

ІНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГІЇ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ МИСТЕЦТВ УКРАЇНИ



**ЛЮДИНА В СУЧАСНОМУ СВІТІ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ
ТА КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ
ВИМІРИ**

МОНОГРАФІЯ

Інститут культурології
НАМ України
Київ — 2020

УДК 39:316.7
Л93

Рекомендовано до друку
Вченою радою Інституту культурології
Національної академії мистецтв України
(протокол 4 від 30.07.2020)

Виконано в межах
фундаментального наукового дослідження
Інституту культурології Національної академії мистецтв України за темою:
«Культурна антропологія в системі сучасної гуманістики: комунікативні
технології, соціокультурні трансформації, міжнауковий підхід»

Науковий керівник
Причепій Євген Миколайович
доктор філософських наук, професор, виконуючий обов'язки
завідувача відділом культурної антропології

Рецензенти:
Таранов Сергій Володимирович
доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії науки
та культурології ЦГО НАН України

Любимий Ярослав Валерійович
доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник
Інститут філософії НАНУ імені Г. С. Сковороди

Л93 **Людина в сучасному світі: соціально-філософський та культурно-антропологічний виміри:** монографія / Є. В. Більченко, О. М. Берегова, В. В. Демещенко та ін. — К.: Ін-т культурології НАМ України, 2020. — 352 с., інформація про авторів.

ISBN 978-966-2241-59-4

За умов сучасних викликів глобалізації по-новому постало питання визначення людини і усвідомлення її місця в світі, що постійно змінюється. Цими питаннями традиційно займалась культурна антропологія та соціальна філософія. Своє бачення цієї проблеми дають автори даної монографії.

Для фахівців в галузі культурології, філософії культури, мистецтвознавства, дослідників наукових інституцій та творчих вищих навчальних закладів.

УДК 39:316.7

ISBN 978-966-2241-59-4

© Інститут культурології НАМ України, 2020
© Автори, 2020

ЗМІСТ

Вступ	6
-------------	---

РОЗДІЛ 1.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ КЛАСИЧНОЇ КУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ:

ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА	13
-------------------------------	----

1.1. Демещенко В. В. Соціально-філософський контекст історії культурно-антропологічної парадигми	15
1.2. Зіневич А. С. Екзистенційна антропологія у французькій філософській думці ХХ століття	43
1.3. Лях В. В. Концепти гуманізму в філософії ХХ століття: різновиди й еволюція	79

РОЗДІЛ 2.

НЕКЛАСИЧНА КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ: ТЕНДЕНЦІЇ ЗМІНИ МЕТОДОЛОГІЇ

ТА КАТЕГОРІАЛЬНОГО АПАРАТУ	107
----------------------------------	-----

Отрешко Н. Б.

2.1 Постмодернізм в культурній антропології: критика та перегляд класичних соціальних концептів	109
2.2. Ланцюг методологічних поворотів в антропологічній традиції гуманістики ХХ століття	125
2.3. Транскультура як експериментальний патерн новітньої ідентичності: проблеми і перспективи	142

РОЗДІЛ 3.

ПОСТНЕКЛАСИЧНА КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ:

ВІД ПРИКЛАДНИХ КЕЙСІВ ДО РЕСТАВРАЦІЇ ТЕОРІЇ 167

- 3.1. **Берегова О. М.** Культурно-мистецькі практики в епоху цифрових технологій: нові траєкторії розвитку 169
- 3.2. **Гаєвська Т. І.** Феноменологія сакрального і профанного у сучасних святкових практиках: зарубіжний досвід реалізації піднесеного суб'єкта піднесеного 191
- 3.3 **Лукашенко М. В.** Соціальні трансформації особистості: традиції, модерн, постмодерн 231

РОЗДІЛ 4.

АЛЬТЕРНАТИВНА АНТРОПОЛОГІЯ МАЙБУТНЬОГО:

ВІД ПОСТМОДЕРНОГО ЕКРАНУ ДО НЕОМОДЕРНОЇ ЗАВІСИ,

ВІД СИМВОЛІЧНОГО ДО РЕАЛЬНОГО 259

Більченко Є. В.

- 4.1. Універсальна етика як неомодерна альтернатива культурній антропології: концептуалізація гіпотези 261
- 4.2. Культурно-патологічні персонажі сучасності: Закон vs перверзія, розкол vs шизофренія, часовість vs фатальність 274
- 4.3. Герой як активіст істини: від діалогу до універсальності, від культурології до етики 302
- 4.4. Замкнутість екрану і підняття театральної завіси: правда як жест роздирання 315

Висновки 348

Про авторів 351

ВСТУП

Монографія присвячена питанню осмислення буття людини в сучасному світі. На сьогодні більшість країн світу перебувають в стані постійної трансформації, що спричиняється різними процесами плинної сучасності, переходом від жорсткої соціально-економічної матриці розвитку до мінливої, гнучкої, такої, що постійно змінюється тощо. Цей процес постійної трансформації стосується також тих форм людської ідентичності, які відіграють неабияку роль у життєдіяльності людини, визначають її систему цінностей і, зрештою, надають сенс існуванню індивіду.

Водночас розпад єдиної ідентичності, або такої, навколо якої можна побудувати раціональну соціальну систему, стає прикметою нашого часу. Саме тому пошуки нових форм ідентичності набувають в наш час особливого значення, враховуючи те, що глобалізація створює ситуацію невизначеності, розмиває попередні зразки єдності, пропонує такий рівень свободи індивіда, який межує іноді з аномією. Нововведення, інновації, викликані бурхливим розвитком інформаційних технологій, дають не лише нові шанси і можливості, але також підвищують ступінь ризиків, наслідки яких можуть позначитися на долі людства в цілому. До того ж глобалізація містить в собі не лише економічні, технологічні чи фінансові складові, вона ще й трансформує культуру, спосіб життя

людей, систему цінностей і настанов, що визначають систему орієнтації людини в світі.

В умовах зазначених глобальних викликів по-новому стало питання визначення людини, усвідомлення її місця в світі, що постійно змінюється. Це питання, яким традиційно займалась культурна антропологія та соціальна філософія. Своє бачення цієї проблеми дають автори монографії.

Поняття «культурна антропологія» — це термін, який не може використовуватися «за умовчанням», яке апелює до конформістської згоди спільноти дослідників з приводу деяких слів, утримання від суджень про які є острахом перед численними викривленнями категорій, мірою накладання на них низки суперечливих інтерпретацій. Зрозумілим є бажання помовчати стосовно межових категорій, щоб повернути смисл використаним не за призначенням словам, але подібний конвенціоналізм свідчить швидше про «кастрованість» дослідницької свідомості, а не про нові ключі для формулювання гіпотез у міждисциплінарному контексті. Тому ми воліємо знову і знову повертатися до «археології знання», до «відкопування» первинних значень термінів у процесі розгортання процедур, притаманних не для описових феноменологічних кейсів прикладної культурології (при усвідомленні усієї їх необхідності в практичному сенсі), а властивих саме для онтології культури. Поняття: сакрального, буття, сутності, суб'єкта після кризи постмодернізму набувають усе більшого значення, апелюючи до міркувань світової солідарності та міжкультурного діалогу на базі загальнолюдських цінностей, спроба деконструкцій яких призвела до глобальних глухих кутів прогресу в еру дигітальних технологій.

Таким терміном є «культурна антропологія». У вузькому сенсі цього слова культурна антропологія асоціюється з вельми вузькою парадигмою апропріації аборигенних народів Африки, Австралії, Океанії та Далекого Сходу, виробленою американськими етнографами та етнопсихологами кінця ХІХ — початку ХХ століття у рамках плюралізму, дифузійнізму, культурного релятивізму як предтеч відносно

сучасної мультикультурної риторики відмінностей та політики дистанційованих одна від одної непроникних ідентичностей, що склали основу політики глобального цифрового ринку в XXI столітті. Утім, трагедія 11 вересня у США, так само, як і повернення середньовічного хуторянського способу життя статичних атомарних індивідів у просторі, що обслуговують рух капіталу за екраном комп'ютера, цього віртуального кладовища локальних фрілансерів (в тому числі під час пандемії) відверто продемонструвала межі мультикультуралізму та внутрішню суперечливість притаманної для нього пасивної та репресивної толерантності, яка викликає шалений ресентимент. Ресентимент як відповідь на ресентимент лише роз'ятрює травму, перетворюючи каяття на глобальну ікону стилю. Актуальні для 1990-х років тези про «смерть ідеології» завершилися тотальною ідеологізацією світу під виглядом естетизованої «аполітичності». Політична та психічна символічна економіка стала новою формою крипторелігійного світовідчуття, породивши гігантську «машину бажань» у вигляді вільного (монопольного) ринку. Засилля примусової естетики загострило питання реставрації суб'єкта у філософії, культурології, культурній та соціальній практиці.

Звісно, що відновлений суб'єкт вже не може бути таким, яким він був, коли людство ще не «подорослішало», до його вступу у «повноліття» «розчаклування світу». Раціонально-теоретична зрілість людства наступила після епохи Проросвітництва, яка спонукала до критичного переосмислення традиції.

Отже, архаїчній людині, яка народжується вже інтерпелюваною в традицію шляхом первісної ініціації, більше немає місця у світі постсучасності, як немає місця і для картезіанського суб'єкта *cogito*, панування якого в якості господаря суцього породило тоталітарні режими XX століття. Патроналізм завершився трагедією Едіпа, який вирішив зірвати усі табу суспільства спектаклю. Слепа першоєдність домовної «Золотого віку» (або дисциплінарної диктатури командно-адміністративного суспільства) і ностальгічне

повернення до них складає нині праву (або ліву) популістську утопію. Позитивістський культ мислення і лише мислення, за умов ігнорування позасвідомого, не враховує реальність печерних глибин психіки, нині інкорпорованих у бренди ринку. Що ж залишається, якщо премодерний суб'єкт традиції так само неможливий, як і раціоналістичний суб'єкт модерну? Залишається постмодерний психоаналітично розколотий (шизоїдний) суб'єкт в умовах смерті Батька, в умовах втрати символічних авторитетів минулого, суб'єкт значущої відсутності (з'являння), носій множинних ідентичностей (постправд), керування якими він віддає на поталу машині, добровільно народжуючи нову тотальність дигітального контролю. Несумісність ліберал-демократії в мережевому суспільстві з індивідуальністю складає найбільшу трагедію постмодерну, який втратив людину, намагаючись вустах романтиків Сорбонни 1968 року витягнути її з лабет структури. Велика лояльність обернулася великою несвободою, породженою сумісною дією пасивної толерантності та репресивного тиску глобалізму. За множинністю оголюється монізм, який набуває дедалі більш загрозливих форм.

Криза глобального цифрового мультикультурного суспільства, образ героя якого народжувався з ідеалу релятивного суб'єкта американської культурної антропології і відшліфовувався упродовж десятиліть теоріями креативних еліт у суспільстві примусового переживання, спонукає до пошуку нових відповідей на антропологічні запитання. Поняття «культурна антропологія» потребує суттєвого доповнення з боку європейської модерної і неомодерної думки, включаючи традиціоналізм, критичну теорію, структурний психоаналіз, — особливо, якщо мова йде про ідеї етичного та універсалістичного напрямів, які дозволять подолати атомарність пов'язаних одне з одним індивідів слабкими символічними означниками толерантності через екзистенцію. Екзистенційність як спосіб практичного здійснення солідарності і любові, формує суб'єкта четвертої хвилі — неомодерну особистість, яка зуміла здійснити радикальний розрив з крайнощами вза-

емно спрямованих одне на одного глобального універсалізму ринку та локального партикуляризму ідентичностей як сервісних придатків до ринку.

Проектування нового типу людини, яка б займала проміжне місце між вищою людиною Гайдегера та надлюдиною Ніцше, між етичним персонажем Габермаса та перверзивним суб'єктом Фуко, між паломником сакрального модерну і секулярним постмодерним бродягою, між Едипом, підпорядкованим табу та трангресивним Анти-Едипом, залежним від вирваних з-під табу бажань, — потребує стратегії та класифікації. Запропонована нами типологія культурної антропології передбачає повернення цьому напрямку його вихідного філософсько-світоглядного змісту шляхом поділу культурної антропології на: класичний, неklasичний та постнеklasичний періоди, — які передбачають, відповідно: діалогічні та екзистенціалістські моделі людини в добу класики (умовно тип Марселя), постструктуральні антропологічні патерни розколотої культурної «шизоїди» постмодерну і неklasичної картини світу (умовно тип Дельоза) та постнеklasичну мережеву атомарну людину у віртуальній реальності відчуженого позасвідомого (носія глобалістичної самотності в душі Баумана).

Рухаючись від історії через сучасний стан до перспектив майбутнього, діалектично просуваючись від методологічних першооснов через постмодерні теоретичні і прикладні концепти до окремих типологій суб'єктивності, ми набуваємо змоги надати альтернативну модель суб'єкта ХХІ століття, здатного до справжнього діалогу як усвідомлення вразливості іншої людини та встановлення солідарного зв'язку із світом, перед яким тьмяніють уявні сценарії відмінностей, що роз'єднують людство, вводячи кожного з нас у стан залежності від зовнішніх сил, у ролі яких постаємо ми самі в стані відчуження та добровільної ізоляції. Культурна антропологія в ХХІ столітті може відбутися лише як антропологія звільнення, а не апропріації, універсальної солідарності, а не релятивності, любові, а не лицемірного стримування агресивності, яка час

від часу проривається назовні. Ось чому так важливо віднайти спільні цінності, здатні поєднати окремих людей у спільну категорію людства без втрати відмінностей і одночасно без перетворення останніх на кайдани.

Розділ 1

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ
КЛАСИЧНОЇ КУЛЬТУРНОЇ
АНТРОПОЛОГІЇ:
ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА**

Віолета Демещенко

1.1. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ

Сьогодні антропологія виділилась в окрему науку, що вивчає походження і еволюцію людини на всіх її рівнях від вітально-біологічного до соціокультурного й культурно-цивілізаційного, а також — техногенного.

Як окрема багатогранна наука сучасності, вона перебуває в постійному розвитку. Напрямки її діяльності постійно мутуються, а парадигми змінюються в залежності від історичного розвитку людства у всіх його вимірах. Сьогодні антропології характеризується тим, що її наукові інтереси перебувають на стику біологічних, гуманітарних та технічних наук. Вона зробила рішучий крок вперед стверджуючи своє наукове кредо, її інтереси опинились досить далеко за межами досліджень біологічного походження людини, людської фізіології, існування ареолу популяції *homo sapiens*, порівняння людини з приматами та вивчення життя аборигенів чи археологічних розкопок.

Проблема пізнання людини пронизує всю історію філософії і природознавства. Багато видатних вчених замислювались над питанням — «хто є людина?», для них її пізнання було необхідним і першорядним завданням життя. «Пізнай самого себе», — вчив давньогрецький філософ Сократ, ця його теза і досі актуальна.

Серед усіх наук антропологія є тією наукою, що в комплексі вивчає людину, її минуле, походження і еволюцію фізичної організації та людських рас. Це також наука про сьогоднішнє, і в якійсь мірі про майбутнє, вона намагається зазірнути в нього не забува-

ючи про різноманіття людських індивідуальностей, про ті вражаючі зміни, які зазнало людство в процесі своєї еволюції.

Усвідомлюючи сучасність, намагаючись проникнути в минуле, і одночасно заглядаючи в майбутнє, антропология стоїть в центрі людських знань, саме в цьому полягає її сутність. Отже, в широкому сенсі антропология — це наука про людину (від грец. *anthrōpos* — людина).

Перед тим як розглядати заявлений концепт, слід зазначити, що практично всі природничо-наукові концепції мають пояснювальну здатність лише в межах своєї компетенції, тому, що мають справу з фактами емпіричної дійсності, які вибудовуються в певний логічний зв'язок за допомогою світоглядних теоретичних конструктів, які насправді обов'язково повинні бути верифіковані, тобто мати в результаті предметний зміст. У своєю чергу завдання науки — дати матеріалістичне пояснення явищ як у випадку з людиною, її культурою, здійснити складну операцію сходження до витоків людського буття [9].

Палеонтологічні та археологічні знахідки (згадаємо теорію палеоконтакту Е. Денікена та його прекрасні документальні фільми «Згадка про майбутнє» 1970 р. та «Таємниці богів» 1976 р.), схожість біологічної будови людини і тварин, абсолютна матеріальність навколишнього світу, ідея загального зв'язку і загальної обумовленості явищ природи, теорія прогресу не залишають природознавству нічого іншого, як визнати тваринне походження людини. Нам видається, що потрібно розпочати вивчення даного питання звернувшись до гуманітарного знання, а саме — починаючи з філософії.

Філософія, яка претендує з моменту свого виникнення на цілісне пізнання системи «людина — світ», в силу свого гносеологічного статусу тяжіє в більшості до осягнення проблем загального і суцього в людині, втрачаючи з поля зору істотні аспекти її буття. Людина для неї, як відзначав М. Бердяєв, це не природний об'єкт, а надприродний суб'єкт [2, 298].

У надрах філософської антропології формується соціокультурна антропология та антропология культури. В центрі уваги філософської антропології знаходяться питання про походження, природу і сутність людини, про модуси її існування, загальні зв'язки зі світом, природою і суспільством. Її цікавлять таємниці людського буття —

проблеми душі й тіла, сенсу життя та віри, смерті й безсмерття, любові і щастя та ін. Головне питання філософської антропології — дослідження природи і сутності людини як цілісної істоти.

Філософська антропологія і її центральна частина — вчення про сутнісні закони (психофізично нейтральної) особистості — може бути побудована, в свою чергу, тільки на фундаменті науки про сутнісні форми живої екзистенції і тому повинна створити власний понятійний апарат для всієї сфери, для всього того кола, в якому опиняється людина як (психофізично нейтральна) особистість. Вона не може запозичувати його ні з якої емпіричної науки — адже мова йде про дослідження повної, близької до життя реальності, а не про специфічно об'єктивної, відокремленої, прихованої від очей реальності окремих наук... Тобто вона повинна взятися за те, до чого ще наука, за винятком випадкових спроб, і не підступилась [10, 45].

Філософська антропологія виникає наприкінці 1920-х років, в Німеччині, а потім поширюється в інших країнах, перш за все, в Австрії і Швейцарії.

Загальноновизнані класики в цій галузі знання М. Шелер, Х. Плеснер і А. Гелен. В цей період науковцями пишуться фундаментальні роботи: «Положення людини в космосі» М. Шелера (1928 р.), «Сходинки органічного і людина» Х. Плеснера (1928 р.) і два трактати А. Гелена: «Людина. Її природа і становище в світі» (1940 р.) та «Первісна людина і пізня культура» (1956 р.). До цих базисних творів приєднуються дослідження П. Ландсберга «Введення у філософську антропологію» (1934 р.), Л. Бінсвангера «Основні форми і пізнання людського буття» (1941 р.), К. Льовіта «Від Гегеля до Ніцше» (1939 р.), Г. Ліппса «Людська природа» (1941 р.), О. Больнова «Сутність настроїв» (1941 р.), Е. Ротхакера («Проблеми культурної антропології» (1942 р.) та ін.

Загальним для всіх перерахованих мислителів є розуміння філософської антропології як науки, це також відмова від таких традиційних для філософії людини концептів, як «дух» і «екзистенція». Як ідеалізм, так і екзистенціалізм перешкоджають вірному розумінню сутності людини.

Найбільш розгорнута типологія осягнення людини в європейській філософії належить М. Шелеру. Він стоїть біля витоків антропологічного повороту в філософії не тільки як основополож-

ник сучасної філософської антропології: в ширшому сенсі він може розглядатися як ініціатор переорієнтації філософії на антропологічний спосіб мислення. Вже в рамках феноменології він створив особливий напрямок — прикладну феноменологію (*angewandte Phanomenologie*), в якій феноменологічний підхід застосовується до аналізу ціннісних феноменів і феноменів релігійної свідомості в аспекті їх освоєння людиною, залучення до них і перетворення їх у «факти» людського світу. З цих позицій розгортається і Шелерівська соціологія знання, що висуває в центр дослідження факторів соціально-антропологічної зумовленості пізнавальної діяльності. Тема людини розгортається у Шелера в багатьох аспектах. Так, ще в нарисі «До ідеї людини» мислитель писав про те, що: в даному разі всі центральні проблеми філософії можна звести до питання: що є людина і яке метафізичне місце й положення вона займає в загальній сукупності буття, світу і Бога.

