  
e-mail: thc.dep.philosophy@lnu.edu.ua

*Ivan Franko's attitude to religion, his views on the problems of philosophical religion studies, the history of religious life and religious philosophical thought of Ukraine in the world have been considered. The main aspects and the most characteristic features of Franko's philosophy of religion have been analyzed, in particular such as inherent to it positivism and philosophical realism with clearly expressed elements of dialectics, skeptic attitude to speculative philosophy.*

*Key words: Franko, religion, theologia, philosophy of religion, religious studies, positivism, philosophical realism.*

Стаття надійшла до редколегії 7.09.2016  
Прийнята до друку 10.10.2016

УДК 130.2(477)"18/19"

**Михайло Кобрин**

## **ПОГЛЯДИ ІВАНА ФРАНКА НА РЕЛІГІЮ ЗА ЧАСІВ ЙОГО ГОЛОВУВАННЯ В РУСЬКО-УКРАЇНСЬКІЙ РАДИКАЛЬНІЙ ПАРТІЇ**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна  
e-mail: thc.dep.philosophy@lnu.edu.ua

*У статті розглянуто погляди Івана Франка на релігію за часів його головування та перебування у лавах Русько-Української радикальної партії. Проаналізовано суб'єктивні та об'єктивні фактори, які вплинули на формування поглядів Івана Франка на релігію. Розглянуто філософсько-ідеологічна основа Русько-Української радикальної партії, яка спиралася на провідну в багатьох інтелектуальних колах ідеї позитивізму і зокрема Варшавського позитивізму. Зокрема детально досліджується ставлення Радикальної партії до релігії крізь призму програмної статті Івана Франка «Радикали та релігія». У цій статті автор висловлює думку про те, що радикали не заперечують релігії та віру як таку, але виступають за розділення держави та суспільства з однієї сторони та релігії з іншої.*

*Ключові слова:* Іван Франко, Русько-Українська радикальна партія, Варшавський позитивізм, релігія, XIX століття.

Протягом свого існування у франкознавстві активно дискутується питання стосовно релігійних поглядів Івана Франка. Зокрема цим питанням займатися такі дослідники як о. Йосип Застринець, о. Гавриїл Костельник [15, с. 83–149], Михайло Гнатюк [3], Андій Пашук [10], Роман Горак [4–5], Яким Горак [9, с. 120–159], Олег Баган [15, с. 54–83], о. Іван Музичка [7], о. Микола Бендик [15, с. 7–15], та інші. Також слід зазначити, що погляд на цю проблематику різнилися діаметрально протилежними твердженнями про Франка, як «войовничого атеїста», особливо в радянський період як приклад можна навести книгу «Монолог атеїста» [14], до погляду на Франка, як «українському народові невідомого християнина», за твердженнями отця Івана Музички [7]. Варто зазначити, виділяючи крайні погляди науковців на розуміння релігії Іваном Франком, що істина, як завжди знаходиться десь по середині.

Для дослідження релігійного світогляду Івана Франка потрібно, зазначити декілька моментів, які дослідники почасти опускають у своїх дослідженнях. По-перше, погляд людини на релігію не є статичним. У процесі нашого існування і усвідомлення своєї екзистенції під дією суб'єктивного життєвих факторів людина має схильність наблизитися чи віддалитися від релігії. На людину також впливає і фактор вікової психології, згідно якої, зазвичай, молоді люди у юнацькому та молодечому віці більше схильні до вільнодумства, а люди старшого віку є

в більшій мірі релігійними. Та й згідно релігійного світобачення людина може переживати, як навернення до релігії, так і відступитися від своїх релігійних переконань чи навіть зректися їх. Тому коли Франко писав свої вірші «Ex Nihilo» [14, с. 59–65], «Товаришам з тюрми» [14, с. 28–29], «Вічний революціонер» [14, с. 27], тощо написаними у 80-ті роки XIX століття, можна розглядати як відхід від релігії, з іншої сторони зацікавлення на початку XX століття біблійними дослідження і як наслідок написання поеми «Мойсей» [15, с. 7–14], можна розглядати як наближення до Бога.