Робота М. Шелера «Положення людини в космосі» започаткувала антропологічну тематику в філософії ХХ століття. Філософ намагається дати визначення людині, з'ясувати її відмінність від усіх інших живих істот, він намагається виробити нове бачення її людини, надати новий досвід для філософської антропології. Зокрема він звертав увагу на:

- по-перше, на (юдейське і християнське) трактування людини;
- по-друге, акцентував увагу на античній концепції «людини розумної», що виражена у Анаксагора, а у Платона і Аристотеля набула статусу філософської категорії;
- по-третє, філософ виділяє натуралістичні, позитивістські й прагматичні вчення, які тлумачать людину як *homo faber* («людина діяльнісна»);
- по-четверте, людина є, на його думку, божевільна мавпа, схиблена на «дусі»;
- по-п'яте, він говорить про те, що людина та її самосвідомість оцінюється надмірно захоплено і це притаманне філософії ХХ ст. [14, 31–95].

В еволюції філософських поглядів Шелера виділяються два періоди класичний (тобто період створення аксіології) і пізній період, що отримав назву «антропологічний поворот». У класичний період Шелер виступав як ідеолог неокатолицизма, причому в центрі його філософських інтересів перебували феноменологія

цінностей і феноменологія актів релігійної свідомості. У пізній період, ознаменований відходом Шелера від теїзму і переходом на пантеїстичні позиції, він виступив як основоположник сучасної філософської антропології. Сама проблематика цього періоду, заснована на створеній філософом нової теорії реальності та надана в іншому проблемно-теоретичному ключі, цілком ймовірно, що вона вже не могла розгортатися в координатах строго феноменологічного методу філософствування. Більш того, свого часу М. Шелер в праці «Філософський світогляд» вводить в обіг термін «метаантропологія». Виникнення цього терміну було пов'язане з його невдоволенням відносно старої метафізики, а, отже, і теологічними поясненнями щодо виникнення людини.

Філософ намагався розробити загальну космологічну структуру. На його думку, те, що робить людину людиною, є принцип, протилежний всьому життю взагалі. Греки назвали його «розумом», пізніше він отримав назву духу. Дух як принцип, протилежний життю, здатний на безмежну свободу як по відношенню до зовнішнього світу людини, так і по відношенню до його внутрішнього світу.

У першій чверті ХХ-го століття 1920-х років виникає особливий напрямок у філософії до якого належали М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер. Ці філософи не тільки намагалися за І.Кантом виділити і представити в якійсь цілісності накопичені філософією знання про людину, вони безпосередньо звернулися до проблеми людини як космічної істоти і протиставили даний напрям іншим напрямом тогочасної філософії. Цей момент вважається початком класичного періоду в розвитку філософської антропології.

У філософській антропології ХХ століття можна простежити дві основні парадигми: парадигму «життя» і парадигму «існування», або «екзистенції». Перша належить Ф. Ніцше, друга — С. К'єркегору. Парадигма життя пов'язана з тими обставинами, що людина є вітальна істота, тобто, вона є складовою частиною життєвого процесу. В рамках цієї парадигми розвиваються досить різні антропологічні концепції від спіритуалістичного віталізму А. Бергсона і біологістського віталізму Л. Клагеса до механістичного еволюціонізму Г. Спенсера і соціал-дарвінізму (на основі теорії Ч. Дарвіна), від філософськи орієнтованої біології Я. Ікскюля до біологічно орієнтованої філософії (вілізм) Г. Дріша.

Як відомо, соціокультурна антропологія вивчає людину в контексті культури певної спільноти, саме таке спрямування вирізняє її серед інших наук, що досліджують людину. Специфіка такого антропологічного підходу перш за все, полягає в тому, щоб розкрити родову сутність людини як соціокультурного суб'єкта світу й істоти яка творить саме себе чи скоріш вибудовує. Головна теза антропологічного повороту в соціальному знанні була сформульована ще І. Кантом який акцентував увагу на вільному «самобудівництві» людини. Йому належить важлива заслуга в обґрунтуванні такого підходу, як автору праці «Антропологія з прагматичної точки зору». Кант вважав, що існує принципова відмінність фізіологічного і прагматичного аспектів знання про людину. «Фізіологічне людинознавство має на увазі дослідження того, що робить з людини природа, а прагматичне — дослідження того, що вона, як вільно діюча істота, робить, або може і повинна робити себе сама» [6, 351].

Тому сьогодні, на думку багатьох вчених сенс, культури полягає в тому, що людина здійснює акт самотворення, вільно і свідомо конструює сама себе в суспільстві й за допомогою суспільства, тут хочеться згадати тезу К. Маркса — жити в суспільстві та бути вільним від нього неможливо — це і є основний інтерес антропологів та їх предмет наукового дослідження.

Голландський історик Й. Хейзінг запропонував цікаву концепцію походження культури, відомо, що він увійшов в історію науки, як теоретик ігрового характеру культури. На його думку, в історії саморозвитку людина уявляла себе на початку як *homo sapiens* (людина розумна), *homo faber* (людина-творець), *homo ludens* (людина що грає). Якщо подивитись на різну людську діяльність, на думку Хейзінга вона в своїй генезі виявиться «не більше ніж гра». Людина грає і знає, що вона грає, тому вона є більше ніж просто розумна істота: «буття гри кожен раз підтверджує, при чому в самому вищому сенсі, супралогічний характер нашого стану у Всесвіті» [15, 13].

На думку вченого найважливіші види людської діяльності несуть в собі гру. Якщо під цим кутом розглядати мову за допомогою якої людина підносить предмети до сфери духу, то можна побачити, як дух, формуючий мову переходить з матеріального рівня на рівень думки. За кожним висловом абстрактного поняття приховується образ, метафора, а в кожній метафорі можна побачити гру

слів. «Так людство знову і знову творить своє вираження буття, поруч зі світом природи — свій другий вигаданий світ» [15, 14].

Міф виявляється найбільш стародавнім способом пізнання світу, в якому ми можемо побачити, що першопричини людської діяльності знаходяться в божественному, любі химерні міфологічні пояснення земних явищ перебувають на межі жартів і серйозності. Подібне можна спостерігати і в культовості якщо розглядати первісні суспільства — це сакральність, священодійство, жертвоприношення, містерії, освячення — все, що проходило у грі в найширшому розумінні цього слова. Разом з тим, і в міфі, й у культурі зароджуються і формуються рушійні сили культури і життя такі, як релігія, право, спілкування, ремесло, мистецтво, поезія, наука. «Культура народжується не як гра і не з гри, а у грі» [15, 92]. Перефразовуючи Й. Хейзінгі *гра* — це спосіб існування культури.

Отже, Й. Хейзінгі створює концепцію культури, що містить в собі антропологічну основу. Він за допомогою міждисциплінарного синтезу, по суті, вибудовує конструкцію культурної антропології. В своїх дослідженнях культури науковець опирався на суміжні дисципліни так як: етнографія, фольклористика, лінгвістика, історична психологія, міфологія, соціологія, а його історіографічний метод заснований на міждисциплінарному дослідженні, мав вплив на появу нової історичної науки яка була представлена школою «Анналів» (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель), що по-новому розглядала історичний процес. Прихильники школи «Анналів» наполягали на заміні класичної «історії-оповіді» — «історією-проблемою», — це була спроба відтворити «тотальну» історію.

Самосвідомість культури за допомогою культурофілософії відкриває новий, раніше невідомий світ, коли вона осягає себе в знакові, в символі або в «символічній формі». Ідею культури як системи символів і знаків, наділених певним значенням, розвиває німецький філософ і культуролог Е. Кассіер [9, 64]. Він вважав, що своєрідність людської культури та її антропологічні підстави знаходяться в проблемах предметного і емоційного сприйняття. На його думку, усі спроби встановити чіткі кордони між природничими науками і науками про культуру за допомогою протиставлення наукових методів (В.Віндельбанда), або наукових понять (Г. Ріккерта) виявились невдалими, а також не дали очікуваного результату й міркування (Г. Пауля) щодо принципів наук про куль-

туру. Оскільки він сповідував ідеї емпіричного підходу до вивчення культурних явищ і не зміг подолати метафізику в філософії, бо спирався на вчення Й.Гербарта в психології. Кассіер робить наступний висновок. Необхідно звернутись до феноменології відчуттів, щоб встановити специфічну відмінність між природничими науками і науками про культуру. Саме аналіз відчуттів є тією архімедовою силою, що зрушить важіль [7, 51].

У цьому сенсі пригадаємо Е. Гуссерля, який вважав, що свідомість трансцендує себе через інтенцію, а інтенція висловлює той факт, що всякий акт свідомості є усвідомлення чогось: всіяке сприйняття є сприйняття сприйнятого предмету, всіяке бажання є бажання бажаного предмету, всіяке судження — судження про деякий «стан речей» (Sachverhalt), відносно якого ми висловлюємося [8, 45].

Відповідно до концепції Кассієра культура має антропологічну основу, що виявляє себе в її символічних значеннях і формах. У процесі спілкування з іншими людьми, як особа одухотворена, людина надає створюваним нею предметам, об'єктам і витворам мистецтва певний зміст, або значення, після чого для неї вони набувають особливого статусу і перетворюються в символи чи знаки (знаки мови, міфів та легенд, релігії, мистецтва, науки). Такі смисли людина відкриває сама в собі, а завдяки соціальній комунікації ці певні значення, що вона усвідомила, набувають «міжсуб'єктний» статус і стають зрозумілими соціуму.

Людина не взаємодіє з природою, безпосередньо природа заміщується «середовищем», або світом культури: словами і мовними формами, конструкціями міфологічного мислення, ритуалами і догмами релігії, художніми образами мистецтва. Культура, як виробництво символів по відношенню до світу природи знаходиться в іншому вимірі, її існування має місце за межами фізичного світу [9, 70].

Не лише антропологи прагнуть вивчати людину у її багатовимірності — це є шуканнями й інших соціальних вчених, дослідження яких базуються на методології комплексного аналізу. Так, на думку німецького вченого Н.Лумана який поділяв наукові погляди нейробіологів Ф.Варели і У.Матурани на природу живих і соціальних систем, а в своїх роботах застосовував біологічну концепцію «аутопоезису», вважав, що людина не входить в соціальну систему цілком. Вона включається в неї лише однією своєю гран-

ню — особистістю, що опосередковує її взаємодію з соціальним оточенням. Але в цій своїй грані вона є цілісною співвіднесеністю людського і соціального й органічно привносить людський світ у світ соціальний.

За довгий час антропологічна наука накопичила достатній пізнавальний арсенал, щоб забезпечити усі підстави для вивчення складної природи людини. Для цієї мети вона має власні методи дослідження, а також ракурси. Антропологічний погляд на соціокультурну діяльність вирізняється цілісним баченням. У своїх дослідженнях соціальна антропологія розглядає людину і культуру як цілісні утворення та взаємозалежні частини єдиного континууму «людина-культура». Також сфера діяльності антропологів культури конкретизується в рамках їх співвідношення з іншими галузями наукового знання — історією, філософією, соціологією, психологією, етнографією та ін.

Однією з важливих якостей антропологічного підходу з точки зору методології вивчення людини та її культури — це погляд з позиції «іншого». Це безперечно перш за все, спостереження і живий контакт з представниками «туземців» (аборигенів Меланезії, Полінезії, Австралії), або з імігрантами, вченими, представниками культури і мистецтва різних держав, представниками світових промислових кіл чи національних меншин в результаті чого вибудовується контекст життя тих, кого досліджують та, як це виглядає з точки зору людей яких вивчають в їхньому соціумі. Тому дослідник антрополог повинен стати тим «іншим» який буде розуміти середовище, що досліджується, він повинен відчувати «шкіру іншого» і здійснювати рефлексію з точки зору цього іншого. Саме такий погляд з позиції іншого передбачає різноманітність прийомів дослідження.

На думку французького вченого Леві-Стросса, що здійснив революцію в антропології і поклав в її основу культуру, зробивши її незалежною від природничих наук, антропологія, на відміну від традиційної науки, вибудовує науку про суспільство з точки зору спостережуваного. Вона розширює об'єкт свого дослідження, включаючи туди суспільство самого дослідника, досягаючи тим самим ситуації рефлексивного взаємовідображення того, хто вивчає і досліджуваного. Вся ж традиційна соціальна наука вивчає суспільство і людину з позиції спостерігача, тому соціальний світ в ній є такий, яким його бачить дослідник.

Формування антропології як науки було досить не простим, серед вчених виникали постійні дискусії і суперечки оскільки в цій галузі існували різні наукові погляди на предмет її дослідження, а також концептуальну різність. Так як зазначав американський вчений антрополог Кліффорд Гіртц (засновник інтерпретативної антропології): «одна з переваг антропології як наукового заняття полягає в тому, що ніхто, включаючи самих антропологів, не знає точно, що це таке» [19, 623].

Інший американський антрополог Р. Раппапорт звертав увагу на те, що з моменту виникнення антропології в ній існували дві тенденції. Одна з них, орієнтована на об'єктивність і знаходить натхнення в біологічних науках, які прагнуть знайти пояснення і виявити причину, а з боку найбільш амбіційних дослідників навіть відкрити загальні закономірності. Інша ж, що знаходиться під впливом філософії, лінгвістики і гуманітарних наук і більш відкрита для знань, що добуваються суб'єктивним шляхом, робить спроби інтерпретації і намагається усвідомити отримане [11, 18].

Також хотілося б зазначити думку представника американської антропології, а також історика Е. Вульфа, який зазначав, що ранішня антропология досягла єдності під егідою концепції культури. Вона об'єднувала цю дисципліну навколо базисних питань щодо природи людського виду, щодо його біологічної мінливості, що відображалась в соціальних формах, а також про те, яким чином оцінювати подібність і відмінність [24, 20].

Можемо зробити висновок, що антропологічний підхід в сенсі дослідження людини і культури спрямований на виявлення і цілісне вивчення соціокультурної подібності та різноманітності людей, що виявляється в «прихованих» і «тіньових» сторонах їх повсякденного побутування. Феномени «інакшості», в своїй сукупності формують модель людини, здатної здійснювати цілеспрямовану діяльність і успішно взаємодіяти в соціумі.

Якщо розмірковувати про місце культурної антропології в науковій системі, а також наук про людину (біології, медицини, фізіології, ембріології, генетики), слід зазначити, що існує п'ять взаємопов'язаних рівнів щодо міркувань про сам процес пізнання людини і людського світу.

По перше — це так зване «буденне» пізнання (безпосереднє, чуттєво-інтуїтивне сприйняття і самосприйняття життєвих

процесів людини). На цьому рівні формуються буденні уявлення про повсякденне життя людей, у світі, що її оточує та людини в цілому.

По друге — це «прагматичне» пізнання, засноване безпосередньо на емпіричному осягненні фактів та нормативної інтерпретації різних явищ життєвого світу людини і здійснюване, як правило, з метою та в інтересах тих чи інших груп, соціальних прошарків та організацій. Його результатом можуть бути ідеологія, економічні та організаційно-технічні розрахунки і обґрунтування, пов'язані з раціоналізацією і оптимізацією людського життя.

По третє — це «гуманітарне» пізнання, засноване на дескриптивному описі й аксіологічній (ціннісно-орієнтованій) інтерпретації безпосередньо спостережуваного і пережитого людьми в процесі їх спільного чи індивідуального життя. До цього рівня відносяться невідрефлексовані світоглядні уявлення, характерні для певної культури, що проявляються в конкретних умовах місця і часу (утопічне, релігійне, художньо-естетичне, морально-етичне знання та ін.).

По четверте — це філософське («метафізичне») пізнання, тобто пізнання універсальних законів і властивостей людини, що розглядаються в її цілісності та на основі певних ціннісних критеріїв, або нормативних орієнтацій. До цього рівня належать пізнавальні пошуки в філософії культури, філософської антропології (екзистенціалізм, персоналізм, прагматизм та ін.), а також філософсько-релігійні вчення про людину (даосизм, дзен-буддизм, неотомізм, протестантизм, православ'я і т. д.), хотілося б тут додати конфуціанство, джайнізм, моїзм, католицизм.

По п'яте — це власне наукове пізнання, засноване як на «первинній», так і на «вторинній» інтерпретації (реінтерпретації) соціальних фактів життєвого світу людей з урахуванням вимог об'єктивності та істинності, в тому числі:

а) фундаментальне пізнання (пізнання основних законів і властивостей походження і розвитку людини в природі й суспільстві);

б) конкретно-наукове пізнання (пізнання окремих сторін, сфер життя людини за допомогою створення і використання аналітичних, або описових моделей і різноманітних наукових методів — спостереження, експерименту моделювання та інших);

в) прикладні розробки (практична мотивована життєдіяльність людей в конкретних ситуаціях соціальної взаємодії) [13].

З вище зазначеного ми можемо зробити висновок, що соціокультурна антропологія тісно пов'язана з філософськими знаннями які створюють її методологічну основу і надають можливість вибудувати наукову картину світу людського буття [13, 8].

Тобто, культурно-антропологічне пізнання можливе лише в рамках більш ширшого пізнавального контексту, а саме — філософської концепції людини, як якісно неоднорідної і багатомірної дійсності. Однак, залишаючись в проблемному полі традиційного філософського та одночасно антропологічного пізнання, важко виявити специфічні риси соціокультурних явищ, що визначають їх антропологічний вимір. У цьому сенсі виникає необхідність знати особливості їх конкретно-наукового вивчення, яке буде фактично підрозділятися на природниче і соціально-наукове.

У сфері природничого вивчення людини особливо слід виділити фізичну (фізико-соматичну) і медичну антропологію включаючи фізіологію, анатомію, ембріологію, а також популярну сьогодні етологію, соціобіологію, антропогеографію та екологію. В той самий час з точки зору соціально-наукової галузі вивчення людського соціуму, вона буде представлена такими науками як археологія, етнологія, соціальна і культурна антропологія, соціологія, культурна психологія, соціальна лінгвістика, соціальна демографія та ін.

Сьогодні часто-густо говорять про соціокультурну антропологію як науку до склад якої входить культурна антропологія, що вивчає культуру як цілісний феномен, перебуває на кордоні з соціологією, фіксуючи зв'язки на паралелі — «культура-суспільство», антропологією психології, що вивчає зв'язки «культура-особистість», антропологією екології, що вивчає зв'язки «культура-природа».

Культурна антропологія представляє собою досить велику галузь соціально-наукового знання, в основі якого лежить ідея про те, що культура породжується і відтворюється людиною в результаті активної адаптації в динамічному природному і соціальному оточенні. Основною метою цієї області пізнання прийнято вважати виявлення подібності й відмінностей між культурами за допомогою порівняльного аналізу і пояснення їх причин і наслідків. Поняття «культурна антропологія» використовується головним

чином в США, ця ж галузь наукового знання в такій аббревіатурі використовується у Великобританії (а іноді і в США) позначається як соціальна антропологія, а в Німеччині і Франції — як етнологія.

Одна з провідних національних шкіл, в широкому сенсі — це американська антропологічна традиція. В межах школи США сформувався ряд напрямків, що спираються на власну методологію і методику дослідження, чітко утворюють самостійні школи: історичну (Ф. Боас, Л. Кребер, К. Уіслер, Р. Лоуї), етнопсихологічну (К. Кардінер, Р. Бенедикт, М. Мід та ін.), культурно-еволюційну (Л. Уайт, М. Салінса, Е. Сервіс, Дж. Стюард та ін.) тощо.

Американська школа пережила ряд етапів у своєму розвитку, пов'язаних зі зміною переважаючого методологічного підходу: від класичного еволюціонізму Л.Моргана (з середини кінця XIX ст.), його дискредитації і повного витіснення антиеволюційним емпіризмом Ф. Боаса, протистояння історичного підходу будь-яким іншим інтерпретаціям культури (включаючи структурно-функціональний), до відродження еволюціонізму (Л. Уайт) і затвердження методологічного плюралізму.

Особливість американської традиції антропології як науки про людину — нерозчленованість знання, прагнення до цілісного підходу до вивчення людини як істоти біологічного та культурного одночасно і виділення культури як центр, об'єкта дослідження, основного і автономного феномена історії.

А. Кребер, визначаючи принципи побудови антропологічного знання, розглядав антропологічний метод як результат синтезу гуманітарного та природничо-наукового підходів, а гуманітарно-природничу подвійність антропології розумів як внутрішньо притаманну їй характеристику. Традиція нероздільності знання формально існувала близько ста років, а фактично продовжує визначати розвиток і сучасної антропології.

Дисциплінарна диференціація всередині американської антропології склалася до середини XX ст., і мала свою специфіку. Основний розподіл стався з головних напрямків дослідження біологічної та культурної сутності людини, що відповідало фізичній та культурній антропології.

Фізична (біологічна) антропологія (К. Брейс, Дж. Картер, Р. Халлоуей, У. Хауелс, Ш. Уошберн та ін.) зосередилася на вивченні порівнянь: морфології приматів, генетиці, біологічній еволюції

людини, різноманітності етнічних типів (рас) та ін. Проблеми психології й поведінки людини — це теми на межі та вивчаються як фізичною (соматичний аспект), так і культурною (екстрасоматичний аспект) антропологією.

Згідно з традицією, що переважає в США, культурна антропологія включає етнографію як вивчення і опис специфіки окремих культур, етнологію як порівняльно-історичний аналіз культур, лінгвістику, первісну археологію, теоретичну антропологію.

У європейській традиції більшого поширення набула соціальна антропологія (особливо у Великобританії і Франції), етнологія (в Німеччині). В СРСР під антропологією розумілася тільки фізична антропологія, а безпосереднє вивчення конкретних культур обмежувалося описовою фазою — етнографією.

Поле для етнографічних досліджень американських антропологів стала велика частина культурних регіонів Землі. Перші польові дослідження проводилися з метою вивчення культур корінного населення Америки, потім у сферу інтересів американської антропології увійшли Латинська Америка, Африка, Океанія і Азія. Був зібраний і систематизований об'ємний і унікальний матеріал з історії культури, який склав основу музейних колекцій і став джерелом для соціокультурного аналізу.

Історія американської антропологічної традиції налічує понад 150 років, починаючи з перших робіт Дж. Стівенса та Л. Моргана. Оформлення антропології як дисципліни відбулося на межі 60–70-х років XIX ст., але поворотним пунктом її розвитку і зародження власної традиції стали роботи Моргана 70-х рр. «Системи спорідненості» і «Стародавнє суспільство», в яких йому вдалося зробити для антропології те ж, що зробив для біології Дарвін. На основі аналізу емпіричного матеріалу, отриманого в результаті досліджень життя і побуту північно-американських індіанців, класифікувати системи спорідненості, показати їх універсальність для людської історії, що разом з іншими даними дозволило йому створити концепцію еволюції культури. У книзі «Стародавнє суспільство» Морган розглядає дві лінії еволюції культури (розвиток інтелекту і розвиток знарядь праці) та пропонує свою періодизацію культурної історії, що спирається на зміну технологій. Відкриття Моргана дуже вплинули на формування антропології в США і Європі. Він заснував антропологічне відділення в «American

Association for the Advancement of Science» і був обраний президентом Асоціації в 1880 році, до кінця століття під впливом ідей Моргана і Спенсера склалася еволюційна школа представниками якої були: Ф. Патнем, Ф. Кашинг, А. Флетчер, Е. Сміт, У. Пауелл та ін. В своїх наукових пошуках вони опирались в більшій мірі на кабінетну роботу. У цей період еволюційний напрям був жорстко розкритикований і втратив свої позиції як лідер.

До кінця 50-х років ХХ-го століття еволюціонізм стає основним, але не єдиним, способом інтерпретації культури в американській антропології. Різноманітність підходів чітко позначилося і в самому еволюціонізмі. У ХХ ст. до класичної концепції однолінійної еволюції додалися концепція універсальної (загальної) еволюції Л. Уайта та Г. Чайлда, яка дозволяла визначити закони культурно-історичного процесу, багатолінійний еволюціонізм Дж. Стюарда, концепція специфічної еволюції М. Салінса. Опіраючись на багатолінійний еволюційний підхід, Дж. Стюард запропонував в якості основної одиниці класифікації «культурний тип». Концепції цього антрополога перетворилась на методологічну основу для археології та етнографії США в 70-ті рр., ХХ століття.

Культурно-еволюційний напрям (під впливом Л. Уайта і, почасти, Дж. Стюарда) зосередив свої зусилля на осмисленні особливостей культурної еволюції і її відмінностей від еволюції біологічної, продовжили роботу Л. Уайта, доповнивши його концепцію універсальної еволюції концепцією специфічної культурної еволюції, що враховує локально-історичний тип культури. У межах цього ж напрямку склалася і школа екологічної антропології, яка спирається на системний підхід Л. Уайта і екологічний підхід Дж. Стюарда. Ця школа розглядала культуру як механізм адаптації людської спільноти до середовища проживання, з метою відновлення рівноваги суспільства і природи (Р. Вайда, Д. Андерсон, Р. Раппопорт та ін.). Вплив ідей школи Л. Уайта простежується у багатьох напрямках культурної антропології США в 70-90 роках. Остання третина ХХ ст., була якісно новим етапом у розвитку американської антропології. У 70–80-х роках відбуваються зміни в традиційній орієнтації на вивчення дописемних культур і перехід до вивчення культур всіх типів, включаючи постіндустріальне суспільство. Одним з об'єктів ретельного вивчення стає культура США (М. Харріс, М. Салінса й ін.). Змінилися зовнішні звичні

умови роботи — різко звузилося поле етнографічних досліджень разом зі зникненням багатьох локальних культур з обличчя Землі.

В цілому, відбулося переміщення інтересів з мікрорівня вивчення окремих культур на макрорівень, яскраво проявилася тенденція до подальшої диференціації знання. У цей період отримують розвиток традиційні і з'являються нові дослідницькі напрями і теми: міська антропологія, економічна, символічна, політична, антропологія релігії, психологічна антропологія, прикладна, етноісторія і тощо. З'явилися нові підходи до аналізу культури як цілого — від системного до герменевтичного.

Певний вплив на розвиток культурної антропології США в останній чверті ХХ ст., надав лідер напряму «інтерпретативної антропології» Кліфорд Гірц — один з її творців, яка ввібрала традиції герменевтики, соціології та аналітичної філософії, автор інтерпретативної теорії культури, в основу якої покладено працю «Насичений опис культури». Він запропонував розглядати культуру як «текст» й інтерпретувати його відповідним чином. В одній зі своїх центральних робіт — «Інтерпретація культур», він намагається заново переглянути весь попередній досвід осмислення теорії культури і спрямованості культурної антропології як такої, а окрім цього висуває семіотичну концепцію культури. «Концепція культури, якої я дотримуюся... є по суті семіотичною. Поділяючи точку зору Макса Вебера, згідно з якою людина — це тварина, що висить на зітканій нею самою павутині смислів, я приймаю культуру за цю павутину, а її аналіз — за справу науки не експериментальної, зайнятої пошуками законів, але інтерпретативної, зайнятої пошуками значень» [4, 11]. Антрополог виділив чотири особливості етнографічного опису: 1) інтерпретативний; 2) інтерпретація соціального дискурсу; 3) інтерпретація полягає в спробі врятувати «сказане» (в цьому дискурсі від зникнення) і зафіксувати його в доступній для подальших досліджень формі; 4) опис мікроскопічний. Створюючи «насичений опис», етнограф, за образним порівнянням К. Гірца, як би читає манускрипт, написаний на чужій мові, причому не загальноприйнятим графічним способом передачі звуку, а засобами окремих прикладів упорядкованої поведінки [4, 17]. Підхід, розроблений К. Гірцом в рамках американської культурної антропології, отримав більш широкі тенденції розвитку епістемології та соціогуманітарних наук у дру-

гій половині ХХ ст. Зокрема, його послідовникам довелося зіткнутися з проблемами, пов'язаними з традицією постмодернізму, що прийшла з літературознавства і філософії, з проблемами формування некласичної епістемології і переосмислення феномену наукового знання.

В середині 1970-х рр., почала складатися група послідовників Кліффорда Гірца, яка утворила ядро напрямку, що одержав назву інтерпретативної антропології. На початку 1980-х уже навколо самої інтерпретативної антропології виросла група прихильників, чия діяльність виявилася важливою для формування наукових антропологічних розвідок в наступні 1980–1990 років.

Специфіка американської антропології проявилася у розвитку потужного теоретичного блоку (теоретичної антропології). В епоху домінування історичної школи захоплення теорією вважалось, як мінімум, нереспектабельним заняттям, якщо не просто профанацією науки. З відродженням еволюціонізму повернулося розуміння важливості теоретичного аналізу. Стало загальновищезнаним, що антропологу необхідно звільнитися від «табу кабінетної роботи». Відділення теоретичної роботи від практичних досліджень породжувало, або порожню, бездоказову спекуляцію, або незв'язне нагромадження даних. Склалося критичне ставлення до текстів, в яких відсутній аналіз фактичного матеріалу.

Також хотілося б згадати про науковця антрополога, представника американської школи якому не подобались кабінетні дослідження це — Мелвілл Херсковіц є засновником теорії культурного релятивізму, однією з найактуальніших в культурній антропології та культурології. Можна так би мовити, що, створений американським вченим методологічний і науковий підхід пролонгував в деякому роді ствердження мультикультуралізму як теорії і практики міжкультурної комунікації в реальному житті серед багатьох співтовариств і особистостей, а також зіграв чималу роль у розвитку постструктуралістського і постмодерністського дискурсу. Він продовжив ту лінію досліджень, яка була закладена Францом Боасом, прихильником принципу релятивізму. Вчений висуває на перший план унікальність і неповторність культур, відносність суспільних установлень, бачень і цінностей так званих західних чи східних культур. Вся діяльність Херсковица була спрямована на критику расизму і етноцентризму, географічного та економічно-

го детермінізму, підходів, які позбавляють розуміння людського і культурного різноманіття внаслідок саморозвитку притаманних суспільствам і культурам унікальних патернів і конфігурацій. Як пише Джозеф Грінберг, досягнення М. Херсковіца «були вражаючими, незалежно від того, чи провадив він польові дослідження, публікував наукові статті та книги, займався організаційною діяльністю або навчанням студентів. Його видатні особисті якості були наповнені майже безмежною енергією і ентузіазмом, а кожен аспект його різноманітних дій включав широкий спектр наукових і гуманістичних інтересів» [21, 65].

Концепція релятивізму була розроблена М. Херсковіц на основі тривалих наукових експедицій і вивченні традиційних культур Африки, Куби, Бразилії та інших регіонів. У поле зору вченого потрапили найрізноманітніші форми і аспекти культури — господарсько-побутові, релігійно-міфологічні, сімейно-шлюбні, лінгвістичні, комунікативні. Він спростував тези про відсталість представників так званих примітивних культур завдяки інтенсивним крос-культурним дослідженням, приділяючи увагу, зокрема, аккультураційним процесам.

Підсумком його багаторічної плідної праці стала книга «Культурна антропологія», де викладені основні положення релятивістської стратегії щодо вивчення і розуміння культур і культурного розвитку.

Новий етап розвитку теорії в США характеризувався підвищеним інтересом до історії науки в цілому і до історії антропологічної теорії зокрема. З'явилася ціла серія робіт, присвячених цим проблемам: «Соціальна організація етнологічної теорії» Л. Уайта, «Розвиток антропологічної теорії» і «Культурний матеріалізм: боротьба за науку про культуру» М. Харріса; «Теоретична антропологія» Д. Бідні та ін.

Етапи розвитку культурної антропології як соціальної науки розпочинають свій шлях в кінці XIX-го першій половині XX століття. Так американські антропологи А. і Дж. Купери вважають, що термін «культурна антропологія» в основному вживається в США, для позначення тієї галузі антропології, яка вивчає людину (тобто людей) як соціальну істоту, а також скоріш набуті форми поведінки, ніж ті, що передаються генетично [18, 177].

З самого початку культурна антропологія була орієнтована на наукові дослідження, що стосувались вивчення і порівняння, рас,

культур, мов, а також виявлення походження, поширення і модифікації окремих елементів культури, на визначення форм культурної динаміки в її локальних і глобальних масштабах. Американський антрополог Д. Мандельбаум визначає основне завдання «культурної антропології», також акцентуючи увагу на дослідженні людської поведінки. Згідно Мандельбаума, це завдання «... полягає у вивченні подібностей і відмінностей у поведінці різноманітних груп людей, в описі характеру тих чи інших культур і типових для них процесів відтворення, змін і розвитку» [23, 313].

Культурна антропологія поклала в свою основу принцип еволюціонізму який був своєрідним центром, навколо якого можливим організувати і синтезувати великі обсяги історіографічних та етнографічних розвідок та їх фіксації.

Засновниками культурної антропології вважають А. Моргана, Е. Тейлора, Дж. Фрезера їх послідовники намагались вибудувати природну історію людства на закономірній основі та виділити етапи культурного розвитку. Дослідження науковців не були суто «кабінетними». В межах своїх досліджень науковці поєднували теоретичні матеріали з систематизацією історичних матеріалів, етнографічних записів, даних польових досліджень.

Ідеї еволюції суспільства з середини XIX ст. і до початку XX ст. були поширені: в Великобританії, США, Німеччині, Франції, Австрії, Нідерландах, Росії. З самого початку культурна антропологія була орієнтована на наукові дослідження, що стосувались вивчення і порівняння, рас, культур, мов, а також виявлення походження, поширення і модифікації окремих елементів культури, на визначення форм культурної динаміки в її локальних і глобальних масштабах. Культурна антропологія взяла в свою основу принцип еволюціонізму, який став своєрідним центром, навколо якого було можливо організувати і синтезувати великі обсяги історіографічних та етнографічних розвідок та їх фіксації.

У межах культурної антропології виділяють два види дослідження, фундаментальні і прикладні. До першого, фундаментального рівня відносяться дослідження, орієнтовані на виявлення загальних закономірностей відтворення і зміни культурних одиниць, причинно-наслідкових зв'язків в культурі, з одного боку, і побудова вихідних методологічних принципів пізнання культурних феноменів з іншого.

За способом отримання знання фундаментальні дослідження підрозділяються на теоретичні (де превалює гіпотетико-дедуктивний метод побудови узагальнюючих суджень) і емпіричні (де такі судження виводяться з емпіричних даних індуктивним шляхом). У будь-якому випадку дослідження такого роду спрямовані на збільшення і оновлення знань про суспільство і культуру.

Прикладні дослідження орієнтовані на вирішення конкретних соціальних проблем. Вони спираються на реальну емпіричну ситуацію, що осмислюється з теоретичних позицій і вирішується шляхом застосування проектної логіки. Протягом тривалого часу вивчалися безписемні суспільства, традиційні та більш не існуючі цивілізації. Значну увагу було приділено темі первісної людини. Як об'єкти дослідження розглядалися інститути та способи існування простих, неписьменних товариств і культур, наприклад таких соціокультурних одиниць, як група кочівників (band), плем'я (tribe), малі поселення (settlement). Вони вивчали ці об'єкти в загальному понятті в різних географічних регіонах: Північна і Південна Америка, Австралія, Полінезія, Меланезія, Африка.

Зі зникненням неписьменних товариств з кінця XIX ст. та протягом XX століття, представники культурної антропології змінювали основний об'єкт дослідження. Якщо в першій половині XX століття вивчаються нечисленні народи, діаспори в мегаполісах, жителі гетто, населення бідних кварталів, то вже в кінці XX — початку XXI століття акцент змістився на вивчення нових диференціальних соціокультурних одиниць, таких як релігійні секти, соціальні рухи, сексуальні меншини, гендерні групи. Область досліджень сучасної культурної антропології досить велика. З середини XX століття вивчаються відносини між особистістю і її культурним оточенням. Значущості набуває вивчення ментальних структур і символічних систем для відтворення і зміни культурної реальності, процесів та механізмів взаємодії між нині існуючими культурами.

В кінці XX — початку XXI ст. ще більш активізується інтерес до знакових і символічних аспектів культури, до комунікативних процесів між людьми, використовуються загальні й різняться культурні коди (проблема «іншого»), відбувається перехід, або, скоріше, переорієнтація з макроісторичних на мікродинамічні процеси, які сьогодні відбуваються в суспільстві та культурі.

Культурно-антропологічні узагальнення будуються на даних, взятих з різних джерел: письмово — історичні документи, іконічні, музичні, речові, предметно-просторові артефакти; дані археології та етнографії; результати польових досліджень. У даний час в якості матеріалів для аналізу широко використовуються повідомлення засобів масової комунікації і дані так званої нової етнографії — особливим чином організованого спостереження.

Антропологія, як область наукового знання склалася в європейській культурі в XIX столітті та остаточно сформувалася в останній чверті XIX століття і була пов'язана з завданням всеосяжного розуміння людини і її історії. Антропологія широко використовувала набуті знання інших наук для своїх досліджень. Це були такі науки як:

- фізична антропологія — ембріологія, біологія, анатомія, психофізіологія людини;
- палеоетнологія — ранні стадії поширення людини на Землі, її поведінка і звичаї;
- лінгвістика — утворення та існування мов, фольклору;
- міфологія — виникнення міфів, історія та взаємодія релігій;
- соціальна географія — вплив на людину клімату та природних ландшафтів;
- демографія — статистичні дані про склад і розподіл людської популяції; -
- етнографія — опису побуту і звичаїв різних народів;
- психологія — вивчення внутрішнього світу людини в контексті культури.

В історії антропології, як галузі наукового пізнання суспільства і культури зазвичай виділяються наступні періоди: етнографічний (1800–1860 рр.); еволюціоністський (1860–1895 рр.); історичний (1895–1925 рр.). У цей час відбувалося накопичення знань, формування уявлень про предмет в межах культурної (соціальної) антропології, етнології (спочатку — етнографії), кристалізація основ і категорій.

Ще в 1936 році Томас Пенніман вибудував наступну схему, він розділив історію антропологічної науки на чотири періоди: 1) формування науки (від античності до 1835 г.), 2) конвергенції (1835–1859 рр.), в наслідок чого виникає єдина наука про людину, 3) конструктивний період (1859–1900 рр.), коли були створені кла-

сичні концепції людини, і 4) критичний період (1900–1935 рр.) — час перегляду старих концепцій, що найголовніше в цьому, це неможливість охопити численні матеріали досліджень про людину одним дослідником. В результаті виникає нова тенденція, яка веде до розпаду єдиної «антропології» на її складові частини і ослаблення між ними контактів. Цей період тривав досить довго з 1935 по 1960 роки [5, 50].

Американський дослідник Р. Борофські вважав, що історію антропології можна розділити на три періоди: 1) формаційний період, 2) період «героїчних менторів», 3) період розширення. Формаційний період почався зі створення цієї дисципліни в XIX столітті й тривав до кінця перших десятиліть XX століття. В цей період засновуються антропологічні товариства, з'являються перші публікації та розпочинається викладання дисципліни в університетах. Такими вченими як Морган, Тейлор, Фрезер пропонували до розгляду загальні схеми прогресивного розвитку які демонстрували як примітивна «решта» світу розвивалася шляхом сучасних країн заходу. «Героїчні ментори» антропології — Боас, Маліновський, Редкліф-Браун і Дюркгейм, були засновниками сучасної антропології. Кожним з цих вчених на початку століття були створені свої особисті «школи» [3, 9].

На зміну парадигми антропології у XX-му столітті серйозно вплинули політичні фактори. Завершилася епоха колоніалізму, розпочалися глобальні процеси, що визначили світову ситуацію другої половини XX століття. Між розвиненими і політично самостійними країнами, що розвивалися, почали формуватися нові відносини. Це в свою чергу викликало необхідність змін контексту міжнародних зв'язків, виникає усвідомлення того, що потрібно вибудувати нові відносини між країнами, відповідно розширилась сфера пізнання, пов'язана з культурним різноманіттям і динамізмом країн, регіонів, етнічних груп. «Цінності які колись вважались фундаментом, що визначали те як конкретні люди будували свої стосунки одне з одним і з оточуючим середовищем опинились тепер ситуаційними, пов'язаними з часом, а не з тими вічними істинами які можна використовувати для передбачення поведінки у часі та при всіх обставинах» [17, 7].

Окрім цього важливим фактором з яким антропологам потрібно рахуватись це серйозні економічні й технологічні зрушення

у всьому світі та стрімкий розвиток прогресу. Якщо до Другої світової війни антропологи вважали, що малі народи, що знаходяться далеко від центрів європейської культури являють собою ізольовані культурні групи вільні, або (відносно вільні) від зовнішніх впливів то сьогодні в це вже неможливо повірити.

Усвідомлення такого факту вплинуло на антропологію в різних аспектах. Воно поставило під сумніви її основні твердження про природу культури. У своїй роботі «Європа і народ без історії» Е. Вульф говорить про те, що: «як тільки ми розмістимо реальність суспільства в контексті історично мінливих, неточно окреслених, складно-структурованих і розгалужених соціальних зв'язків, то уявлення про фіксовану і однорідну культуру з чітко окресленими параметрами повинно поступитися місцем уявленню про рухливість і проникливість культурних систем» [24, 387].