По-друге, треба розрізняти ставлення Франка до релігії та до віри в існування трансцендентного як такого. У творчості Івана Франка є багато критики, яка стосується діяльності духовенства (клиру), Церкви як інституції, але поряд з тим не можна сказати, що Франковий світогляд є атеїстичним, який виключає будь-яку трансцендентність і опирається виключно на матеріалістичний світогляд. Франкова критика ж стосується релігії в тій формі, якій вона існувала і подавалася людям. Варто зазначити, що в XIX столітті Католицька Церква, складовою частиною якої була і Греко-Католицька Церква у Галичині, була у великій мірі консервативною інституцією, яка підтримувала тодішній суспільний порядок і не хотіла соціально-політичних змін. Католицизм того часу представляє собою «Добу Піїв» – періоду історії Римо-католицької церкви й Папської області з 1775 до 1958 року, коли на папському троні з одинадцяти пап семеро мали ім'я Пії – з Пія VI до Пія XII [8]. Цей період характеризується консерватизмом, який найбільше проявився за понтифікату пап Пія VII, Пія IX та Пія XII [6, с. 824–826]. Римський престол підтримував Австро-Угорську імперію, яка була юридично була католицькою, також в цей час папа перестав бути головою Папської області, як окремого державного утворення, після того як Рим 20 вересня 1870 року захопив Король Віктор Емануїл II і проголосив частиною об'єднаного Королівства Італія, яка збрала всі італійські землі під однією державою. Це був італійський національний рух, який пішов з провінції П'ємонт [8, с. 143–146]. Щодо позицій Церкви, то вона «помирилася» з італійською владою тільки у 1929 році підписавши Латеранські угоди з Беніто Мусоліні, внаслідок чого було утворено державу Ватикан [6, с. 972]. Враховуючи цей факт Католицизм не симпатизував національним рухам, так само як соціалістичним, їм був ближчий монархічний лад, який вони і підтримували. Церква в той час часто думала про свою вигоду, а не про національне та суспільне благо, як Іван Франко.

По-третє, часто у дослідженнях не враховується аспекти персонального життя Івана Франка. Так зі спогадів різних сучасників, друзів, родичів Франка є згадки про те, що він неодноразово бував у різноманітних Церквах де часто бував у ролі дяка, читаючи Апостола та співаючи Службу Божу, маючи багато друзів серед священиків. У Франковому домі були ікони на стінах, також є згадки, що Франко святкував християнські свята, був за хресного, хрестив своїх дітей, тощо [4, с. 70–72]. Тобто у своєму побутовому житті він вів себе як християнин, що не відповідає образу «войовничого атеїста».

В контексті образу Івана Франка, як атеїста найчастіше вгадується його участь у Русько-Українській Радикальній Партії, одним з засновників якої він був. Розглянемо погляди на релігію Радикальної партії у період головування Івана Франка. Стосовно Української Радикальної партії (спершу Русько-Української

Радикальної партії), то це була перша українська політична партія на території України, заснована 4 жовтня 1890 у Львові на базі радикальних молодіжних (драгоманівських) гуртків, що постали в Галичині в кінці 1870-х років під впливом Михайла Драгоманова [4, с. 311–312].

Головами (лідерами) партії були: Іван Франко (до 1898), Михайло Павлик (до 1914), Микола Лагодінський (до 1919), Лев Бачинський (1930; довгий час найвпливовіший діяч УРП.), Іван Макух.

Заснована з ініціативи Івана Франка, Михайла Павлика, В'ячеслава Будзиновського, Євгена Левицького, Северина Даниловича, Кирила Трильовського й інших на I з'їзді, що відбувався 4–5 жовтня 1890 року у Львові під головуванням І. Франка. З'їзд схвалив програму партії, яку підготували Іван Франко, Северин Данилович, Михайло Павлик [4, с. 316–317].

УРП була першою українською політичною партією європейського зразка – з суцільною програмою, масовою організацією і реєстрованим членством. В основу програми покладено етичний і науковий соціалізм на демократичній і кооперативній базі, людську гідність для всіх і всеукраїнську єдність (соборність всіх українських земель). Проголошувалася головна мета: пробудження свідомості мас, перетворення їх на політичну силу, з вимогами якої мусила би рахуватися влада. Радикальний рух прагнув до секуляризації українського громадського й культурного життя та критикував Греко-Католицьку церкву й духовенство, яке тоді відігравало провідну роль у Галичині [4, с. 318].

У 1895 на IV з'їзді було прийнято Доповнення до Програми УРП, в якому виголошувалося, що здійснення соціалістичних ідеалів можливе лише за умови якнайширшого самоуправління краю. На тому ж з'їзді УРП склала під впливом Юліана Бачинського заяву про політичну самостійність українського народу. 1895 від неї обрано 3 послів до Галицького сейму, а 1897 – двох до віденського парламенту (Т. Окуневський, Р. Ярославич) [5, с. 221–226].

Проаналізуємо детальніше пункти програми партії, які стосуються релігії. Зокрема у програмі Русько-Української радикальної партії розробленої на першому з'їзді партії 4–5 жовтня та прийнятої 6 жовтня за новим стилем у 1890 році, та опублікованої у журналі «Народ» 15 жовтня цього ж року є пункти, які стосуються релігії. Зокрема у «Програмі Максимальній» говориться наступне: «3) В справах культурних стоїмо на ґрунті позитивної науки, за раціоналізмом в справах віри і реалізмом в штуці, і домагаємося, щоби всі здобутки культури і науки сталися власності всего народу» [11, с. 301]. А в іншій частині «Програми мінімальної», підпункт «в» присвячений справам просвітництва у них радикали проголошують прагнення до безплатної освіти на всіх рівнях, допомога у здобутті освіти незможним верствам суспільства, рівноправність жінок і чоловіків у здобутті освіти та збільшення видатків на освіту. Виділяються окремо пункти, які стосуються розвитку науки в яких представники радикальної партії оголошують прагнення зміни системи шкільної освіти в більш практичну сторону, збільшення предметів природничого характеру та «обмежено клясицизм по середних школах, щоби подавано здобутки позитивної науки і по питанням суспільним та природничим» [11, с. 303] та пропонується «3) усунення з науки всякого догматизму» [11, с. 303] та проголошується що радикальна партія буде старатися популяризувати здобутки позитивної науки, особливо науку про справи соціальні та економічні. Цю про-

граму підписали др. Северин Данилович, Михайло Павлик, Євгеній Левіцький, Іван Франко та др. Роман Яросевич [11, с. 303].