Також на антропологію мали вплив ті обставини, що активізувався націоналістичний рух, загострилися міжрегіональні, міжетнічні та міжконфесійні конфлікти, інтенсифікувалися міжнародні прояви тероризму та організованої злочинності, все частіше відбуваються локальні війни, це стимулювало антропологічні дослідження в галузі політичних відносин, воєн, психології (агресивної і девіантної поведінки).

Важливим важілем стали і соціально-економічні фактори. Після Другої світової війни почався перехід від індустріалізму до постіндустріалізму в розвинених країнах, а також інтенсифікувалися процеси модернізації в країнах, що розвиваються. Як наслідок, прискорилися процеси формування міжнародних і транснаціональних корпорацій, міжнародних політичних і економічних спільнот, щодо вивчення культури, це вплинуло на виділення політичної, організаційної, правової антропології в самостійні гілки цієї науки. Також зросла динаміка урбанізаційних процесів, зокрема в країнах, що розвиваються за рахунок міграції в міста значних груп населення, в основному бідних і малоосвічених. Такі процеси дозволили сформуватися урбаністичній антропології, що включає в себе вивчення культурних проблем міських спільнот.

Зміни в світовій економіці породили ряд нових соціокультурних проблем. Ці проблеми пов'язані зі зростанням безробіття, загальним збільшенням обсягу вільного часу, змінами у змісті суспільного розподілу праці. Відповідно посилюється інтерес до теми

відмінностей у способі життя людей, до проблем молоді та людей «третього віку», до змін гендерних відносин і ролей, а також активного розвитку індустрії дозвілля.

Знову ж таки світоглядні чинники впливають на трансформацію антропологічного знання. Друга половина ХХ — початок ХХІ століття характеризуються тим, що соціокультурне життя значно ускладнилось в глобальному масштабі. Відбувається злам традиційних нормативних структур, ширяться аномічні процеси, активізується релятивізація культурних цінностей — все це зумовило кризу культурної особистісної ідентичності в значних масштабах. Це інтенсифікувало дослідження в галузі психологічної антропології: соціалізації та інкультурації ідентичності, вивчення девіантної поведінки.

Виникнення масової культури та її глобальне поширення породило простір уніфікованих форм поведінки, у ці форми не вкладається різноманіття проявів складної сучасної культури, а разом з ними і динамічних переживань людей, що викликає напружені відносини між прихильниками і противниками масової культури. Культурна антропологія починає активно вивчати масову культуру і її зв'язки у більш широкому культурному контексті.

У цей період відбуваються серйозні зміни в сфері філософського і наукового пізнання, що вплинули і на культурну антропологію. Приблизно з середини 1960-х роках точаться розмови про зміну сукупності принципів теоретичного пізнання, яку Т. Кун назвав парадигмою, а М. Фуко — епістемою. Рефлексія по відношенню до багаточисленних наукових теорій і методологій, щодо пізнання людини, суспільства, культури, призвела до усвідомлення неадекватності деяких з них, що стосується необхідності вирішувати накопичені в культурній антропології проблеми. Так, сумнівними під час пояснення макродинамічних процесів виявилися теорії історичного спрямування, вичерпав свій евристичний потенціал принцип тотального взаємозв'язку цілісності суспільства і культури. Прийшлося визнати, що автономність, дискретність, багатовимірність і різнорідність є також значущими параметрами соціокультурного життя людей.

Науковець Е. Вулф зазначає, що в антропології ми постійно відмовляємось від існуючих парадигм тільки для того, щоб побачити як вони знову повертаються до життя, так ніби їх відкривають

вперше. Оскільки кожен останній опускає свою сокиру на попередників, то антропологія починає нагадувати проект по знищенню «інтелектуально» лісу. Перші покоління антропологів говорили про ту саму тенденцію. Американський антрополог А. Кребер вважав, що антропологія схильна до «впливів моди», а британський антрополог А. Уоллес зазначав, що антропологія має «підсічно-вогневий» характер [3, 12].

Р. Борофські зазначав, що антропологічні теорії і моделі у всякому разі на перший погляд при поверхневому спостереженні, мають відносно короткий «період інтелектуального напіврозпаду». Антропологи досить часто прагнуть до чогось нового, хоча при цьому поступаються старим, «вбиваючи» його, відкидаючи його в сторону чи просто ігноруючи. Думки здаються новішими, якщо автор ігнорує своїх попередників. На думку науковця, це особливо справедливо для сьогодення, коли в пошуках роботи на обмеженому просторі ринку праці і статусу в умовах розширення меж дисципліни, нове покоління антропологів вважає себе більш вигідним (у фінансовому й інтелектуальному змісті), створює нові ніші, припиняючи й ігноруючи попередників.

У даному контексті хотілося б привести як приклад думку американського професора Каліфорнійського університету, антрополога Е. Колсон. Вона вважає, що швидкий популяційний зріст і географічне поширення (в середині дисципліни) пов'язані з виникненням великої кількості інтелектуальних шкіл, кожна з яких підкреслює свою унікальність і перевагу, а також необхідність для всієї соціально — культурної спільноти визнати її лідерство. Однак, це ніколи не відбувається. І навіть сама успішна із формул рідко домінує більше одного десятиліття, в той самий момент коли як здається, настає її тріумф, молоді антропологи, що прагнуть поставити особисте тавро на професію, проголошують її ортодоксією, що вийшла з моди. У проголошенні застарілої всієї літератури, що існує і яка має досить великий масив, щоб її зміг подолати початківець, є терапевтичний ефект. Разом з тим старі ідеї продовжують висуватися під новими рубриками. Історія антропології чудовий приклад того, що одного разу Джон Барнес назвав структурною амнезією, створенням зручних міфів, що шанують мінімальну кількість попередників. Селективне забування не сприяє спадкоємності ідей [13, 51].

Кінець 1960 років ХХ-го століття характеризується появою перших ознак інтелектуальної течії, що згодом отримує назву постмодерну. Зміни в культурній антропології щодо концепцій відбуваються під її впливом. Цей час пов'язують з іменами таких вчених, що вплинули на розвиток наук в інтелектуальному сенсі як: Ж. Дерріда, Ж. Ліотар (філософія), М. Фуко, Х. Уайт (історія), Ж. Лакан, Ж. Дельоз, Р. Ленг, Н. Браун (психоаналіз), Г. Маркузе, Ж. Бодріяр, Ю. Хабермас (політична філософія), Т. Кун, П. Фейерабенд (філософія науки), Р. Барт, Ю. Крістева, В. Щер, У. Еко (теорія літератури), Г. Гарфінкель, І. Гофман, Е. Гідденс (соціологія в контексті культурної антропології), К. Гірц, М. Глюкман, К. Кастанеда, Дж. Кліффорд, О. Льюїс, С. Тайлер, В. Тернер, Р. Вільямс, Р. Веббер, М. Харріс (культурна антропологія).

Змінюються пізнавальні парадигми, що характеризується зрушенням фокусів дослідницької уваги на інших концептах в порівнянні з попереднім періодом. Так вивчається плюралізм життєвого світу людей (контрпозиція механіцизму і дуалізму), неоднорідність соціокультурного простору (його мінливість та процеси деконструкції соціальних систем), багатшаровість символічних об'єктів (існування декількох типів реальності з якими взаємодіє людина), децентрованість особистості, це означає, що культурний суб'єкт належить одночасно двом світам культурному і символічному (кожен не однорідний) відбувається внутрішня роздвоєність особистості, неоднозначне ставлення до моральних імперативів (ні один, навіть загальноприйнятий моральний кодекс не забезпечує основу для існування соціальної солідарності).

У межах постмодерну вивчається соціокультурна реальність та її динамічні характеристики, до цього в класичних культурно-антропологічних моделях не вивчались аспекти зв'язків людей з їх оточенням.

Висновки: сучасна антропологія виділившись в окрему науку не стоїть на місці. Скоріше її можна охарактеризувати як загальну антропологію, що має масу розгалуджень. Такий сучасний її напрям концентрує увагу на тих інтеграційних рисах, які дозволяють представити людство як єдине ціле. Цей новий напрям, розвиваючись на стику філософії та антропологічної науки в цілому, виробив деякі критерії наукового синтезу. Сьогодні антропологія прагне синтезувати філософське і наукове знання про людину в

єдину пізнавальну картину світу на основі загальнонаукових методів, враховуючи комплексні й системні підходи.

За період свого наукового формування більше століття, антропология опрацювала свою методологію та категоріальний апарат. Як наука, що викликала широкі дискусії й диспути, вона неодноразово змінювала наукові теорії, концепції, бачення. Видається що динаміка цього процесу буде продовжуватись і далі, бо людство не стоїть на місці, з новою історією з'являться нові концепти, ідеї, наукові відкриття, а отже і культурні парадигми.

Література:

1. **Бенедикт Рут.** Хризантема и меч. Модели Японской культуры. [переводчик: Селиверстов Н. М.] Издательство М.: Наука, 2016 350 с.
2. **Бердяев Н. А.** Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
3. **Борофски Р.** Введение к книге: «Осмысливая культурную антропологию» є Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 3–18. (С. 9).
4. **Гирц К.** Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
5. **Васильев М. И.** Введение в культурную антропологию. Учебное пособие. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. 156 с. (С. 50).
6. **Кант И.** Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. 743 с. С. 351.
7. **Кассирэр Э.** Логика наук о культуре//Кассирэр Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
8. **Левинас Э.** Избранное:Трудная свобода. М.: (РОССПЭН), 2004. 752 с.
9. **Петров Ю. В.** Философия культуры: Труды Томского государственного университета. Т. 272. Сер. культурологическая. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2010. 252 с.
10. **Плеснер Х.** Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. Изд-во: Российская политическая энциклопедия М.(РОССПЭН), 2004. 368 с.
11. **Раппопорт Р. А.** Эволюция человечества и будущее антропологии Этнографическое обозрение. 1995. № 6. С. 18–30.
12. **Усовская Э. А.** Культурно-антропологические школы США. Минск: БГУ, 2009. 118 с.
13. Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь. Под ред. Ю. М. Резника. М.: Академический Проект, Культура; Киров: Константа, 2012. 1000 с.

14. **Шелер М.** Положение человека в Космосе (Перевод Филиппов А.). Проблема человека в западной философии. Переводы. Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. Москва: Издательство «Прогресс», 1988. С. 31–95.
15. **Хейзинга Й.** Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 464 с.
16. **Colson E.** Social-Cultural Anthropology/Wenner-Green Foundation Report for 1990 and 1991.N.Y. 1992. P. 49–61.
17. **Colson E.** The Reordering of Experience: Anthropological Involvement in Time.Jornal of Antropological Research. 1984. №40. P. 7.
18. The Social Science Encyclopedia / Eds. A. Kuper. J Kuper. J. Boston, 1995. P. 177.
19. **Geertz C.** Wadding. Times Literary Supplement. 1985. № 4288 (June 7). P. 623.
20. **Geertz C.** Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. N.Y.: Basic Books, 1983. 244 p.
21. **Greenberg J.** Melville Jean Herskovits. Washington: National academy of sciences, 1971. 93 p.
22. **Herskovits M.** Cultural Anthropology: An Abridged Revision of Man and His Works. NY: Alfred A. Knopf, Inc. 569 p.
23. **Mandelbaum D.** Antropology. Cultural Antropology. Encyclopedia of Social Science / Ed. D. Sills. N. Y. 1968. 664 p.
24. **Wolf E.** Europe and the People without History. Berkeley, 1982. 503 p.

Анастасія Зіневич

1.2. ЕКЗИСТЕНЦІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ У ФРАНЦУЗЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ XX СТОЛІТТЯ

Екзистенціалісти одними з перших дійшли висновку про відсутність заданої, готової сутності людини. Замість «філософії сутності» вони запропонували «філософію існування». При цьому радикально змінилося їх ставлення до буття, адже від вічного й сталого буття сутностей, притаманного класичній філософії та добі модерну, вони повернулися до людського буття-у-часі в його динаміці. За виразом П. П. Гайденко: «На протигагу класичній традиції, що веде походження від Платона й проходить як через Середньовіччя, так і через новий час аж до німецького ідеалізму, представники якого вважали запорукою об'єктивності людського мислення прилучення його до вічного, позачасового начала, Гайдеггер убачає джерело відкритості існування в його часовості. Розгляд буття в обрії часу знов-таки бере початок від Гусерля...» [2, 377]. Вони захищали унікальність і одиничність індивідуальності, виділивши екзистенцію як особливий трансбіологічний і транс-соціальний вимір, який і є виміром людського існування. Можна сказати, що цим екзистенціалісти підготували підґрунтя для філософії постмодерну, в якій людина є ситуативною істотою, унікальним набором зовнішніх проявів, жестів, спонтанних актів, «радикально іншою» відносно іншого. Так відбулася остаточна деконструкція метафізичного простору модерну, у якому була задана універсальна людська сутність. Однак, усередині екзистенційної філософії простежуються два шляхи в обґрунтуванні людяності, тобто дві відмінні «екзистенційні антропології».

Термін «екзистенційна антропологія» ми зустрічаємо в учня Мінковського Ж. Габеля [23], який зараховує до школи «екзистенційної антропології» таких екзистенційних мислителів, як Л. Бінсвангер, М. Босс, Карузо, Гебсатель, Р. Білз, Г. Бенедетті та Е. Мінковський. Для усіх зазначених мислителів їх антропологія стала основою екзистенційної психотерапевтичної практики. Проте всередині цієї антропології маємо два напрямки: гусерліансько- та бергсоніансько-орієнтовану антропологію. Якщо в Бінсвангера, як і в Боса, в основі його антропології (яку він сам називав «феноменологічною») лежить філософія Гайдеггера (який «антропологізував» феноменологію Гусерля), то Мінковський побудував свою антропологію, ґрунтуючись на антропологізованій ним феноменології Бергсона. Таку ж антропологізацію філософії Бергсона зробив і Г. Марсель, створюючи свою екзистенційну антропологію. Споріднює ці дві моделі екзистенційної антропології — гусерліанську та бергсоніанську — близькість феноменологічного підходу їх представників до життєвого досвіду. (Обґрунтування наявності в Бергсона оригінальної феноменології див. мою статтю [5]). Адже обидві феноменології — і Гусерля, і Бергсона, на які спираються їх продовжувачі — мали завданням досягти і схопити досвід людини в його конкретності, одиничності, цілісності, часовості та континуальності. Також, обидві феноменології долають суб'єкт-об'єктне протиставлення людини і світу через феномен «інтенції» (Гусерль) та «інтуїції» (Бергсон), у яких досягається єдність свідомості та феномену. (Більш детально про близькість та відмінність феноменологій Гусерля та Бергсона див. мою статтю [4]).

Розглянемо відмінності антропологічних поглядів продовжувачів Гусерля та Бергсона. Представники «гусерліанськи-орієнтованої» традиції екзистенційної філософії (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, М. Мерло-Понти) ставлять питання про людяність не як про універсальність «сутності», що живе «усередині», а як про універсальність місця людини у світі, її «долі та ситуації», в якій кожний приречений на скінченність, свободу вибору та ізольованість від суспільства.

М. Гайдеггер у «Листі про гуманізм» визначає людину як екзистенцію, розуміючи під нею не сутність, а акт виходу (*ex-istere*) зсебе в провіт Буття: «Екстатична сутність людини полягає в екзистенції, яка є відмінною від метафізично зрозумілої *existentia*

...сутність людини тепер визначається не з *esse eesentia* і не з *esse existentia*, а з ек-статички буття-тут, *Dasein*. Як екзистуюча, людина несе на собі буття-тут, оскільки робить це «тут» як просвіток Буття своєю турботою» [18, 63] (Гайдеггер, цит. по Шевченко). На думку С. Шевченка: «Неогуманістична спрямованість філософії М. Гайдеггера полягає у відкиданні ним метафізично-сутнісного розуміння людини» [18, 62]. Ж.-П. Сартр у ранніх роботах «Екзистенціалізм — це гуманізм» і «Буття і ніщо» стверджує дуалізм зовнішнього і внутрішнього неіснуючим і редукує внутрішнє (сутність) до зовнішнього (існування) [17, 114]. Людність розуміється ним як індивідуальний «про-ект» (*pro-jet*), і кожний сам виступає і творцем своєї людяності, і законодавцем загальнолюдських цінностей. Кожне індивідуальне життя виявляється «варіантом людяності», рівноцінним будь-якому іншому. Питання про мірило: справжнім чи несправжнім, правильним чи неправильним є той чи інший варіант — не ставиться, адже в даній системі координат відсутня вертикаль універсального, у якій є «верх» і «низ», з якими людина могла б співвіднести своє індивідуальне існування. На горизонталі можливий тільки рух з минулого в майбутнє як процес безперервної зміни, що кінчається смертю, тобто «буття-до-смерті» (М. Гайдеггер).

Ми маємо підстави вважати, що Г. Марсель і Е. Мінковський, представники іншої, «не-гусерліанської» екзистенційної традиції, запропонували у своїй «екзистенційній антропології» альтернативне обґрунтування людяності. У праці «На шляху до космології» Мінковський говорить про необхідність антропології, яка, на відміну від біології, опише не органо-психічний, а антропо-космічний рівень існування людини. Для цього він спирається на «метафізику життя» Бергсона [33, 153]. Шпігельберг визнає, що в пізній праці «Трактат з психопатології» Мінковський розробляє «нову антропологію» [37, 234] і стурбований пошуком «людського» у людині, або «людяності». За Мінковським, людяність — це ідеальна, вища, «максимальна» форма людського, до якої прагне кожен з нас (як і людство в цілому). Антропологізуючи «життєвий порив» Бергсона Мінковський вводить концепт особистісного пориву. Цей порив в моменти здійснення етичного вчинку перетворюється на «етичний порив», завдяки якому я трансцендую навіть не до майбутнього, а у вічність, тобто «по той бік», «поза обрієм» май-

бутнього. В етичному вчинку людина перевершує теперішній стан своєї недовершеності і неповноти й сягає ідеального стану повноти самоздійснення. Тому Марсель, коментуючи його трактат «На шляху до космології», писав: «Там, де Мінковський говорить про порив, я би вважав за краще говорити про релігію» [10, 77], бо цей порив сягає духовного рівня, на якому виникає феномен «я належу до...» — завжди до більшого, ніж я сам.

Саме в цьому пункті — наявності метафізичного чи трансцендентного виміру — дві традиції екзистенційної філософії — гусерліанська та бергсоніанська — розбігаються. На думку Шпігельберга, Марсель у праці «Homo viator» створює «метафізичну антропологію», яка «показує людину, як трансцендентну істоту, призначену для потойбічного (au-delà)» [38, 458]. За проф. В. Ляхом, «за допомогою феноменологічного методу Марсель намагався віднайти в безпосередньому переживанні певні глибинні смисли» [13, 6]. Отже, за повсякденними явищами Марсель шукав трансцендентний їм зміст, що, за В. Ляхом, і відрізняє його екзистенційну філософію від екзистенціалізму Сартра і Камю. Це збігається з висновком Шпігельберга, що за феноменами як явищами Марсель намагався знайти «остаточну» метафізичну реальність. Це зближує його з К. Ясперсом, який стверджував трансцендентне як «справжнє буття», як «вічне», що є основою нашого буття і буття світу. І з П. Тілліхом, в якого, як і в Марселя, Буття є трансцендентним і який бачив у Бутті новий символ Сакрального (Тілліх називав цей символ «Бог-Буття», розуміючи Бога як глибинну Основу та Силу Буття). А також з Бубером, в якого трансцендентне персоналізоване в Абсолютному Ти, відношення до якого імпліцитно включає увесь світ та інших людей як конкретних «Ти». (Свою спорідненість з Бубером Марсель детально розкрив у лекції «Філософська антропологія Мартіна Бубера» [11, 140–164]). Як і Бубер, Марсель від унікального особистого переживання схилив до універсального, загальнолюдського. Згідно Марселю, феноменологія конкретних переживань «відкриває шлях для понад-феноменологічної рефлексії, яка і є метафізикою» [10, 63]. Тоді як гусерліанські-орієнтовані мислителі залишаються на горизонталі індивідуального існування людини, тобто, на рівні феноменології. Для Сартра, Камю і Гайдеггера людина розглядається як екзистенція, що виходить із себе і перевершує себе. Проте, без наявності

трансцендентного виміру неясно — в якому напрямку йде це самоперевершення та що його мотивує.