У програмі виділяється потреба у раціоналізації гуманітарної сфери діяльності людини і немає ніякого натяку на заборону релігії, або атеїстичної пропаганди стосовно, того, що Бога не існує. Акцент зроблений на те, о потрібно поборювати «догматизм», який в добу Піів був особливо підкреслений в Католицизмі, спрямовувати людей до вільнодумства, який є протилежністю догматизму. У цьому питанні радикали були просвітниками українського народу. Своїми тезами вони були близькими філософам епохи Відродження, які також боролися з Догматизмом. Бо можна сказати, що в історії української культури і філософії практично не було раціоналістичних періодів. За схемою українського історика філософії Чижевського розвиток європейської, а заодно і української філософської традиції відбувається хвилеподібно. І хвиля раціонального мислення, змінюється хвилею ірраціонального. Так, спочатку була раціональна Античність, яку змінила ірраціональне Середньовіччя, змінене раціональним Відродженням, після якого було ірраціональне Бароко, опісля раціональне Просвітництво і ірраціональний Романтизм певною мірою зв'язаний з ідеалістичними концепціями філософів Німецької Класичної філософії [16, с. 31–33]. І в українській традиції було багато Середньовіччя, Бароко та Романтизму, але дуже мало Відродження та Просвітництва. Тому наші мислителі геніально описують почуття людини, потойбічний світ, але мало говорять про раціональний життєвий устрій, якого нам завжди бракує.

Радикальна партія на чолі з Франком знали ці тенденції і проблеми нашої суспільності. І саме в їхній період якраз була піднесена нова хвиля раціональності, тут і у програмі партії звучить посилення на «позитивне знання». Вона дуже чітко прослідковується на польському філософському ґрунті, коли на зміну романтизму і месіанству, який був притаманний полякам після першого польського повстання 1830-тих і уособлював свою філософію з романтиками Міцкевичем, Словацьким, тощо, приходить позитивізм з його прагматичним баченням суспільства і знання. Ця зміна приходить після другого польського повстання 1860-тих років і позитивізм вже в літературі представлений Конопніцкою, Ожешком, Прусом та Сенкевичем [17].

Розглянемо, що ж собою являло поняття позитивізму загалом і польського позитивізму зокрема. Отже, позитивізм – це парадигмальна гносео-методологічна установка, відповідно до якої позитивне знання може бути отримане як результат суто наукового (не філософського) пізнання. Програмно-сцієнтистський пафос позитивізму полягає у відмові від філософії («метофізики») як пізнавальної діяльності, що в контексті розвитку конкретно-наукового пізнання має синтетичний і прогностичний потенціал [12, с. 37].

У філософії позитивізм – це концепція, яка зазначає, що людське мислення проходить три етапи розвитку: теологічний (релігійний), метафізичний (філософський) та позитивний (науковий). Вперше ця концепція була сформована Огюстом Контом у 30-х роках XIX століття. У своїй основній праці «Курс позитивної філософії» (1842) Конт запропонував концепцію, за якою істинне знання про світ є результатом конкретних наук, очищених від гуманітарних інтерпретацій, які, на його думку, є безпідставними і неістинними. Позитивістський підхід відіграв



значну роль у розвитку філософії науки в XX столітті продовжує зберігати свій вплив у XXI сторіччі [12, с. 38–39].

Щодо польського або варшавського позитивізму, який мав вплив на Галичину і з яким були добре ознайомлений Франко і радикали, то це ідеологічна течія і літературний рух у Польщі останньої третини XIX ст. Назву перейняв від позитивізму – загальноєвропейського науково-філософського напрямку, засади якого було пристосовано до конкретних потреб і завдань, що постали перед польським суспільством [13, с. 210–211].

Являв собою теоретичну платформу та практичну програму ліберальної буржуазії щодо господарського та культурного розвитку краю після поразки повстання 1863 року. Варшавські позитивісти прагнули перебрати провід у житті Польщі від шляхти, що традиційно відігравала цю роль, але продемонструвала нездатність вирішити основні національні й соціальні справи. Варшавський позитивізм відкидав шляхетське романтичне гасло, яке сформулював Адам Міцкевич «Міряй сили по намірах, але не наміри по силах» [17].

Варшавський позитивізм носив, на відміну від західноєвропейського, не стільки філософський, скільки суспільно-ідеологічний характер. Польські позитивісти виходили з уявлення про незмінність існуючих соціальних відносин і апелювали до всіх громадян із закликом співробітничати в ім'я вдосконалення суспільства через економічне піднесення Польщі. Відповідно до позитивістської програми, ця «органічна праця» повинна була супроводжуватися «роботою у основ» – просвітительською діяльністю польської інтелігенції, її сприянням вихованню й освіті народу. Варшавський позитивізм позначився на творчості багатьох письменників, у тому числі реалістів. Не будучи прямим додатком до позитивізму, добутки Ожешко, Пруса, Сенкевича являють собою той або інший ступінь художньої реалізації його основних положень [13, с. 212].

На формування польської літератури цього періоду впливали традиції попередньої літературної епохи (зокрема, романтична поезія А. Міцкевича і Ю. Словацького), а також інші види мистецтва, особливо образотворче (графіка А. Гротгера, Ю. Коссака, М. Е. Андріоллі, живопис Ян Матейко, Ю. Хелмонського, А. Геримського) і театральне (найвизначніші досягнення якого були пов'язані з Краківським театром, під керівництвом С. Козмяна з 1863 по 1893 р.) [17].

Варшавський позитивізм висуває тези:

- «органічна праця»: переконання в можливості (більш того – єдиній можливості) досягнення господарських, суспільних та політичних цілей шляхом еволюції та поступу – з повним відкиданням методів збройної боротьби;
- «праця біля підвалин», тобто з народною масою, зокрема просвітництво та культурництво;
- культ науки, віра в її можливості;
- емансипація жінки.

Варшавський позитивізм по всіх параметрах войовничо виступив проти романтизму: від народу-пана (co nie szlachta, to nie naród) до народу-хама (co szlachta, to nie naród). Від панування поезії до переважання прози. Від шляхетського романтизму до реалізму. Польські вчені звать 1863-90 рр. періодом Позитивізму з огляду на його панування в літературі [17].

Розрізняють два етапи розвитку Варшавського позитивізму: Перший – підпорядкування художньої літератури засадничому гаслу утилітаризму. Основним завданням літератури вважалося безпосереднє втручання в найактуальніші справи, основною позитивною рисою — тенденційність. На провідне місце висувається публіцистика, програмові статті ідеолога Варшавського позитивізму О. Свентоховського «Ви і ми». Б. Пруса «Наші гріхи». В цих статтях сформульовано основні постулати руху, точилася гостра полеміка з консерваторами в політиці й «епігонами епігонів» – продовжувачами віджилих шляхетсько-романтичних традицій (т.зв. війна старої та нової преси) [13, с. 213].

Основними органами Варшавського позитивізму були часописи «Przegląd Tygodniowy», «Ateneum», «Prawda». Створювано переважно т.зв. романи з тезою («Марта» Ожешко, 1873), п'єси з тезою, тобто із заздалегідь визначеною ідеєю, яку автор доводив своїм твором, а також побутові комедії. Меншу вагу мала поезія програмова – громадянські вірші [17].

Цей перший етап підготував другий, коли представники Варшавського позитивізму позбулися простолінійного підпорядкування творчості ідеологічним завданням, хоча зберігали вірність позитивістському світосприйняттю. Прикладом є роман Пруса «Лялька» (1887–1889), де створено реалістичну й водночас могутню постать позитивістського героя Вокульського. Три етапи його життя відображають етапи суспільного життя Польщі: лев (учасник постання), віл (засланець), вовк (талановитий комерсант). У цей період роман було визнано за вищий ґатунік і міцно закорінений в польській літературі [17].

Тематично література Варшавського позитивізму висвітлювала головніші аспекти життя країни: розвиток капіталу та промисловості (Б. Прус. М. Конопницька), селянське питання (Е. Ожешко, М. Конопницька, Г. Сенкевич, Б. Прус), національні справи: боротьба проти германізації (Г. Сенкевич, Б. Прус); бідування білоруського селянства (Е. Ожешко), єврейське питання (Е. Ожешко, Б. Прус). Зберігається традиція відображення найзлободенніших проблем на історичному матеріалі (романи з життя Польщі та Литви (Ю. І. Крашевського й Г. Сенкевича). Згодом ідейно-творчі шляхи генерації варшавських позитивістів розходяться. Е. Ожешко, а надто Б. Прус, залишаються вірними програмі Позитивізму, М. Конопницька наближається до революційно-демократичних поглядів. Г. Сенкевич з 1880-х рр. у історичних романах переходить на позиції шляхетського патріотизму та клерикального романтизму, зокрема з таких позицій зображає в романі «Вогнем і мечем» (1883–1885) Хмельниччину. На історичному матеріалі виникає ідейно-художня полеміка: антиклерикальний історичний роман Б. Пруса з історії давнього Єгипту «Фараон» (1895–1896) і неоромантичний роман-епопея про перших християн у Римі I ст. «Quo vadis?» (1897–1900) Г. Сенкевича [17].

Період Варшавського позитивізму – друге після періоду романтизму піднесення польської літературної творчості. Варшавські позитивісти вийшли на найкращий тогочасний рівень європейського реалізму, здобули міжнародне визнання.