Для Марселя і Мінковського особистість — це не екзистенція, а дух, інкорпорований до екзистенції. Саме дух і завдає екзистенції напрямок й спонукає людину до самоперевершення. «Особистісний порив» Мінковського (на відміну від «інтенційності» Гусерля), як спрямованість особистості в майбутнє, має «екзистенційний» характер, залучає людину цілком: її екзистенцію (афективність, вітальність, бажання, і волю), свідомість і дух, а не лише свідомість, як у Гусерля. Таку спрямованість має на увазі й Марсель, говорячи про зацікавленість, залучення й участь людини (духу, свідомості, і плоті, у яку вони інкорпоровані) у бутті. У своїй екзистенціальній антропології Марсель розрізняє поняття «індивіда» як біосоціальний організм, чи сукупність об'єктивних властивостей, функцій та ролей, й «особистість» як «духовний організм». Як коментує А. Марк, за Марселем: «...людина є одночасно і особистістю, і індивідом: вона є індивідом настільки, наскільки їй притаманне існування тіла, психофізіологічне життя, певну кількість рис характеру і об'єктивної долі; і вона є особистістю настільки, наскільки вона володіє — чи єдина здатна володіти — цими долями і рисами характеру, настільки, наскільки вона може протистояти їм, відокремитися від них, таким чином проявляючи себе вище своїх власних станів» [26, 87]. Людина, за Марселем, є мешканцем двох світів: трансцендентного або духовного та соціального. Духовний світ не існує об'єктивно, він потребує суб'єктивного акта віри та надії, завдяки яким ми трансцендуємо з емпіричного виміру існування до трансцендентного виміру буття. Тільки у зверненості до трансцендентного людина перевершує себе і стає особистістю. На соціальному рівні вона залишається «соціальною функцією», біосоціальним організмом. Це ріднить антропологію Марселя з антропологією Мінковського, за яким, завдяки надії, ми трансцендуємо з теперішнього до майбутнього. Саме це трансцендування уможливорює причетність людини до життєвого пориву, що невинно тече у майбутнє й охоплює увесь живий світ.

Поєднання вітального, екзистенційного та духовного стає для людини життєвим завданням, аби з біосоціальної істоти перетворитися на особистість. Воно реалізується через інкорпорацію духу в тілесність (Г. Марсель). Аналогічну ідею відстоює і близький їм

мислитель К. Ясперс, говорячи про єдність розуму й екзистенції, а також П. Тілліх, говорячи про єдність вітальності й інтелекту.

Розглянемо докладніше концепт «особистісного пориву», що є базовим концептом антропології Мінковського. Витоки цього концепту потрібно шукати у «життєвому пориві» А. Бергсона, вчителя Мінковського. Мінковський «антропологізує» життєвий порив, бо на рівні людини він вже не тільки вітальний, але й духовний. Слід відзначити, що дослідники феноменології Мінковського Г. Шпігельберг [37], І. Пелісьє [32] і С. Дебру [22] говорять про заміну Мінковським «життєвого пориву» Бергсона — на «особистісний порив». Однак, Мінковський говорить про особистісний порив як про частку життєвого пориву. Інакше неясно із чим гармонізувати свій порив, своє самоствердження і самовираження. При цьому, за Мінковським, особистісна тривалість не розчиняється у світовій тривалості, не зводиться до неї, а існує окремо від світової і повинна збігтися, досягти резонансу з нею. Цей резонанс Гайдеггер виразив як згоду з Буттям, відповідність його волі. Особистісний порив не дозволяє особистості «розчинитися» у безособовому потоці життя. Навпаки, він вимагає усвідомленого присвоєння людиною свого життя, прийняття на себе ролі його творця, як «особистісного твору». Слідом за моментами гармонічного збігу мого пориву із всесвітнім настає момент розбіжності, індивідуалізації, занурення у себе. Так утворюється «цикл особистісного пориву», що складається з фази злиття зі світом («синтонії»), і фази відходу від контакту («шизоїдії»), трансцендування з готового себе і світу — до майбутнього себе й оновленого світу, які знову зустрінуться в резонансі. Мінковський дуже слушно виразив Бергсонівське розуміння цього інтимного взаємозв'язку людини (як малого цілого) зі світовим Цілим так: «Де б не відбувався життєвий порив (*élan vital*), він задає єдиний напрямок усьому становленню... Справді, якщо ми протиставляємо «я» — світові, то може здатися логічним, якщо життєвий порив розділиться на дві різні частини. ...Тривалість, послідовність, теперішнє, сьогодніня залишаються єдиними для «я» і для всесвіту, й безпосереднім чином поєднують їх у ціле» [31, 75].

В одній з перших російських філософських статей, присвячених Мінковському, І. Блауберг також не погоджується з думкою про заміну життєвого пориву на особистісний: ««Я» затверджує себе, відразу співвідносячи із собою це «над-я», або, в остаточному

підсумку, не-я. У такий спосіб створюється неподільна дуальність я і не-я, розглянута в аспекті становлення. Індивідуальний порив, за Мінковським, ніби фонтанує із глибокого джерела людської істоти, самого джерела життя. І в цьому плані не можна погодитися зі Шпигельбергом, який пише, що «бергсонівський загальний життєвий порив стає у феноменології Мінковського особистим поривом» [Spiegelberg 1972, 244]. Ні, загальний порив залишається в концепції Мінковського, хоча і не в такій формі, як у Бергсона; адже він не випадково прагнув розробити метафізику становлення» [1, 42].

Особистісний порив — це порив людини, який відбувається на духовному рівні. Інакше кажучи, в особистісному пориві поєднуються і життєвий, і духовний пориви. Ж. Габель пізніше скаже, що темпоральність, тобто тривалість, як рух у часі на людському рівні, слід розглядати як історичність. І справді, на цьому рівні тривалість є рухом суспільств не просто в часі, але в історії, в якій кожне окреме суспільство проходить свої еволюційні етапи. Але й кожна людина, відчуваючи себе на природному рівні частиною всесвіту, а на суспільному рівні частиною суспільства, при цьому може на духовному рівні досягти усвідомлення себе частиною людства. Досягши цього рівня, людина у своєму пориві буде здійснювати себе вже не як індивідуальне унікальне «я» і не як соціальну функцію, а як людину людства. На духовному рівні з'являється усвідомлення особистої «місії», «ідеалу» чи «сенсу буття», який кожному слід знайти чи народити всередині себе і здійснити у своїх вчинках. Ця місія і спосіб її реалізації у кожного індивідуальні, але у найзагальнішому сенсі її можна виразити як «стати людиною».

Наше розуміння цього пориву, як духовного співпадає з розумінням феноменолога А.-Т. Тименецької. У своїй праці «Феноменологія і наука в сучасній Європейській думці» [40] вона вперше описує філософсько-антропологічну складову концепції Мінковського й докладно розглядає концепцію життєвого часу Мінковського як антропологічний підхід, що співвідноситься з базовим антропологічним концептом Гайдеггера «буття-в-світі». Тименецька перша розглядає Мінковського в екзистенційно-філософському контексті та інтерпретує його бергсонівські поняття як більш звичні екзистенційні. «Живу тривалість» вона перекладає як «живу реальність», «становлення» як життя. За Тименецькою,

Мінковський включає ідею Бергсона про «життєвий порив» у власну оригінальну концепцію «особистісного пориву», який є над-індивідуальним, або духовним поривом. Вона вважає, що цей порив, як участь у русі людства до здійснення своєї людської місії — утворює горизонталь. Тоді як життєвий порив утворює вертикаль. Однак, для нас очевидно, що горизонталлю є саме життєвий порив, у який людина залучена як жива істота-організм поряд з іншими організмами. Духовний порив спрямований не вперед, але вгору і полягає в спрямованості до ідеалу. Тименецька виходить із того, що Мінковський, поряд з над-індивідуальним фактором (аналог «супер-его» З. Фрейда), уводить ще й глибинний вимір несвідомого, на рівні якого людина є частиною загального життєвого потоку. Ми вважаємо, що тут доречніше говорити про вертикаль, що йде і вгору, у простір духовно-ідеального, і в екзистенційну глибину. Тоді як на горизонталі протікає «буття-в-часі» (Гайдеггер), або миттєве «тут-і-тепер» (Мінковський). У спрямованості в особистісному пориві вгору — тимчасове співвідноситься з вічним. Це дає підставу не погодитися з Тименецькою про збіг антропології Мінковського і Гайдеггера, оскільки в Гайдеггера, за влучним висловом Н. Бердяєва, є глибина без висоти, тобто укорінення людини в житті без співвіднесення своєї екзистенції з духом.

Мінковський розуміє сферу духовного як «сферу духовної спільності з тим, що перевершує мене й направляє мене, але яку... не можливо ні відокремити від мене, ні точно визначити», яка носить «над-індивідуальний характер» [31, 45]. Для опису цієї духовної сфери Мінковський вживає метафору «схвального шепоту» невидимої спільноти людей, які за своїх часів максимально наблизились до людяності, який підказує нам вірний вчинок у вирішальні моменти життя. Він буде не суто індивідуальним вчинком, а загальнолюдським, «етичним вчинком», що реалізує «найбільш людське» у нас. Мінковський пояснює, що цю духовну сферу можна назвати «над-я» («superego»), тільки не у фрейдистському сенсі, а в сенсі сили, що скеровує мене: «Цей над-індивідуальний фактор («factor superindividuel»), не зважаючи на свою силу, не тільки не руйнує й не анігілює мою особистість, але виявляється її дійсним призначенням. В особливо важливих життєвих обставинах, знаючи, що це я ухвалюю рішення, хіба я не відчуваю, начебто мене направляє якась сила, що мене перевершує?» [31, 44]. Це ріднить

його концепцію з концепцією «підсвідомої духовності» як голосу совісті В. Франкла. При цьому, говорячи про добро і зло, Мінковський пояснює: «не йдеться про просту конфронтацію двох сил, які, перебуваючи на одному рівні, намагаються побороти один одного. Площинна геометрія тут не підходить. Оскільки, коли ми проживаємо подібний конфлікт, ми не просто відчуваємо, що перебуваємо між двох протилежних полюсів. Більше того, ми відчуваємо рух, який ми можемо позначити словами підйом і падіння. ... Інакше кажучи, йдеться не просто про вибір — йти праворуч або ліворуч. Ми безпосередньо відчуваємо, що, обираючи один напрямок — ми піднінемося, а обираючи інший, навпаки можемо тільки впасти» [31, 105]. Як бачимо, Мінковський вводить вертикаль, верх і низ, з якими людина співвідносить свій вибір. Однак, вона не робить вибір раціонально, зважаючи «за» і «проти» і прогножуючи наслідки, як у повсякденній практиці: «Тут немає ніякого вибору, тому, що насправді вибір уже зроблено. Ніхто раціонально не обирає добро чи зло. Тут немає ніякого рішення, тому що або я піддамся й дозволю собі спокуситися й впасти, або я відчую, як із глибини моєї сутності виривається сила, що значно мене перевершує» [31, 106]. Єдиним «результатом» етичного вчинку є те, що він «відкриє перед нами все майбутнє і дозволить нам охопити в миттєвому спалаху, у мить ока усю велич, усю цінність, усе багатство життя» [31, 106]. Не гарантовано й ненавмисно — піднімаючись над собою, ми можемо одержати в дарунок «мить буття», мить, у якій згорнутий «увесь час».

Тименецька підкреслює, що, говорячи про набування особистісним поривом етичного характеру — Мінковський має на увазі спрямованість свого життєвого пориву до «ідеалу» [40, 144], якого прагне людина, і який завжди існує у майбутньому, на граничній межі «особистісного обрію». Саме в етичному вчинку людина й відчуває приналежність до всього людства, трансцендуючи свою «сингулярність».

Висновок Мінковського, що орієнтація на майбутнє надає життю зміст — збігається з екзистенціально-антропологічною концепцією В. Франкла. І Мінковський, і Франкл незалежно один від одного дійшли висновку, що найважливішою сутнісною характеристикою людини є самотрансцендування. Однак, Мінковський підкреслює часовий аспект цього процесу (спрямовуючись у

майбутнє, ми у своєму сьогодні долаємо минуле), а Франкл — ціннісно-смісловий (спрямованість до здійснення смислу). Ці дві концепції утворюють єдине ціле: майбутнє є домівкою смислу, якого ми можемо досягати й здійснювати в сьогодні в граничній спрямованості до нього.

На початку ХХ століття засновники філософських шкіл звернулися до джерела, що передує рефлексивній думці. Сутність повороту мислителів від гносеології до онтології можна узагальнити девізом: «існування передує мисленню», як би не розуміли це існування представники різних філософських напрямків. У результаті був покладений початок традиції розототожнення людської суб'єктивності з *ego cogito*. Філософи життя відкрили дораціональне життя, що передує раціональній свідомості. Фрейд і його учні відкрили підсвідому сферу, наповнену інстинктивними потягами, архаїчними міфологемами (архетипами за К. Юнгом). К. Маркс відкрив суспільне буття, як підґрунтя, що обумовлює мислення. У своїй онтології А. Бергсон підійшов до обґрунтування «життєвого пориву», що передує інтелекту, який є однією з його форм. Е. Гусерль в результаті прийшов до концепції «життєвого світу» як передумови пізнання, а М. Гайдеггер виявив корінь мислення у бутті-в-світі (*Dasein*). Це розототожнення продовжить Г. Марсель, говорячи про «живе Я», включене у буття, існування якого обумовлює свідомість; та Е. Мінковський, говорячи про глибинний життєвий потік, у якому вкорінене людське «я». Протилежний варіант розототожнення свідомості з «его» запропонував і Ж.-П. Сартр, ототожнюючи людину із чистою свідомістю.

Трансцендентальна свідомість є деперсоналізованою тією мірою, у якій воно є «загальною», «безособовою». Ще більш знеособленою є свідомість позитивіста, що досягає «об'єктивності» шляхом виключення всього суб'єктивного. Якщо феноменологічна редукція Гусерля також виключає світ і тіло людини, то Марсель пропонує іншу редукцію — трансцендентального *ego cogito*, за допомогою якої відкривається життєвий світ і моє «основне я» (Бергсон) або «живе Я» (Марсель, Мінковський).

Як пише дослідник екзистенційної філософії Р. Соломон: «Людина не є відірваною свідомістю, що може абстрагуватися від навколишнього світу... Найважливіше, що поєднує екзистенційних феноменологів... це їхнє наполягання на неможливості абстрагу-

вати себе від залучення до світу. Людина не може помістити існування в «дужки», як того вимагає епоха; наше існування й існування навколишнього світу дані разом, як вихідна точка будь-якого феноменологічного опису» [36, 179]. Отже, потрібна не редукція феноменального світу і не редукція мого переживання, у результаті якої ми одержимо «чисту свідомість», «свідомість взагалі». За Г. Марселем, така свідомість є фікцією: «Без сумніву, потрібно відмовитися раз і назавжди від наївно-раціоналістичної ідеї системи тверджень, вірної для мислення взагалі, для свідомості як такої. Подібне мислення є суб'єктом наукового пізнання, суб'єктом, що є лише ідеєю і нічим крім ідеї» [8, 51].

Тому потрібна особлива редукція редукції. Узяти в дужки потрібно саме аналітичну свідомість, щоб одержати доступ до своєї екзистенції. Редукція редукції потрібна, щоб пробитися до нередукуємого — до Буття. Потрібно відкинути все сумнівне, щоб пробитися до «екзистенційного безсумнівного» (Г. Марсель). Марсель пише: «ми перебуваємо в присутності незбагненної даності, яку ми не можемо навіть повністю вмістити. Але визнання того, що не редукується становить уже у філософському плані вкрай важливий крок, що навіть може деяким чином трансформувати свідомість, яка його здійснила» [8, 137].

Якщо синтезувати редукції Марселя і Гусерля, то, щоб пробитися до того, що не редукується (до Буття), потрібно спочатку зробити редукцію всього, що редукується: думок, доводів, мотивів, упереджень, що наповнюють нашу свідомість. Отже, візьмемо в дужки не світ як такий, а світ «звичний», світ повсякденний, даний нам в «природній настанові», емпіричний світ у його матеріальності й «готовості», або в його статичності, за Бергсоном; не світ столів і стільців, речей, серед яких і я розташовуюся як річ серед речей; не світ як набір неживих об'єктів, кожний з яких розкладемо на низку елементів. І тоді відкриється нередуковане, але не як потік когітацій, або інтенцій, що містять у собі «інтенціональний» об'єкт сприйняття. Буття не схоплюється в мисленні, але моє мислення прагне повернутися до буття, з якого воно виникло. Тобто, світ не відкривається в моїй свідомості як феномен.

Чи значить це, що відкриється світ «суб'єктивний» замість світу «об'єктивного»? Як довів своєю редукцією Гусерль — «об'єктивний» світ це така ж ілюзія. Тому що він є таким не «сам по собі», а

в нашій свідомості яким він постає перед нею в наївній природній настанові. «Об'єктивність» теж виявляється нерелексивно засвоєною конструкцією, як щось належне. Проте ми живемо не в природі і не в об'єктивному світі, а в соціумі. Емпірично даний світ є насамперед соціальним світом, означеним і проінтерпретованим за нас, ми ж дорефлексивно засвоїли ці знаки. Цей соціальний світ, даний у наївній настанові, також необхідно взяти в дужки.

Справжнє буття згідно з Гусерлем періоду «Картезіанських Медитацій» є не буттям, що обіймає як єдине мене і будь-яке суще, яке, згідно з філософією життя, обіймає різноманіття сущих. За Гусерлем, справжнє буття — це буття свідомості, яка містить увесь світ. Більше того, Гусерль стверджує первинність мого чистого *ego* щодо буття світу: «Я не можу жити, набувати досвід, мислити, оцінювати й діяти ні в якому іншому світі, крім того, що має сенс й значимість в мені і з мене самого. ...природному буттю світу... передує, як найбільш первинне у собі буття, буття чистого *Ego* і його *cogitationes*. Природний ґрунт буття у своїй буттєвій значимості вторинний...» [3, 35] (підкр. моє, А. 3.).

Зрозуміло, Гусерль (слідом за Кантом) розрізняє світ емпіричний, світ речей і світ, що відкривається трансцендентальному *ego*. Трансцендентальне *ego cogito* — це загальнолюдський розум. Трансцендування свого «емпіричного я» до рівня «трансцендентального я» розуміється Гусерлем так: зацікавленим у світі — те феноменологічно змінена й постійно утримувана такий установка полягає в тому, що відбувається якесь розщеплення Я, у результаті чого над наївно зацікавленим Я затверджується Я феноменологічне -у якості незацікавленого глядача. Те, що має тут місце, саме потім стає доступним допомогою деякої нової рефлексії, якась, у якості трансцендентальної, знову вимагає саме цієї позиції незацікавленого споглядання з єдино стійким у нього інтересом — дивитися й адекватно описувати. «якщо ми назвемо Я, що природно вживається у світ на ґрунті досвіду або яким-небудь іншим способом, — зацікавленим у світі, то феноменологічно змінена й постійно утримувана як така настанова полягає в тому, що відбувається якесь розщеплення Я, у результаті якого над наївно зацікавленим Я затверджується феноменологічне — у якості незацікавленого глядача. Те, що має тут місце, саме потім стає доступним завдяки певній новій рефлексії, яка, в якості трансцендентальної, зно-

ву вимагає саме цієї позиції незацікавленого спостереження — з єдиним стійким в нього інтересом: бачити й адекватно описувати» [3, 51]. Що ж «внутрішнього» залишається у свідомості, що розміщує себе поза світом і навіть поза своїм тілом і власним внутрішнім життям? Тільки сама «чиста свідомість».

Тут Гусерль періоду «Картезіанських медитацій» цілком наслідує Декарту, за яким: «я» — це моя свідомість, моє рефлектуюче *cogito*. А тіло, почуття і світ — це об'єкти, які мені належать. Як коментує з феноменологічної точки зору відкриття Декартового *ego* А. Шюц: «У природній настанові ми приймаємо існування світу як даність і лише за допомогою філософського сумніву очевидність «*ego cogito*» знаходить своє підтвердження. Але зробивши важливе відкриття сфери трансцендентальної суб'єктивності як області очевидності, Декарт відразу випустив його, ототожнивши це *Ego* з *mens sive animus sive intellectus* (людина або душа, або інтелект) і таким чином підмінивши людську душу або розум у світі на *Ego*, що може бути виявлено лише шляхом виділення зі світу й рефлексії» [19, 165]. За Шюцем, Гусерль реформує Декартів метод, радикалізуючи його — ставлячи під сумнів не тільки зовнішній світ, але й саме «я», з його душею і тілом «як психофізичну єдність» [19, 167]. У результаті в епосі залишається чисте мислення, когітація. За влучним твердженням Шелера, якщо люди змогли б позбутися всіх страстей й пристрастей — вони стали б «чистими» свідомостями, логічними суб'єктами, які зовсім однакові й безособові. Висновок Е. Мінковського й Г. Марселя: необхідно рішуче подолати сам спосіб «бачення» стороннього спостерігача, властивий філософії й науці Нового часу. Марсель знаходить рішення у феноменах «втільності», «залученні», «бутті-в-ситуації», у єдності «сущого і способу його існування». Мінковський — у феномені «вираження», у якому не можна розрізнити, що виражається й того, хто виражає, у феномені «життєвого контакту з реальністю», у феномені «переживання» як інтеріоризації переживаного, перенесення його ззовні — усередину. Тут намічається вододіл між «суб'єктом», як логічним суб'єктом Нового часу, і тим, що називають «суб'єктивністю». У суб'єктивності неможливо вичленувати раціональне, якесь чисто трансцендентальне *ego cogito*, безпристрасне й безтілесне й протиставити його якомусь чисто ірраціональному змісту моєї особистості.