Можна стверджувати, що Іван Франко у своїй літературній діяльності був українським позитивістом-літератором, хоча звичайно Франкову творчість не можна віднести до одного літературного напрямку, але як одна з його іпостасей. А разом з Русько-Українською Радикальною Партією був суспільно-політичним

українським позитивістом, який ніс просвіту народу і старався будувати українське суспільне життя на базі позитивної та раціональної основи, що було в дусі тогочасного європейського розвитку. Але на жаль те що розумів Франко зі своїми однодумцями не могли зрозуміти народ, який часто опирався на проповідь своїх священиків, які в свою чергу не бажали змін і розуміння сучасної науки і філософії. У своїй діяльності вони керувалися не прогресом і раціональністю, а догматизмом і традицією, яка заважала прогресу та розвитку суспільства. Тому часто духовенство не розбираючись про те, якими засадами стосовно релігії керуються радикали їх нещадно критикували. Цій критиці сприяла і участь Івана Франка у виборах, а саме у 1895-му, 1897-му і 1898-му роках Радикальна Партія висувала Франка на посла віденського парламенту й Галицького сейму (від Тернопільщини), але – через виборчі маніпуляції адміністрації, провокації ідеологічних та політичних супротивників – без успіху. Однією з таких ідеологічних маніпуляцій було звинувачення радикалів і Франка у атеїстичних поглядах. Після цього Франко написав статтю «Радикали і релігія» в якій роз'яснив позицію партії стосовно релігії [5, с. 141–172].

Отже 15 жовтня 1898 року Іван Франко у 21 номері газети «Громадський голос» опублікував статтю під назвою «Радикали і релігія». Того ж року надруковано як частина II і III окремої брошури «Радикальна тактика» накладом «Громадського голосу» у серії «Хлопська бібліотека, XV». Детальніше проаналізуємо цю статтю, щоб зрозуміти погляди Української радикальної партії на релігію за часів Івана Франка [1, с. 295].

Іван Франко починає свою статтю з визначення, що таке є релігія? За словами теперішнього Львівського греко-католицького митрополита Ігора (Возняка), це твердження можна вивчати на уроках катехизму і воно ніяк не суперечить правдам християнської віри [2]. Отже Франко пише: «Релігією називається не тільки віра в якісь надземні, вищі істоти, обдаровані вищою силою, ніж люди; не тільки віра в те, що і в людях є частина тої найвищої істоти (душа) і що люди повинні своїм життям і своїми учинками наближуватися до тої істоти. До релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти і до інших людей, любов до добра і справедливості, а вкінці також добра воля, постанова жити й самому так, щоб наближувати себе і інших до тої вищої істоти. Отсі три складники конечні для поняття релігії. Віра без любові і без сильної волі, що показується в ділах, не чинить ще релігійного чоловіка. Так само самі вчинки з віри в вищу справедливість і без любові до тої справедливості і до інших людей чинять чоловіка фарисеєм, але ще не правдиво релігійним чоловіком». Далі Франко критикує Церкву в тому, що вона протягом тисячі років не займалася народом і тепер боїться змін. Він запитує: «Противно, вашу науку піддержувала держава, вас плачено, обдаровувано, гоноровано за те, щоб ви виховували народ в релігійнім дусі, і які ж є плоди вашої тисячолітньої науки?» [1, с. 292–293]. Плоди ж церковної праці письменником оцінюються негативно, так як релігійні інституції не змоги прищепити народу правдиву віру в Єдиного Бога, так як народ у своєму житті часто керується забобонами, вірами з чортів, використовує ворожіння, тощо. І тут Франко наголошує, що в українському народі частіше обрядовість і віра побудована на поганським, а не християнським засадам і що саме церковники часто і поширюють цей варіант віри між людьми, а не очищають його.

Наступною тезою Франка є те, що в своїй основі віра народу є дуалістична, що ілюструє письменник народною приповідкою «Бога шануй і чорта не дразни» і в тій дуалістичності є тільки стримуючий ефект від боязні то перед Богом, то перед чортом, але правдивої релігійності немає [1, с. 293]. Франко висловлює позицію радикальної партії, яка зводиться до постулату, що радикали не є проти релігії чи проти Бога, з іншої сторони вони і не агітують за релігійні питання вважаючи, що цим повинні займатися інші інституції, підсумовуючи погляди радикалів Франко пише: «Ми скажемо одверто і щиро: виховуючи народ в радикальній душі, ведучи його до того, щоби мав свої переконання, щоби сміло і гаряче боронив тих переконань і щоби поступав так, як йому велять його переконання, ми, радикали, робимо те, що повинно було робити духовенство від тисячі літ: ми виховуємо народ в правдиво релігійній, в правдиво християнській душі. І коли народ іде за нами, терпить за свої радикальні переконання, то се знак, що він глибоко почуває потребу правдивої релігійності і ненавидить фарисейства» [1, с. 294].

Останню тезу у своїй статті Франко висловлює на закид, що радикали є раціоналістами. Але письменник цього не заперечує, але уточняє, що раціоналізм по свої суті не є атеїстичним. І що, якщо церковники не хочуть керуватися раціональністю та просвітою, то вони бажають керуватися забобонами і темністю. Підсумовуючи свої статтю і позицію Радикальної партії Франко пише: «Ми, радикали, заявляємо явно і одверто: так, ми раціоналісти, ми хочемо у всіх справах, отже і в справах релігії, поступати розумно, як личить розумним і просвіченим людям. Ми видали війну на смерть темноті і туману. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечні релігії і правдивій релігійності, але противно, мусять бути їх головною основою» [1, с. 294].

Проаналізувавши ідейно-філософські позиції Русько-Української радикальної партії за часів головування Івана Франка (1890-1898 рр.), варто зазначити, що в своїй діяльності ця партія не керувалася боротьбою з релігією і не була атеїстичною. Основувала свою діяльність ця партія на засадах раціоналізму, що було спричинено пануванням в тогочасному інтелектуальному житті Європи позитивізму, який особливо розвинувся на території Польщі. Найкраще погляди на релігії Радикальної партії висловлені у статті Івана Франка «Радикали і релігія», де він чітко і однозначно визначив погляди своєї партії на релігію і розвінчав всі необґрунтовані закиди стосовно своєї партії висловлені в той час у суспільстві.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Будівничий української державності: Хрестоматія політологічних статей Івана Франка / Упор. Д. Павличко. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 640 с.
2. Возьняк І. Слово до духовенства і мирян про пошанування Івана Франка / Кир Ігор Возьняк, архієпископ Львівський УГКЦ // Мета. № 29 (184), грудень 2006. – С. 5
3. Гнатюк М. Мудро й далекоглядно. До проблеми: І. Франко та релігійність / Михайло Гнатюк // Літературна Україна. № 37 (5175), 28 вересня 2006. – С. 7

4. Горак Р., Гнатів Я. Іван Франко. Кн. сьома. Протистояння / Роман Горак, Ярослав Гнатів. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – 584 с.
5. Горак Р., Гнатів Я. Іван Франко. Кн. шоста. В поті чола / Роман Горак, Ярослав Гнатів. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2005. – 532 с.
6. Дейвіс Н. Європа: Історія / Норман Дейвіс / Пер. з англ. П. Таращак, О. Коваленко. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2006. – 1464 с.
7. Музичка І. Іван Франко – українському народові невідомий християнин / о. Іван Музичка // Каменярь: інформаційно-аналітичний часопис ЛНУ ім. Івана Франка. № 5, червень 2006. – С.1, 3
8. Нагаєвський І. Історія Римських Вселенських Архиєреїв: Третя частина / Ісидор Нагаєвський. – Рим: Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи, 1967. – 602 с.
9. Науковий вісник Музею Івана Франка у Львові: Вип. 18. – Львів: Апріорі, 2015. – 552 с.
10. Пашук А. Філософський погляд Івана Франка / Андрій Пашук. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 432 с.
11. Програма Руско-Української Радикальної Партії // Журнал «Народ. Орган руско-української радикальної партії». Ч.20, 15 жовтня 1890. – с.301-316
12. Рьод В. Шлях філософії: XIX-XX століття / Вольфганг Рьод / Пер. з нім. М. Д. Култаєвої, В. І. Кебуладзе, В. Терлецького. – К.: Дух і літера, 2010. – 368 с.
13. Татаркевич В. Історія філософії: Т.3: Філософія XIX століття і новітня / Владислав Татаркевич / Пер. з пол. О. Гірний. – Львів: Свічадо, 1999. – 568 с.
14. Франко І. Монолог атеїста / Іван Франко / Упор. і вступна стаття Аркадія Халімончука. – Львів: Каменярь, 1973. – 432 с.
15. Церква. Нація. Культура. Вип. 1. Іван Франко і питання релігії. Збірник наукових праць. – Дрогобич: Коло, 2004. – 272 с.
16. Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. / Дмитро Чижевський / Під заг. ред. В. Лісового. Т. 2. – К.: Смолоскип, 2005. – 264 с.
17. Pozytywizm warszawski / Wikipedia Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Pozytywizm\\_warszawski](https://pl.wikipedia.org/wiki/Pozytywizm_warszawski)

**Mykhajlo Kobryn**

## **VIEWS ON RELIGION IVAN FRANKO, DURING HIS PRESIDENCY OF THE RUTHENIAN-UKRAINIAN RADICAL PARTY**

Ivan Franko National University of Lviv  
Universytetska str.,1, 79000, Lviv, Ukraine  
e-mail: [thc.dep.philosophy@lnu.edu.ua](mailto:thc.dep.philosophy@lnu.edu.ua)

*The article discusses Franko views on religion during his presidency and stay in the ranks of Ruthenian-Ukrainian Radical Party. Analysis of subjective and objective factors that influenced the views Franko religion. Considered philosophical and ideological foundation of the Ruthenian-Ukrainian Radical*