У цьому бачив основну відмінність підходів Е. Гусерля і Г. Марселя й П. Рікер. У праці «Габріель Марсель і феноменологія» [16] він зіставляє феноменології двох своїх вчителів й протиставляє настанову не залученого, невіленого і незацікавленого спостерігача (Е. Гусерль), яка виразилась у позиції «трансцендентального cogito» або «чистої свідомості» — і настанову учасника, залученого у Буття (Г. Марсель): «...залучене буття виключає саму можливість дистанціювання, необхідного для здійснення редукції, виключає й висування на передню позицію «незацікавленого спостерігача», що виступає самим суб'єктом феноменології. Справа в тому, що ситуація, про яку говорить Марсель, торкається суб'єкта не тільки ззовні, але «внутрішньо визначає його, визначає це я, мене самого». Опозиція зовнішнього й внутрішнього тим самим відразу ж втрачає своє значення, а разом з нею фундаментальна риса Гусерлевої інтенційності, сама кореляція ноєматичного й ноетичного ставиться під питання» [16, 430], (підкр. моє, А. 3.).

На противагу Гусерлю, Марсель розглядає настанову споглядальника як наслідок екзистенційного відчуження. Він розрізняє світ володіння, який ми вважаємо об'єктивним, і світ буття. Підсумок міркувань Марселя в «Нарисі про феноменологію володіння» можна сформулювати наступним чином: те, що я маю — є чимось зовнішнім стосовно мене. Тому, коли я заявляю, що я чимось «володію», то я розглядаю це як об'єкт. Те ж і з почуттям, і з тілом, якими я «володію».

Таке відчуження свого «я» від своєї тілесності і чуттєвості змушує поставити більш фундаментальне запитання: хто ж такий «я» сам, якщо не моє тіло, не почуття, не бажання?

За Марселем: «Не зовсім вірно, що я є моїм життям, тому що я іноді можу судити його й не визнавати моєї тотожності з ним. Це судження про нього можливе тільки на основі того, що я є, тобто того, у що я вірю. Здається, що звідси починається рух, який звільняє мене від об'єктивного песимізму й від смерті» [10, 136]. Я є частиною буття, яке, за Марселем, є новим ім'ям або символом сакрального. П. Тіліх також уводить буття як новий символ, коли «традиційні символи... втратили свою силу» [39, 189]: «Мужність признати відсутність сенсу припускає таке відношення до основи буття, яке ми назвали «безумовною вірою» ...яка говорить буттю Так, хоч і не бачить нічого конкретного, що могло б перемогти

небуття долі й смерті» [39, 189]. Отже, існує щось більше мене самого, мого кінцевого тіла, життя і «я», щось над-особистісне. Це щось пронизує мене (тією мірою, у якій я «проникний», «доступний», «відкритий» йому). І це не лише потік життя у натуральному сенсі, тому що такий сенс не звільняє від страху смерті й безглуздості життя. Отже, Марсель приходить до висновку, що недостатньо лише обґрунтувати одне екзистенційне, як суб'єктивне, конкретне й одиничне — на протигагу об'єктивному, абстрактному, загальному.

Невпинно запитуючи у «Бути і мати»: «чим я є?», Марсель приходить до того, що я не тотожний ні своєму тілу, ні своєму життю: «Зосереджуючись, я займаю позицію — або, точніше, приходжу в стан, необхідний для заняття позиції перед обличчям мого життя, я певним чином іду в себе, але не в якості чистого суб'єкта пізнання: у цій самоті (*retraite*) я беру із собою те, чим я є й те, чим моє життя, можливо, не було. Тут виявляється розрив між мною й моїм життям. Я не є моїм життям; і якщо я здатний судити про нього... то лише за умови, що мені вдасться попередньо увійти в стан зосередження по той бік всякого можливого судження і, так би мовити, будь-якого уявлення» [28, 212]. Є щось за межами індивідуального життя людини, куди вона здатна трансцендувати і звідки може осмислити своє життя. Відкидаючи, як недостатні, такі формулювання, як: «я є моє тіло» і «я є моє життя», Марсель приходить до того, що мого «я» ще немає. Я є не річчю, але процесом. Запитувати «чим я є», значить уявляти, що воно вже є, як якась готова річ, предмет. Однак «я» не є предметністю, воно є завданням. Усе, що стосується людини — взагалі не є предметним.

Це збігається з уявленням Мінковського про справжнє я, розташоване у майбутньому. За Мінковським, з часом моє теперішнє «я» буде заміщене «Я майбутнім», яке є можливістю, але якого ще не існує, яке ще не народилося. Народження цього «я» залежить від моєї доброї волі, від вірності прийнятим на себе зобов'язанням. Якщо є тільки «я» теперішнє, тоді все зводиться до миттєвих потягів і бажань. Дискурс «вірність-зрада» («вірність події» А. Бадью), уведений Марселем, можливий тільки якщо на обрії є «я майбутнє», яке і є я-належним, оскільки зобов'язання й вірність є актами обов'язку. Кому я зобов'язаний? Тому, кому дав обіцянку? Я зобов'язаний собі майбутньому. Його буття залежить від моїх

сьогоднішніх вчинків. Як ідеал, «Я» майбутнє є завданням. І залежить від того, чи поставила людина таке завдання перед собою і як його сформулювала. Марсель і Мінковський постійно говорять про необхідність незадоволеності тим я, яке вже є. І про метафізичне занепокоєння тим, що воно може не народитися.

Теперішнє «я» можна зрозуміти як емпіричне, котре може замкнутися в самому собі в безмежному егоїзмі. Або ж розімкнутися назустріч Іншому. Через Іншого я знаходжу себе. Існування Інших безумовне. Тоді як моє існування сумнівне. Питання «чим я є», чи «ким я є» не має відповіді, якщо я задаю його в безповітряному просторі своєї свідомості, ізольованої від існування світу, інших людей, — поза спів-буттям разом з ними. Я знаходжу себе не в протистоянні світу, а у спів-бутті з ним, як той, хто вступає у відносини, у діалог, хто звертається до Іншого як до «Ти» (за Бубером), бере участь у своєму житті.

Отже, існує «я» емпіричне, що існує в сьогодні, але яке увесь час переростає себе, свій егоцентризм — в ім'я Я-Ідеального, яке існує в уяві кожної людини як особистий образ можливого «ліпшого» себе та вбачається у майбутньому. Любов, обіцянка і її виконання, дружба, участь у житті іншого — це акти трансцендування себе теперішнього й народження себе можливого. Тоді як емпіричний індивід дорівнює собі, ототожнює себе із уже готовим «я», і задоволений собою. Він стає річчю, готовим продуктом споживання й товарного обміну. Втім, «я» не дорівнює самому собі. І незадоволеність своїми успіхами рухає його далі. Як каже Мінковський: «Я є — на шляху до...». Це можна інтерпретувати так: я існую тією мірою, у якій я спрямовуюся щосили до я-ідеального.

Як зазначає В. Лях: «...Гусерлівська феноменологія звертала увагу передусім на «інтенційність» когнітивних актів. Однак згодом з'ясувалося, що останні становлять лише певну частину ширшого людського феномену — «самотрансценденції людського існування» (В. Франкл)» [6, 73]. Поняття «екзистенція», «життєвий порив» покликані виразити «глибинну інтенціональність людського буття».

Трансцендування часу, як і власної скінченості й смерті — Мінковський бачить у вічності, з якою ми вступаємо в контакт і яка розвертається в часі в момент здійснення «етичного вчинку» й «молитви». Саме у вчинкові я трансцендую час і затверджую

себе. За Мінковським, важливо зрозуміти — якого себе — «я» як его- свідомість, незалежну від життя й часу? Саме воно й бачить час як погрозу, що загрожує зникненням і розпадом, смертю. Або ж «я» як дух, краще, ідеальне, людяне «я», яке завжди приховане як потенція в майбутньому, але може впливати з майбутнього на сьогодні, виражати себе в ньому, втілюючись у вчинках. Це «майбутнє я» не є свідомість, воно родом з вічності як «усієї повноти сьогодні», з Буття. Це «я», яке себе постійно перевершує, при цьому не перестає бути живим, життєвим «я» — «із плоті й кісток»: «Я входжу у світ раз і назавжди, я — із плоті і кісті», як ми звикли виражатися. Це питання займає важливе місце в дискусії, що розвернулася навколо поняття трансцендентності. Сам Гусерль із того моменту, як він звернувся до трансцендентального его, у деякому змісті залишив феноменологічну позицію. ... Живе «я» насамперед відноситься винятково до «я» із плоті й кісті. Я з цього не виходить, що це його залишається замкненим саме по собі, як закрита ваза. Воно перевершує себе майже в кожний момент, у прямому й безпосередньому баченні речей; воно перевершує себе, але ця трансцендентність не веде його до трансцендентального его; воно завжди стосується «плоті й кісті» Я і, в цьому відношенні, навіть є самим іманентним у ньому й визначає його природу. Більше того, що стосується цього природнього перевершення, ми порахували доцільним додати у визначенні людини «з плоті й кісті», ще й «з духу» [30, 414].

Особистісний порив стає етичним, коли звертається й спрямовується до ідеального, він є вираженням туги людини за ідеалом й почуттям його приналежності до всього людства. Саме тому Мінковський додає в своєму описі «живого Я» як «я із плоті й кісток» — «і з духу», так як майбутнє, ідеальне я — є духовним я. Але від того воно не стає трансцендентальним, воно завжди інкорпоровано.

Близький Марселю і Мінковському феноменолог Ортега-і-Гасет ставить те ж питання: «чим я є» і дає на нього наступну відповідь: «...«я» — це не людина на відміну від речі; «я» — не «ця» людина на відміну від людини «ти» або людини «він»; «я», врешті-решт, — не той «я самий», *me ipsum*, якого я намагаюся віднайти, слідуючи дельфійському правилу «Пізнай самого себе». Я бачу не сонце, яке сходить над обрієм... а лише образ сонця. Так само

«я», яке мені здається тісно злитим зі мною, цілком приналежним мені, є тільки образом мого «я»» [15, 100].

Ортега-і-Гасет вводить концепцію двох «я»: «я» як «діяча» і «я» як «спостерігача», він доводить, що неможливо одночасно переживати (біль) і спостерігати своє переживання. У момент спостереження болю — «я», що болить, зникає. Залишається лише об'єктивований образ «я», який ми називаємо «моє «я»» чи «я сам». Але воно є лише «тінню» мого справжнього «я». Отже, справжнє «я» — це не моя свідомість, а той, хто переживає, живе, перебуває у зв'язку з іншими «я» і зі «світом», як із самим собою.

Життя є рухом, а рух повинний мати напрямок, вектор. Отже, не достатньо мати «ідеал» і «метафізичне занепокоєння» — я існую тією мірою, якою спрямований і наближаюся до ідеалу. Тоді ми приходимо до формулювання: «я є процесом». Якщо Сартр вирішує проблему реїфікації через ототожнення «я» із чистою свідомістю, то Мінковський вирішує її через об'єднання духу і екзистенції (вітальності) в особистісному пориві, включеного до життєвого потоку становлення, а Марсель — через залучення «я» до Буття. Отже, «я» є процесом, «я» — ніколи не готовий, не є річчю, предметом, але є рухом, тривалістю, поривом «на шляху до...» обраного з загальнолюдської культури ідеалу людяності (Мінковський) та до повноти буття (Марсель). При цьому, не маємо тут протиріччя між концептами «Буття» та «становлення», бо «Буття» Марселя рухається, здійснюється, протікає, відбувається у часі, як і «становлення» Бергсона і Мінковського. Коли Мінковський говорить про «життєвий потік», чи про «космос» як метафору світу, залученого у життєвий потік становлення, це цілком корелює з «Буттям» Г. Марселя. Як коментує сам Г. Марсель: «...він [Мінковський] розуміє під космосом споконвічний динамізм або, якщо завгодно, Дихання, яке нас пронизує й одушевляє. Очевидно, що досягнутий у такий спосіб космос не можна розглядати, ми не спостерігаємо його подібно глядачам спектаклю в монументальній постановці» [27, 127]. Космос не можна розглядати, в ньому можливо тільки жити, з ним можна встановлювати «життєвий контакт», намагаючись досягти «гармонійної єдності з життям» («l'union harmonique avec la vie»), чи «резонансу». Резонанс означає відгук, погодженість мого індивідуального життя з загальним життєвим потоком, чи Буттям.

Можуть заперечити, що сьогодні критика репресивної ролі суспільства з боку екзистенційної філософії й запропонований нею шлях опору й захисту внутрішнього життя більш не актуальні через зникнення тиску соціуму й культури на індивідуальність, та через легалізацію всіх видів самовираження: від статевого до творчого. Людина «має право...» буквально на все і будь-яке зазіхання на це право вважається проявом нетолерантності. Далі можна зробити висновок, що проблема відчуження зникає зі зникненням тиранії соціуму, який всю епоху модерну аж до її кінця в 1960-х роках змушував займатися відчуженою працею, працювати на конвеєрі, дотримуватися етикету, придушувати лібідо, вдавати з себе цивілізованих та ін. Справді, за останні сорок років після смерті Марселя, Мінковського та інших екзистенціалістів, які описували проблему відчуження, суспільство «еволюціонувало», але, на нашу думку, і технології відчуження не зникли, а також еволюціонували разом з суспільством. Постає питання: якщо сучасній людині притаманний пошук сенсу свого життя чи «більшої справжності» життя, і якщо деякі люди мають запит на екзистенційну терапію — то чи не свідчить це про актуальність екзистенційної думки у сьогоденні?

Зі зникненням великих нарративів в людині зникає довгострокова перспектива. За доби модерну сенс буття був «метанаративом», що зазвичай соціум забезпечував індивіду. У постіндустріальну й постмодерну добу, з її процесами демократизації і секуляризації, соціальний тиск істотно зменшився, а пошук смислових підстав існування став нагальним для кожної людини. За умов зникнення колективного майбутнього як «Проекту» (З. Бауман) людина має навчитися створювати власну перспективу життя, власний «метанаратив», що мотивує її до самовираження, саморозвитку та творчості. Проте вона не впорається з цим завданням. Замість побудови особистісного проекту, як долі людина, обирає консюмеризм, комфортне пристосування до того, що є в теперішньому. Багато молодих людей більш не зацікавлені в кар'єрному рості, побудові власної сім'ї, дому, капіталу. Цей культурний образ успішності у розвинутих країнах відійшов у минуле разом з «американською мрією». Зараз західна людина взагалі може не працювати й жити на соціальну допомогу.

Але ж без майбутнього, на яке ми сподіваємося, у яке віримо,

якого прагнемо як долю, мрію, ідеал — неможливе й самотрансцендування. Залишається перебування у тут і тепер. Самозамкнене існування тим, що я вже є, з усіма слабкостями і недоліками — тобто, емпіричним й сингулярним індивідом, який є в наявності. Разом з майбутнім зникає можливе, потенційне, та ентелехія як майбутня повнота й досконалість своєї сутності, що підштовхує до самоздійснення. Недарма Марсель каже, що: «криза, яку переживає сьогодні західна людина — це криза метафізична» [9, 47] і що: «в теперішній момент люди більш за все потребують терапії платонізмом» [9, 46] — платонізмом у сенсі віри в трансцендентне. Усі цінності й ідеали, усе сакральне є трансцендентним. І знову, тільки завдяки наявності трансцендентного можливе самотрансцендування.

Цю жагу трансцендентного Марсель називав «метафізичною тугою». «Залишається тільки один вихід — звернення до трансцендентного... Я бажаю сказати конкретно, що єдиний шанс бути вільними полягає в тому, щоб воззвати до трансцендентного, не кажу — до трансцендентних сил, але, швидше, до духовного світу, що також є й світом благодаті... [9, 36]. І далі: «...людина може бути вільною у тій мірі, у якій вона зберігає свій зв'язок з трансцендентним, якою б не була особиста форма втілення цього зв'язку...» [9, 37].

Якщо за доби Мінковського повсякденне відчужене життя виглядало як інертне існування в миттєвому «тут-і-тепер», поза обрієм майбутнього і пам'ятанням про минуле, то сьогодні відчуження виглядає як втеча у віртуальну реальність. Можна назвати цю форму втечі «побутовим аутизмом». Тільки тут аутизм «наживоріт»: замість втечі від світу в себе, свою ілюзорну реальність — людина постійно біжить від себе, як джерела тривоги й інших хворобливих відчуттів — у віртуальний світ. Вона живе вже не у віртуальному світі своєї уяви, як аутист чи шизофренік, але у світі, технічно сконструйованому за неї й втіленому на екрані. Занурення у віртуальну реальність дозволяє забути саме «я», втекти від нього і виявляється способом само-заперечення (self-annihilation). У цьому полягає кардинальна відмінність від шизофренічного й невротичного захистів свого «я», що затверджує й рятує «я» ціною втрати світу. Поринувши у віртуальну реальність, людина відключає не тільки тривожні переживання, викликані реальним світом,

але й сам розум, який перебуває в солодкому забутті. Невротична й шизофренічна форми самозахисту завдають явної шкоди цілісності індивідуальності.

Виникає питання: чи залишає віртуальна реальність (як форма не-психопатологічного захисту) нашу індивідуальність у цілості?

Паразитичне розростання віртуальної реальності пов'язане не тільки з виникненням відповідних технологій віртуальності. Воно викликано величезною екзистенційною незадоволеністю сучасного індивіда, внутрішньою порожнечою і відсутністю відчуття базової реальності, у якій він був би в змозі вкорінюватися й здійснювати своє буття. Тому віртуальна реальність має компенсаторний характер, виступаючи заміником справжнього життя і одночасно засобом приглушення страждання від свого відчуження. Таким чином, віртуальна реальність, усуваючи біль і від реальності, і від відчуження, відіграє роль своєрідної анестезії, ефективного наркотику. Марсель, що застав самий початок технічного прогресу, підкреслював, що сама по собі техніка не несе «негативного значення», але запитував: «Чи не можна сказати, що впровадження техніки в наше життя веде до того, щоб радість замінити насолодою, а стурбованість — задоволеністю, і, при цьому, задоволені з одного боку, і незадоволені — з іншого тяжіють до того, щоб їм з'єднатися воедино в загальній посередності? Для тих, у кого внутрішнє життя сильно погашене, техніка виявляється ефективним засобом досягнення комфорту в усьому, поза яким саме поняття щастя для них немислимо. Я вже говорив, що такий універсалізований комфорт з його атрибутами — стандартизованими розвагами — стає єдино можливим засобом зробити стерпним життя, яке більше не розглядається як божественний дарунок, але скоріше — як «кепський жарт»» [21, 59] (підкр. моє, А. З.). Людина почувається внутрішньо спустошеною, неживою. Перетворена масовою культурою на пасивного реципієнта, споживача, вона має потребу в зовнішньому подразнику, щоб відчувати себе живою. Цим подразником і є штучно створений віртуальний світ, готові картинки, які атрофують в людині власну уяву і творчу активність, як непотрібні. Цей феномен був описаний Ф. Гіренком як «кліпова свідомість». Їй вже нема чого «само-виражати», вона сама є продуктом віртуальної машини, симулякром, начиненим спожитими знаками. До речі, почуття порожнечі й безжиттєво-

сті — характерні риси депресії, що поширилася серед середнього класу у найбільш розвинених країнах настільки, що говорять про «епідемію депресії». Цей факт свідчить про наявність сучасних форм екзистенційного відчуження. На нашу думку, причиною відчуження є умови й спосіб життя людини. «Екзистенційна тривога» (П. Тілліх), що виникає внаслідок відсутності сенсу життя й не-справжності свого існування, зникає в момент «підключення» до віртуальної реальності. Це підключення забезпечує свого роду повну анестезію — свідомість переходить у «сплячий режим», віртуальність дарує забуття всіх тривог, проблем, страху смерті.