*Party, which rested on top in many intellectual circles and in particular the ideas of positivism Warsaw positivism. Specifically studied in detail Radical Party attitude to religion through the prism of Article Franko program "Radicals and religion." In this article the author expresses the opinion that the radicals do not deny religion and faith as such, but in favor of the separation of state and society on the one hand and religion on the other.*  
*Keywords: Ivan Franko, Ruthenian -Ukrainian Radical Party, Warsaw positivism, religion, Nineteenth Century.*

Стаття надійшла до редколегії 7.09.2016

Прийнята до друку 10.10.2016



## РЕЦЕНЗІЇ

Ольга Сінкевич

## ДАНИНА ШАНИ Й ПОВАГИ

Рецензія на книгу

«На крилах пройдених доріг».

— Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2016. — 132 с.

Наприкінці 2016 року у видавництві Львівського національного університету імені Івана Франка вийшла книга «На крилах пройдених доріг». Книга має дещо незвичний для університетського видання формат – це не наукова монографія, не збірник статей, не навчально-методичний посібник. Видання приурочене до 85-річного ювілею професора А.В. Яртия, життя і науково-педагогічна діяльність якого протягом п'яти десятиліть була пов'язана з Франковим університетом. Його відкриває вступне слово ректора професора В.П. Мельника, який, згадуючи про багаторічну співпрацю з ювіляром, зазначає, що Анатолій Васильович не лише вчив студентів пізнавати світ, формував їхній світогляд, а й у власному житті реалізував принцип, сформульований Григорієм Сковородою: «Хто думає про науку, той любить її, а хто її любить, той ніколи не перестав вчитися».

У книзі зібрані розповіді колег по роботі, однокурсників, вихованців, рідних професора А.В. Яртия.

Про роки навчання в одному з найстаріших вишів України згадують однокурсники ювіляра – випускники 1957 р. **Б. Сидоренко, Б. Городиський, В. Погорелова, Ж. Тараканова, М. Фаст, С. Струк**: «Для нас Анатолій був і залишається прикладом людини високоморальної – порядної і доброчесної, відповідальної і надійної, приязної та небадужої. Плідна наукова і педагогічна діяльність принесла йому визнання, активна залученість у громадські справи завжди горнула до тебе тих, хто проинятий бажанням творити добро».

Своїми спогадами про багаторічну співпрацю з Анатолієм Васильовичем поділилися його колеги – член Вищої ради юстиції, член Конституційної комісії, доктор юридичних наук, професор, колишній декан юридичного факультету ЛНУ **А. Бойко**; заслужений юрист України, заслужений професор ЛНУ, завідувач кафедри історії держави права та політико-правових учень **Б. Тищик**; відомий історик, доктор історичних наук, заслужений професор ЛНУ, «Doktor Honoris Causa» університету Марії Кюрі-Скłodовської в Любліні **М. Крикун**; перший доктор соціологічних наук в Україні, професор, завідувач кафедри соціології **Н. Черниш**; професор кафедри теорії та історії політичної науки **Г. Світа**; історик філософії, історик духовної культури, філософ, **доктор філософських наук, професор М. Кашуба**; відомий український філософ, заслужений діяч науки і техніки України, доктор філософських наук, заслужений професор ЛНУ, завідувач кафедри історії філософії **А. Пашук**.

Колеги згадують, що Анатолій Васильович одночасно з викладацькою роботою виконував обов'язки проректора із навчально-виховної роботи. Двері його

робочого кабінету завжди були широко відкриті для співробітників і студентів університету, для усіх, хто звертався за допомогою або порадою.

Протягом 1982 – 1990 рр. він був головою спеціалізованої ради із захисту кандидатських дисертацій з філософії. За вісім років було захищено понад 50 дисертацій. Г. Світа, яка виконувала обов'язки вченого секретаря ради, згадує: «У цей час відбувся перехід до нової методологічної платформи дослідження – методології плюралізму, толерантності, відкритого діалогу з іншими підходами, точками зору, обґрунтуваннями. За час головування професора Яртіся фактично підготовлено нове покоління вчених та педагогів».

Тривалий час Анатолій Васильович очолював кафедру теорії та історії культури. Перебуваючи на посаді завідувача, він докладав чимало зусиль для створення згуртованого, висококваліфікованого колективу. Викладачі кафедри – Л. Пітусь, Т. Ярошенко, В. Стеценко, А. Васьків, О. Ліщинська, Н. Король, О. Дарморіз розповідають, що професор багато уваги приділяв науковій роботі. Сфера його наукових інтересів – історія філософії, історія української культури, релігієзнавство. Його публікації постійно з'являлися на сторінках наукових видань. За його керівництва захистили кандидатські дисертації 12 аспірантів. Професор Яртісь був керівником кількох наукових тем, які дали поштовх подальшим дослідженням викладачів кафедри та матеріали яких використовувалися при підготовці актуальних навчальних курсів.