Того ж висновку дійшов екзистенційний мислитель, дослідник Р. Лейнга.

Д. Бурстон. Він вважає, що проблема відчуження не зникла, а видозмінилася зі зміною (якщо завгодно — мутацією) самого соціуму: «Дипломовані бухгалтери, розроблювачі програмного забезпечення й вчені не займаються каторжною фізичною працею, яку виконували їхні предки. Але ми, як і раніше, глибоко відчужені від себе самих, від інших, від природи й наших тіл; про цей факт переконливо свідчать поточні епідемії хронічного безсоння, депресії, ожиріння й використання порнографії серед людей працездатного віку. ...соціолог Шеррі Теркел написала книжку під назвою «Разом і кожен сам по собі» («Alone Together»), у якій демонструє, що дедалі більша кількість людей віддає перевагу спілкуванню з роботами і комп'ютерами, а не спілкуванню віч-на-віч з іншими людьми. Ця галопуюча перевага людино-машинних взаємодій та/або опосередковувани машиною міжособистісні обміни рідко супроводжуються або виправдовуються з погляду свідомого розпачу в людських стосунках. ...Книжка Теркель красномовно свідчить про поступову атрофію прагнення до прямого людського зв'язку, надаючи фразі «технофілія» нові й тривожні конотації (Terkel, 2012)» [21, 288]. Крім загрози «технофілії», Бурстон розглядає загрозу впливу «пост гуманізму», або «руху трансгуманізму», як симптом відчуження людей від власної природи й тіл аж до «злиття плоті й машин» [21, 288].

Термін «екзистенційне відчуження» застосовується екзистенційними мислителями (Е. ван Дорцен, Д. Бурстон, Д. Моран, Д. Боневак) до концепції «несправжнього існування» (Das Man) Гайдеггера. З погляду «справжнього (автентичного) буття» Dasein

існування в соціальній емпірії є падінням у несправжній світ Das Man, тобто є деградацією, викривленням існування людини. Вказані мислителі підкреслюють зв'язок відчуження із «закинутістю» (Geworfenheit) у світ. За словами Гайдеггера: «...саме відчуження є однією з форм падіння й неавтентичності» [24, 178]. Як пише Д. Моран: «Інший аспект покинутості — це самовідчуження, яке воно викликає. У цілому, Гайдеггер підсумовує характеристики покинутості, включаючи «спокусу, заспокоєння, відчуження й самознищення» [34, 22]. Dasein перебуває в спадному зануренні у бік «безґрунтовності й недійсності недостовірної повсякденності». Однак, усередині світу Man — людина, яка виконує свої функції, як налагоджений механізм, є звичайним явищем. Зазвичай «нормальність» людини розуміється саме як високий рівень адаптації до навколишнього середовища. Тільки за наявності «другого поверху» можна судити про «нереальність» чи «несправжність», «хибність» першого.

Г. Марсель протиставляє homo particeps — людину-учасника, і homo spectans, людину-глядача: «Розрізняючи homo particeps і homo spectans, я прагнув саме підкреслити, що в першому випадку є залучення, а в другому — його немає» [29, 122]. Третій тип настанови людини по відношенню до життя, теж протилежний настанові на участь — це технічна настанова. Марсель розкриває «універсальність мислення вчених і техніків, чий метод полягає в серії операцій, які можуть бути виконані ким завгодно ...хто поміщений у ті ж умови й може скористатися схожими знаряддями» [29, 9]. У цій технічній настанові, при якій суб'єкт протипоставлений об'єкту, намагаючись підкорити і змінити його за допомогою знарядь — панує «перша», аналітична рефлексія, спрямована на вирішення проблем. І технік, і глядач, розташовані на площині повсякденної практики, у «зовнішньому» предметному світі, і керуються настановою на оволодіння реальністю, з метою підкорити, використовувати і спожити її. В «Онтологічному таїнстві...» Марсель називає людину з такою настановою «агрегатом функцій»: «Індивід в очах себе і інших є лише елементарним пучком функцій. ...він усе більше сприймає себе як якийсь агрегат функцій, при цьому йому не ясна їхня ієрархія» [29, 192-193]. А саме: вітальних (у фрейдистському і матеріалістичному розумінні), соціальних (функція споживача, виробника), психологічних («зазвичай інтер-

претуються або у зв'язку з вітальними функціями, або у зв'язку з функціями соціальними» [28, 193], органо-психічних функцій (сон, відпочинок, розвага). При такій настанові смерть — «вихід із використання», «абсолютний брак» [28, 195]. У сучасної людини «немає почуття онтологічного, почуття буття, [вона] ...перестала усвідомлювати, що вона володіє ним. ...і якщо онтологічна потреба в неї ще нагадує про себе, то тільки глухо, у вигляді неясних поривів» [28, 192], (підкр. моє, А. 3.).

Крім позиції учасника, Марсель протиставляє настанові функціонера і глядача, під якою розуміє не тільки наукову позицію, але байдужість обивателя, що спостерігає навіть за війною як за спектаклем, ще одну позицію — споглядальника: «Споглядання повністю виключає цікавість... ...споглядання можливе тільки для тих, хто переконався у своєму володінні реальністю; для того, хто плаває на поверхні реальності, або того, хто якби сковзає по тонкому льоду цієї поверхні, для аматора або дилетанта, споглядальний акт немислимий. І ми вже можемо здогадатися, чому аскеза, дисципліна тіла, яка за всіх часів і для всіх релігій була необхідна, щоб душа була здатною до споглядання, становить саме той набір кроків, які ...просто необхідні, якщо душа має намір зміцнити своє володіння реальністю. ...споглядання, оскільки воно не може бути просто прирівняне до відношення (настанови) глядача, і навіть, у глибокому сенсі, знаходиться на протилежному полюсі такого відношення (настанови), повинне розглядатися як спосіб участі, і навіть у якості одного із самих інтимних способів участі» [29, 123].

І настанова техніка, що виходить із принципу «найбільшої користі» в оволодінні емпірією, і настанова глядача-гравця, що формально виконує соціальні функції, протистоять настанові учасника і споглядальника, котрим тільки й доступне буття.

Г. Марсель з приводу концепції «втрати життєвого контакту з реальністю» Мінковського зазначає: «...ясно, що в кожний момент ми не усвідомлюємо з рівною жвавістю або інтенсивністю цей «споконвічний динамізм» нашої тривалості. Втім, філософ повинен буде запитати, від чого залежать ці розриви...» [27, 66] в його усвідомленні. Тобто, слід запитати, від чого залежить випадіння з буття і якими є способи повернення до нього. Шизоїдія й синтонія — два основні принципи людського життя, доповнюють один одного, утворюючи єдиний життєвий цикл особистісного

пориву. «Шизоїдія й синтонія поводяться як дві протилежності: одна розриває життєво необхідний контакт із реальністю, а інша його зберігає» [14, 33]. І тут підстерігає небезпека: людина може перервати цей цикл, застрягнувши у «фазі» шизоїдії й повністю відокремившись, зачинитися у собі у відповідь на блокування «ззовні» її особистісного пориву. У такому разі природній проміжок між людиною і світом, що спонукає його до прояву активності й встановленню діалогічних відносин з іншими і світом, стає «зяючою ранною», «нездоланною прірвою», яка заповнюється раціональними конструкціями, фантазіями, мріями, покликаними компенсувати утворювану порожнечу й знеболити біль.

Мінковський заперечує проти того, щоб відхід від контакту з світом уважати «мешканням у внутрішньому світі», тому як «я» біжить від контакту зовсім не у «внутрішній світ», але в розум, відчужений від переживання, що випав з життєвого потоку. Відчужений розум стає безжиттєвим, статичним, і, як такий, протистоїть світу як одна річ іншої. Людина опиняється у стані «внутрішньої війни» (Г. Марсель) зі світом. Така світо-заперечуюча установка зумовлює й само-заперечення (self-negation, self-annihilation) (Р. Лейнг).

За відсутності почуттєвого контакту з реальністю, даного в переживанні — саме «я» стає якоюсь порожньою формою без реального змісту. Тобто, на ділі в шизофреніка відсутнє «внутрішнє життя», яке він компенсує фантазіями, жалем і саморефлексією. За учнем Мінковського Р. Лейнгом, «внутрішнє Я» ховається за раціонально сконструйованим «хибним Я», що формально функціонує в соціумі. Поступово воно стає «уявлюваним Я» і згодом мертвіє. У крайньому разі, людина настільки пригнічує в собі все живе, що залишається порожня оболонка. Наступає байдужість, «скорботна нечутливість», так точно описана Камю в «Сторонньому».

Зникнення внутрішнього життя у процесі такого відчуження дуже яскраво описав учень Е. Мінковського Р. Лейнг. Спираючись на концепцію «втрати життєвого контакту з реальністю» Мінковського й на концепцію «уявлюваного я» і «реального я» Сартра, — Лейнг створює концепцію двох «я»: «внутрішнього» («істинного») і «зовнішнього» («хибного»). «Хибне я» формується в процесі соціалізації як соціально-прийнятний образ себе. Лейнг наводить такі механізми соціалізації, як «соціальні фантазії» та нав'язування хибного «почуття провини». За Лейнгом, «внутрішнє Я» ховається

за раціонально сконструйованим «хибним Я», яке формально бере участь у житті. «Хибне я» стає посередником між «внутрішнім я» і світом. Тоді як «внутрішнє я» живе фантазіями й «спостерігає за хибним я, яке одне є залученим у життя в «розділеному з іншими світі»» [25, 138]. Розростання «хибного я» і повне придушення й витіснення ним «внутрішнього» і призводить до внутрішнього відчуження. Як відчужене, «внутрішнє я» поступово стає нереальним, «уявлюваним я», а його світ стає «усохлим і збіднілим». Придушення реальних почуттів, екзистенції людини призводить до повного внутрішнього спустошення. «Хибне я» стає порожньою оболонкою без реального змісту, а «внутрішнє я» згодом мертвіє.

За Лейнгом, з утворення «хибного Я» починається відчуження людини, що розуміється ним не як економічне, а як екзистенційне відчуження від самої себе («self-estrangement»). Як коментує дослідник Лейнга Д. Бурстон: «...у мікросоціальному масштабі Лейнг стверджував, що наше самовідчуження зокрема опосередковано нашою нездатністю привласнювати або навіть переживати нашу активну співучасть у соціальних і міжособистісних процесах, що робить нас чужими самим собі... Відчуження — це не просто те, що відбувається з нами в результаті впливу зовнішніх соціальних сил; це також щось, що ми робимо самі з собою в інтересах адаптації до них» [21, 288].

Отже, в Лейнга з'являється мотив свідомого придушення, навіть зрадництва свого «внутрішнього я» заради пристосування до соціуму. Зрадництво свого «я» відбувається в обмін на уявне почуття «безпеки» і «заспокоєння», і на порятунок від екзистенційної тривоги (базових тривог «провини й смерті» за Тілліхом, та тривоги «свободи» за Сартром), які обіцяє успішне пристосування до соціуму.

«Екзистенційне відчуження» Лейнг пов'язує із захисним бар'єром, установленим людиною між собою та іншими людьми і світом заради збереження власного «я». Відчуття світу як погрози Лейнг назвав почуттям «онтологічної небезпеки» («ontological insecurity»). «Онтологічна безпека» — це саме базове почуття, яке забезпечують із народження батьки, люблячи й приймаючи дитину. Воно дає дитині можливість почуватися і в сім'ї, і в цілому світі як у себе «вдома». Мінковський говорив про те ж саме, як про «життєвий простір» — що він ширший (починаючи зі свого тіла,

будинку, міста, країни, і закінчуючи всесвітом), то менше перешкод для розгортання своєї активності, самовіддачі, творчості, установлення стосунків та інших видів експансії зсередини назовні. У стані відчуження «життєвий простір» звужується до меж тіла людини. Ворожим і протиставленим її «я» стає все, що «не я», усе, що перебуває назовні стосовно її тіла. Однак, тіло — досить уразлива й ненадійна фортеця. Людина відчуває, ніби вона постійно знаходиться на «мінному полі», у стані війни сам на сам з навколишнім світом. Замість прагнення бути присутньою у світі, взаємодіяти з ним, — бажання, властиві людині з почуттям онтологічної безпеки й вкоріненості у світі, — людина прагне бути відсутньою, втекти з ворожого світу.

Однак своїм тілом і переживаннями людина неминуче пов'язана з навколишнім світом. Як показав ще Марсель, тіло є найбезпосереднішим зв'язком між «я» і світом. Воно існує на межі, виражає мене назовні й приймає сигнали із зовнішнього світу, передаючи їх усередину. Як таке, воно є провідником, посередником, засобом зв'язку чи «енерго-інформаційного обміну» (термін екзистенційного мислителя А. Кемпінського). Людина у стані онтологічної небезпеки жадає заблокувати цей зворотний зв'язок аж до повного його розриву. Але тіло виявляється перешкодою. Людина починає відчувати себе заручницею свого тіла. Так народжується образ тіла як в'язниці. Останнє місце, де людина ще може укритися від світу — це її свідомість.

Свідомість надає людині можливість розототожнитися із власною тілесністю, психікою, характером, професією, ідентичністю, національністю, із будь-якою сутністю, визначенням, іменем і функцією. Саме виходячи з цього, Сартр назвав її Ніщо, маючи на увазі, що свідомість не є «чимось», вона не-предметна. Сартр виходить із первинного розриву між людиною (як «буттям-для-себе») і світом (як «буттям-в-собі»). «Людино-реальність» ототожнюється Сартром зі свідомістю, яку він відокремив не лише від тіла, а й від «его». У своїй праці «Трансцендентність Его. Нарис феноменологічного опису» він прямо заявляє: «Для більшості філософів Его — це «мешканець» свідомості... Ми ж спробуємо тут довести, що Его ані формально, ані матеріально не перебуває у свідомості — воно перебуває поза нею, у світі, це істота, що належить світу, як і Его іншого» [35, 13]. Его, за Сартром — це «річ серед речей», що лежить

у зовнішньому матеріальному світі, цілком чужому свідомості — як тільки може бути чужим невірне вільному, суще не-сущому. Власне его виявляється чужим свідомості, «буттям-для-іншого», — чимось створеним поглядом інших, які намагаються мене об'єктивувати й уречевити. Воно є прямим аналогом «хибного я» Лейнга, з тією відмінністю, що воно створюється не моїми зусиллями, а зусиллями Чужого Погляду. Цього «чужого погляду», що уречевлює мене, і прагне уникнути свідомість в ім'я абсолютної свободи.

Можна зрозуміти Мінковського і Марселя наступним чином, що ми — родом з буття. І повнота буття спершу дана нам безпосередньо. Мінковський відзначає: «...я починаю існувати з того моменту, як я прийшов у світ. Цей вислів: «прийшов у світ» є показовим. ...По суті, у цьому й полягає екзистенціалізм, ще до того, як він був створений. Оскільки, прийшовши одного разу у світ, я тісно пов'язаний з цим світом. Я не можу розстатися з ним, і все, що стосується мене, одночасно стосується і світу, у якому я живу... Звичайно, у нашому «я» є деякі інтимні куточки... Проте усі факти, які становлять наше життя, залежать від нашого приходу у світ і інтегруються в нього. Я входжу у світ раз і назавжди, я — із плоти і крові...» [30, 414].

Цей мотив повернення до своєї плоти розроблявся і Г. Марселем, а пізніше і

М. Мерло-Понті. За В. Барретом, пафос екзистенціальної філософії як раз і полягає у поверненні людині «плоті і крові», втрачених внаслідок ототожнення людиною себе з рацією в період Нового часу.

«Годі й мріяти про те, щоб відступити назад у цей стан нерозвиненості самосвідомості; навпроти, у зусиллі його перевершити можна бачити надію на відновлення шляхів спілкування, утруднених перешкодами...» [12, 38]. Це безпосереднє залучення у буття втрачається у зв'язку з розвитком самосвідомості, яка стискається до точки, що протистоїть світу, до граничного стану «герметичної самозамкненості» (Марсель).

В унісон з Г. Марселем К. Ясперс заперечує можливість такого повернення: «Людина не може, не втрачаючи себе, повернутися в нерелектууючу безпосередність, але вона може тільки пройти шлях до кінця, щоб, замість того, щоб піддатися спокусам рефлекс-

сії, прийти в середовищі цієї рефлексії до основи власної самості» [20, 20], тобто прийти до джерела будь-якої рефлексії — до буття.

Отже, людина, дорослішаючи, випадає з безпосередньої єдності зі світом — між нею і світом виникає «проміжок». Людина не включена в буття органічно, як включені в природу живі істоти. У неї з'являється «я», окреме від світу, яке бажає ствердити себе в ньому. Відновлення контакту зі світом стає завданням. Стосовно цього Марсель говорить про метафізичне занепокоєння, що спонукає відновити втрачену єдність зі світом: «...якщо філософія дійсно універсальним способом прагне до встановлення певного внутрішнього миру, якоїсь гармонії, то не менш вірно й те, що і мир, і гармонія не є тим, що дане із самого початку. Дане прагнення до них, причому це прагнення не може не переживатися як ностальгія, тобто як занепокоєння» [12, 34-35].

Можна сказати, що ось-буття (Dasein) мислиться Гайдеггером як перший контакт зі світом. Але якщо для дитини такий безпосередній контакт є природним, бо до утворення «я» (появи самосвідомості) дитина органічно включена у величезний світ, то як можливо повернути подібний контакт дорослому з його самосвідомістю й понятійним мисленням? У своїх лекціях В. Лях приводить у приклад людину, що одержала травму голови й знов відкриває світ після повної амнезії. Вона не пам'ятає нічого — ні хто вона, ні як називаються речі, усе бачить як уперше. Це нагадує дзенівське просвітлення: «молоко біле». Буття, що відкривається в ньому — є голим буттям, до будь-яких слів, понять, конструкцій, до утилітарної настанови: «це потрібно для...». Але в такому разі буття — досуб'єктивне, людина розчинена в ньому. Воно відкривається тільки в такому зреченні від себе як суб'єкта й усіх своїх знань, до розуму і його визначень.

За Марселем, контакт зі світом можливий на двох рівнях:

а) «стан наївності»: «стан чистої спонтанності... дитини, що вступає в контакт з іншими без усякого зусилля» [12, 38];

б) «нескінченно більш високий рівень, на якому самосвідомість якимось чином долає сама себе» [12, 38], розмикається на зустріч Буттю.

Якщо Гайдеггер і Сартр наполягають на дорефлексивній єдності з буттям, що досягається поверненням у «невинність» або «спонтанність», то за Марселем таке повернення неможливе. На-

справді те, що пропонують Гайдеггер і Сартр, є поверненням у до-особовий стан — «до» розколу на «я» (*ego cogito* як суб'єкт) і «не-я» (світ як об'єкт). Але це неможливо, бо людина вже пройшла випробовування критичною рефлексією Просвітництва і наївно засвоїла цей розкол у процесі соціалізації.

Отже, відновлення життєвого контакту зі світом можливе тільки на якомусь над-свідомому рівні. Необхідна така рефлексія рефлексії, яка «зніме» відчуження від світу, що виникло в першій рефлексії. Тому Марсель називає її «другою». Мінковський також говорить про необхідність іншого «над-індивідуального» рівня «духовної спільності» з тим, що нескінченно перевершує наше «я». З тим, що Марсель називає Таїнством Буття, а Мінковський, залишаючи місце для таємниці, не йменує, позначаючи трикрапкою.

Життєвий порив, спрямований у майбутнє, на рівні особистості стає поривом до можливої повноти свого буття, до самоздійснення, до свого ідеалу. Що неможливо без пристрасті, тобто вітальності. Е. Мінковський у своїй концепції особистісного пориву з'єднує вітальність зі свідомістю й духом, відновлюючи цілісність людської особистості. Життєвий контакт із реальністю — це момент тимчасової єдності зі світом, якої щораз треба домагатися знов. При цьому в такому стані синтонії людина не зливається з буттям, втрачаючи своє «я», але перевершує своє емпіричне, партикулярне «я». Таким чином, зняття відчуження відбувається на новому рівні, який ми б назвали особистісним, на противагу як безособовому злиттю Гайдеггера, так і індивідуалізму Сартра.