Викладачі і студенти зазначають, що Анатолій Васильович – педагог від Бога. Лекційні курси з історії світової та української культури, релігієзнавства, спецкурси «Національна ідея в духовній культурі України», «Охорона пам'яток культури» він читав на історичному, юридичному, філософському, географічному факультетах, факультеті іноземних мов. «Лекції професора завжди захоплюють нас, адже поданий матеріал містить багато цікавої, аналітичної, порівняльної інформації, яка для кращого та глибшого сприйняття підкріплюється реальними життєвими прикладами. Семінарські заняття з професором завжди для нас очікувані, оскільки на них є місце для дискусій, що дає нам змогу відчувати себе повноправними учасниками наукової спільноти», – такий відгук залишили в архівах кафедри теорії та історії культури студенти юридичного факультету.

Під керівництвом і за науковою редакцією Анатолія Васильовича було видано п'ять наукових посібників з історії культури та релігієзнавства, які одержали високу оцінку наукової та педагогічної громадськості України.

Навіть тоді, коли Анатолій Васильович вийшов на заслужений відпочинок, він не полишив наукової діяльності, бере участь у конференціях, подає до друку статті, присвячені актуальним проблемам української культури. Молоді колеги щиро вдячні йому за допомогу в підготовці дисертаційних досліджень. Професор надає їм необхідні консультації, навчає секретам стилістики наукової мови, виступає на засіданнях кафедри під час обговорення поданих до захисту дисертацій. Хоча в нашому університеті не існує інституту професорів-консультантів, Анатолій Васильович фактично виконує ці обов'язки, залишається позаштатним членом кафедри теорії та історії культури.

Розповідь про його життя, таке яскраве й насичене, була б неповною, якщо б в ній не згадувалася велика і дружна родина, доля якої також тісно пов'язана з Франковим університетом. Його випускницею була дружина Анатолія Васильови-

ча – Валентина Михайлівна, яка все своє життя присвятила педагогічній роботі у львівській середній школі №44 імені Т. Г. Шевченка, була удостоєна високого звання заслуженого вчителя України, стала лауреатом премії Фонду Сороса і отримала звання Соросівського вчителя. У книзі «На крилах пройдених доріг» наводяться адресовані Валентині Михайлівні слова поваги, любові і вдячності її колег та колишніх учнів, які стали вчителями, професорами, кандидатами і просто гарними, порядними людьми. «Я дуже вдячний долі, що подарувала мені такого Вчителя, як Валентина Михайлівна. Захоплення хімією, отримане під час навчання в школі, визначило в подальшому мій професійний шлях», – пише Ю. Проць, науковий співробітник Інституту фізичної хімії твердого тіла товариства Макса Планка у Дрездені. «Якби кожна людина мала Вчителя та Наставника, подібного до Валентини Михайлівни, ми, вочевидь, жили б у набагато кращому світі» – це слова випускника Львівської СШ №44 1971 р. В. Печарського, професора з Айови. «В англійській мові означений артикль *the* вживають перед іменником, щоб акцентувати на унікальності. Українською мовою вислів *The Teacher* може бути перекладений як єдиний, неповторний або Вчитель з великої літери. Тому і ставлю цей лаконічний англійський заголовок до допису-спогаду про мою вчительку Валентину Михайлівну Яртись» – так пояснює заголовок своїх спогадів директор Рентгенівського кристалографічного центру Університету Мериленду (США) П. Завалій.

У книзі наводяться і розповіді про подружжя Яртисів синів Володимира й Анатолія, які зі золотими медалями закінчили середню школу та з відзнакою і червоними дипломами хімічний факультет Львівського університету ім. І. Франка і нині плідно працюють: Володимир – доктор хімічних наук, професор, у Норвегії, Анатолій – у рідному університеті. Династію продовжують онуки – Андрій, Володя та Сергій, котрі також адресують теплі слова її засновникам.

Завершують книгу зворушливі рядки Д. Карпин, яка протягом багатьох років була редактором наукових праць Анатолія Васильовича і викладачів кафедри теорії та історії культури і стала редактором рецензованої збірки:

Такі слова – це зерна благодаті,  
Які в серцях потрібно зберегти,  
Родині, дітям, внукам передати –  
В батьківський край і в дальній світі.

Так, книга «На крилах пройдених світів» – це те, що слугує благородній меті: віддати данину шани й поваги людям, які у всіх життєвих перипетіях зберігали честь і гідність, були справжніми патріотами своєї країни. Саме через розповіді про таких людей можна писати історію Львівського національного університету імені Івана Франка, який протягом кількох століть виховує її наукову, культурну, політичну еліту.

Ольга Сінькевич,  
доктор філософських наук, доцент  
завідувач кафедри теорії та історії культури  
філософського факультету Львівського  
національного університету ім. І. Франка

Формат 70x108/16.  
Умовн. друк. арк. 7,9.  
Тираж 100 прим. Зам.

Поліграфічний центр  
Видавництва Національного університету "Львівська політехніка"  
вул. Ф. Колесси, 4. 79000, Львів  
Реєстраційне свідоцтво серії ДК № 751 від 27.12. 2001 р.