Так само й К. Ясперс говорить про єдність двох полюсів нашого буття «що зустрічаються один з одним у всіх способах буття об'ємлючого», — розуму й екзистенції. «Вони один від одного невіддільні. Кожний з них втрачається там, де втрачається інший. Розум не має права здаватися екзистенції на користь впертості, що намагається замкнутися в собі й відчайдушно чинить опір всякої відкритості. Екзистенція не має права здаватися розуму, на користь прозорості, яка змішує себе як таку із субстанціальною дійсністю» [20, 60].

Не випадково, що поняття «вітальності», уживане Мінковським (слідом за Бергсоном) і Тілліхом, близьке поняттю «екзистенція», у тому сенсі, у якому вживає його Ясперс. Бо: «Відкриття «фі-

лософією життя» несвідомих, темних інстинктів, ірраціонального «потоків життя», по суті справи, сприяло визначенню глибинного рівня людського буття, яке пізніше дістало назву «екзистенції», котра так чи інакше стоїть у центрі екзистенціалістського «вчення про людину»» [6, 68]. Обидва поняття позначають ірраціональне начало людини, її життєву енергію, пристрасну природу.

Наше «я», відділившись від світу, не може задовольнитися однією синтонією, що досягається в життєвому контакті, але жадає перетворення теперішнього відповідно до ідеалу, що існує в майбутньому. Життя людини розуміється Мінковським як безперервний еволюційний процес становлення. Забезпечується цей рух у майбутнє особистісним поривом. Особистісний порив є актом трансцендування з моєї відділеної від світу его-свідомості у світ. У підсумку цього пориву, що долає нашу відокремленість від світу відбувається «єдність по той бік мого я». Мінковський говорить про «розквіт особистості»: «Людина не тільки пристосовується, вона творить, і в це творче зусилля вона утягує весь Всесвіт, змушуючи його постійно прогресувати. Вона прагне залишити слід у навколишньому середовищі, звільнити себе від пут, які воно накладає на її природу, звести свою адаптацію до строгого мінімуму...» [14, 35]. Для цього потрібна самота, повернення в себе, яке Мінковський називає шизоїдією. Без якої не був би можливий особистісний розвиток і творчість. «Саме в розвитку особистості вічна антитеза «я і світ», джерело конфліктів і розбратів, але також і самих великих і чистих радостей, виступає у всьому своєму драматизмі. Те, як індивід сприймає цю антитезу, яку він інтегрує у своє життя, становить одну із самих істотних рис його особистого розвитку» [14, 36]. Протилежність «природньому динамізму життя» (термін Бергсона) становить протиприродна статика, зупинка в розвитку.

Особистісний порив — це завжди «спрямованість на...». Справа не просто у виході (ex-istere) «за...», не в пориві, як вибусі, екстазі, що нівелює моє «я». У цьому відмінність розуміння Буття Мінковським і Марселем від розуміння Гайдеггера. А в спрямованості «на...». І це спрямованість не на феномен (як у Гусерля), а на «можливу повноту буття». І напрямок пориву задаю я сам. Тому він і названий Мінковським «особистісним поривом», на відміну від «життєвого» як світового. Особистісний порив і є актом трансцен-

дування, протилежний стану самозамкненості відчуженого розуму. Спрямований по той бік мого особистого майбутнього на майбутнє людства, особистісний порив й набуває характер етичного.

Висновки. Якщо для епохи модерну найпоширенішою соціально-психічною патологією був невроз, що пов'язувався (починаючи із З. Фрейда) з репресивністю соціуму, то, після уявного зникнення тиранії соціуму, що начебто відбулося внаслідок руху нових лівих у травні 1968 р., ми спостерігаємо тенденцію проголошення шизофренічного стану новою нормою. Теоретичне обґрунтування цього знаходимо в теорії «десуб'єктивації» (Ж. Батай), «множинності я» (Р. Дж. Ліфтон, Дж. Огілві), «номадизму» некоріненої людини-кочівника (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), «деіндивідуалізації» (М. Фуко), «децентрації» (Ж. Лакан), «дивідності» суб'єкта (Ж. Лакан, Дж. Рауніг) та у «романтизації» шизофренії як способу спротиву соціуму в Р. Лейнга, Ж. Делеза, Ф. Гваттарі і в С. Грофа. На новому витку історії, щоб уникнути уречевлюючого погляду «іншого» і соціуму як «Великого Брата», уперше з'явився новий вихід: замість індивідуалізму — розпад «дивіда» на молекули. Якщо суб'єкт зник, його неможливо впіймати й контролювати. Він постійно перебуває у процесі змін, він багатолікий й мінливий, він містить у собі багато ідентичностей і не має сталого «Я». Як такий, він більш невловимий. Адже, тільки суб'єкт може стати об'єктом впливу. Постмодерністська плинна й мінлива суб'єктивність стає невловимою для влади. Ми ж, слідом за Мінковським, вважаємо, що шизофренія — це гранична форма відчуження раціоналізованого розсуду від переживання, життя, світу. Тобто, якщо існування в соціумі відчужене, то тут відчуження розсуду від екзистенції сягає абсолюту. І «винним» у ньому виявляється не соціум, а сама людина, що обрала такий спосіб втечі від реальності свого життя, його викликів і відповідальності за нього.

І Мінковський, і Лейнг, і ранній Сартр згодні в одному: психопатологія є результатом вибору людини. Проте, відхід у шизофренію як відхід в архаїчні глибини підсвідомості може здатися виходом тільки, якщо крім норми соціальної (як легалізованої форми відчуження) — не існує норми надсоціальної. Якщо в людині є лише два виміри екзистенції і свідомості, яка перебуває під «владою структур» і маніпуляцій соціуму, то залишається тільки виплеск екзистенції як бунт, протест проти тиранії Ratio (або, го-

ворячи мовою Фрейда, проти «супер-его», що виступає впровадженням у людину агентом соціуму).

У Мінковського і Марселя крім екзистенційного й соціального виміру, крім екзистенції і Ratio існує над-соціальний вимір духу. Дух розуміється ними як загальнолюдське або «над-індивідуальне» (Мінковський) в нас. Якщо йдеться про дух, то, звісно, він не є споконвічним. Саме народження духу («друге народження», за Мінковським) і є народженням «істинного я». З появою нового рівня духу знімається відчуження екзистенції від розсуду. Втрачений «життєвий контакт з реальністю», в якому перебуває дитина на початку свого шляху (до утворення его-свідомості), відновлюється на духовному рівні в новій якості — не безпосередньо, але через причетність людини до всього людства, його духовної культури. Також, майже за законами тріади, у душі досягається єдність протилежностей: розуму і екзистенції. Це відзначав і Ясперс, говорячи про їхні діалогічні відносини й можливу тимчасову єдність. Нове істинне «я», як універсальне, не є моїм, але воно є ближчим до мене, більш моїм, ніж власне приватне его. І, стверджуючи через себе і в собі загальнолюдське, я стверджую справжнього себе, а не навпаки. Отже, «істинного я» ще немає. Його треба народити і культивувати. Подібним чином, за Сартром, справжнє людяне завжди чекає попереду. Воно не може бути прописане, раціоналізоване, визначене. Ми можемо до нього лише прагнути. Але, якщо за Сартром ідеал людяності настільки не заданий, що будь-який кривавий «зігзаг» історії може виявитися наближенням до нього, поштовхом до досягнення людяності на даному етапі, то, за Мінковським, існує вузький коридор людяності — її межі і міра, по той бік яких людина перестає бути людиною. Вони теж не прописані й не можуть бути визначені раціонально і стати догмою. На цьому шляху людина керується інтуїцією, «почуттям міри і меж» (Е. Мінковський), або совістю (В. Франкл).

Отже, вихід не у знищенні суб'єкта, не в розпаді «дивіда» на «атоми» (що скоріше є розпадом ядра на елементарні частки), а в подоланні відчуження своєї свідомості від світу й людей, у трансцендуванні свого індивідуального «его». Марсель і Мінковський долають дихотомію свідомість-vs-світ (і -vs-тіло), прагнучи розототожнити людину з її свідомістю. Вони повертають свідомість у тіло, розглядаючи людину не просто як «втілену» свідомість

(М. Мерло-Понті), але як єдність тіла-екзистенції-свідомості-духа. І на цьому шляху абсолютизація свободи виявляється перешкодою. Людина, включена у світ (тілесно, почуттєво) і у людство (екзистенційно, духовно), неминуче від них залежить.

Література:

1. **Блауберг И. И.** Философские темы в творчестве Э. Минковского. Философские науки. Вып. 9. 2017. С. 34–49.
2. **Гайденок П. П.** Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. Москва: Республика, 1997. 495 с.
3. **Гусерль Э.** Картезианские медитации. Москва: Академический Проект, 2010. 229 с.
4. **Зіневич А. С.** Дві феноменології й дві французькі традиції екзистенціальної філософії. Філософська думка. Вип. 5. 2017. С. 76–89.
5. **Зіневич А. С.** Феноменологія й онтологія А. Бергсона як виток екзистенціальної філософії Г. Марселя і Е. Мінковського. Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 9-10 (157-158). 2016. С. 137–146.
6. **Лях В. В.** Іntenційність виявів людського буття: екзистенціалістсько-психоаналітичний підхід. Філософські діалоги. Вип. 4, Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. Київ, 2010. С. 67–91.
7. **Лях В. В.** Критика інтуїтивізму сучасної буржуазної філософії. Київ: Наукова думка, 1975. 111 с.
8. **Марсель Г.** Быть и иметь. Новосибирск: Агентство Сагуна, 1994. 160 с.
9. **Марсель Г.** Люди против человеческого. Москва: Центр Гуманитарных Инициатив, 2018. 277 с.
10. **Марсель Г.** Опыт конкретной философии. Москва: Республика, 2004. 224 с.
11. **Марсель Г.** О смелости в метафизике. Санкт-Петербург: Наука, 2013. 411 с.
12. **Марсель Г.** Присутствие и бессмертие. Избранные работы. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 327 с.
13. **Марсель Г.** Homo viator. Прологомени до метафізики надії. Київ: КМ Academia, Пульсари, 1999. 320 с.
14. **Минковский Э.** Шизофрения. Психопатология шизоидов и шизофреников. Москва: Городец, 2017. 208 с.

15. **Ортега-и-Гассет Х.** Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. 588 с.
16. **Рикёр П.** Габриэль Марсель и феноменология. Поль Рикёр в Москве. Москва: «Канон+» РООИ Реабилитация, 2013. С. 423–451.
17. **Сартр Ж.-П.** Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. Навч. посібник. Київ: Ваклер, 1996. С. 112–182.
18. **Шевченко С.** Онтологічний вимір екзистенції в філософії М. Гайдеггера: “Das Selbst” versus “Das Man”. Вісник національного університету «Львівська політехніка», № 636, 2009. С. 61–71.
19. **Шюц А.** Мир светящийся со смыслом. Москва: Росспен, 2004. 1056 с.
20. **Ясперс К.** Разум и экзистенция. Москва: «Канон+», «Реабилитация», 2013. 336 с.
21. **Burston D.** Cyborgs, Zombies, and Planetary Death: Alienation in the 21st Century. *The Humanistic Psychologist*. № 42. 2014. P. 283–291.
22. **Debru C.** A few comments about temporality and anticipation in the neurosciences, psychology and psychiatry. *History of Medicine*. № 2 (2). 2014. P. 119–127.
23. **Gabel J.** Anthropologie et dialectique [Georges Lapassade, L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme]. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 19^e année. № 2. 1964. P. 345–353.
24. **Heidegger M.** Being and Time. New York: State University of New York Press, 1996. 487 p.
25. **Laing R. D.** The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness. — London: Penguin Books, 1990. 219 p.
26. **Marc A.** Autour d'un thème fondamental: la personne. *Revue néo-scholastique de philosophie*. 38^e année. Deuxième série. № 45. 1935. P. 84–94.
27. **Marcel G.** Essai de philosophie concrète. Paris: Gallimard, 1967. 384 p.
28. **Marcel G.** L'homme problématique. Position et approches concrètes du mystère ontologique. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1998. 244 p.
29. **Marcel G.** Reflection and Mystery. *The Mystery of Being*, V.1. Chicago, Illinois, Henry Regnery company, 1964. 221 p.
30. **Minkowski E.** Ce qui est important. *Revue Philosophique de Louvain*. 4^e série. T. 69, 3. 1971. P. 407–415.
31. **Minkowski E.** Le temps vécu. *Études phénoménologiques et psychopathologiques*. — Paris: d'Artrey, 1933. 401 p.
32. **Minkowski E.** Vers une cosmologie. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1999. 277 p.
33. **Moran D.** Choosing a Hero: Heidegger's Conception of Authentic Life in Relation to Early Christianity. *A Companion to Heidegger's Phenomenology*

- of Religious Life. Series: Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte. Vol. 80. 2010. P. 349–375.
34. Minkowski E. Le temps vécu. Études phénoménologique et psychopathologiques. Paris: Presses universitaires de France, 2013. P. V-XI.
35. **Sartre J.-P.** La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965. 152 p.
36. **Solomon R. S.** From Hegel to Existentialism. Oxford: Oxford University Press, 1987. 314 p.
37. **Spiegelberg H.** Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972. 456 p.
38. **Spiegelberg H.** The Phenomenological Movement. Kluwer Academic Publishers, 1994. 816 p.
39. **Tillich P.** The Courage to Be. New Haven: Yale University Press, 1980. 197 p.
40. **Tymieniecka A.-T.** Phenomenology and science in contemporary European thought. New York: Farrar, Straus & Cudahy, 1962. 220 p.

Віталій Лях

1.3. КОНЦЕПТИ ГУМАНІЗМУ В ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОЛІТТЯ: РІЗНОВИДИ Й ЕВОЛЮЦІЯ

У наш час, коли попередні принципи гуманізму значною мірою втратили свою прескриптивну силу, перед філософією постало завдання віднайти нові шляхи для розвитку гуманістики, визначити для неї нові конотації та смисли. Це набуло особливої актуальності після відомої заяви М. Фуко, що «людина померла», або іншої тези такого ж змісту про «смерть суб'єкта». В другій половині ХХ ст. виникає навіть теоретичний антигуманізм, що засвідчив поворот від розуміння людини як самодостатньої істоти, яка сама визначає свій шлях до автентичності, до досягнення її як істоти залежної, детермінованої, зумовленої, несамоїсної. Цей процес розпочався вже наприкінці ХІХ ст., коли під впливом певного знецінення особистості та загальної атмосфери декадансу в філософії з'являються концепції, в яких людина тлумачиться як щось недосконале, залежне, незавершене. Теорія Дарвіна про походження видів, критика біблійних текстів з позиції історичного контексту, формування уявлень про духовні утворення як похідних від соціально-економічного розвитку, праці Ф. Ніцше «По той бік добра і зла», З. Фрейда «Майбутнє однієї ілюзії» — все це сприяло руйнуванню попередніх цінностей. У нігілістичній концепції Ф. Ніцше знаходимо критику попередньої моралі і безпосереднє протиставлення цієї позиції попередній гуманістичній інтенції класичної філософії. Після відкриття З. Фрейдом сфери несвідомого перед філософією постала

інша проблема: несвідоме містить в собі таку негативну енергію, що свідоме майже не в змозі втримати його в межах традиційної пристойності. Згідно з Фрейдом, несвідоме — це темний підвал, в якому вирують злі, темні сили. А наявність такого аргументу — це ще один удар по попередній концепції гуманізму, в якій людина наділялася від природи певними якостями: «божественним» розумом, прагненням до справедливості, здатністю розпізнавати добро і зло тощо.

Окрім того і сама соціально-історична панорама ХХ століття з його двома світовими війнами і жорстокістю свідчили на користь тези про антигуманну природу людини. Внаслідок цього начебто зникли будь-які підстави для тверджень про гуманізм, про моральний прогрес людства. Як писав з цього приводу представник «глибинної психології» Е. Нойманн, «наша доба має ще одну виразну особливість: колективний прояв зла, що міститься в людині, в таких масштабах, яких не знала жодна з попередніх епох світової історії» [6, 23]. Тобто цілком логічним виглядає висновок, що протягом ХХ ст. людина начебто безумовно деградує або перебуває в «моральній кризі».

Зрештою, подальший розвиток природознавчих наук розширив межі знання щодо біологічної, генетичної, історичної, соціально-економічної, соціокультурної, психологічної залежності людини, і тому для неї важче визначити головну інтенцію своєї життєдіяльності, а, отже, і її гуманістичну спрямованість. Відтак і до сьогодні не припиняються пошуки автентичного гуманізму, який давав би належну відповідь на виклики сьогодення. Зокрема, у 2011 році увесь випуск журналу «Кур'єр ЮНЕСКО» (№4) був присвячений темі «Гуманізм, нова ідея», де вказувалося на те, що слід переосмислити ідеї гуманізму, оскільки попередній гуманізм, пов'язаний з антропоцентризмом, орієнтацією на всемогутність Розуму, цивілізаційними здобутками західного світу був обмеженим. Вхідження людства в добу глобалізації, біотехнологій і цифрового мережевого суспільства вимагає переосмислення усєї попередньої гуманістичної традиції.

Отже, потрібно розглянути проблему в історико-філософському контексті, який саме і дозволяє визначити ті розгалуження філософської думки, що засвідчують складність і неоднозначність

зазначеної проблеми. Зрештою, при розгляді концепту людяності так чи інакше ми повинні зважати на попередні напрацювання філософів та той контекст, в якому ідея гуманізму набувала значення.

Хоча витоки гуманізму можна виявити ще в античній філософії, однак він постав у вигляді своєї рідної світоглядної позиції в добу Відродження, коли відбувається переосмислення місця і ролі людини як в суспільстві, так і в світі в цілому. Зазвичай, гуманізм доби Відродження тлумачать лише як зміну предмету філософських досліджень: появу нової тематики, зосередження уваги на людині (антропоцентризм), піднесення її ролі в суспільному і соціокультурному середовищі тощо, тоді як йдеться про більш радикальний поворот у загальносвітоглядному дискурсі. Ю. Н. Харарі позначив цей зсув у світоглядних установах як «гуманістичну революцію», яка змістила фокус уваги з попереднього космологічного чи божественного плану на людину як творця сенсу існування і соціокультурного порядку. Як зазначає дослідник, «у той час, як традиційно великий космічний план давав сенс життю людей, гуманізм перевертає ці ролі й очікує, що досвід людей принесе сенс космосові. Згідно з гуманізмом, люди повинні вивести зі свого досвіду не лише сенс свого власного життя, а й сенс усього Всесвіту. Це первинна вимога гуманізму до нас: створити сенс для світу, який не має сенсу» [14, 274].

Приблизно ту ж логіку переходу до нової (Секулярної) доби викладає Ч. Тейлор у праці «Секулярна доба». «Я стверджуватиму, — зазначає він, — що настання модерної секулярності в моєму розумінні збігається в часі з формуванням суспільства, де вперше в історії цілковито самодостатній гуманізм стає широко доступною світоглядною можливістю. Маю на увазі гуманізм, що не визнає остаточних цілей понад людське процвітання, як і жодного зв'язку з будь-чим іншим понад це процвітання» [8, 39-40]. Він також вважає, що модерна секулярність певним чином збігається з цим гуманізмом. Перетворення дійсно має радикальний характер, оскільки попередні настанови релігійно-теологічного типу відходять на задній план, а на перше місце висувається самодіяльність людини, її самовизначення і здатність до самостійного прийняття рішень.

Це не означає, що була відкинута віра в Бога, це лише означає, що відбулося зміщення акцентів: через ідеї, які запропонував де-

їзм, модерний гуманізм став широкодоступною можливістю щодо зміни світоглядних настанов. У модерному світі людина більше не покладається на теологічні приписи, а сама визначає, яким має бути моральний і соціальний порядок, якими критеріями керуватися при визначенні краси й добродійності. Зрештою, активність суб'єкта поширюється на те, якими мають бути речі навколо нас. Удосконаленню і зміні підлягає все: від навколишніх речей до самовдосконалення.

Отже, починаючи з доби Відродження, ідея гуманізму і антропоцентризму починає відігравати визначальну роль в контексті світоглядних перетворень усього західного суспільства. Утім, за тривалий час свого розвитку ідея гуманізму набувала різних конотацій і значень. Ю. Харарі вказує на те, що в процесі свого розвитку гуманізм розділився на три гілки: «ліберальний гуманізм», соціальний гуманізм і еволюційний гуманізм. На думку автора, *ліберальний* гуманізм виходить з тези, що чим більше свободи має індивід, тим багатшим і змістовнішим стає світ. На відміну від цього *соціальний* гуманізм наголошує на тому, що передусім слід зважати не на індивіда, а на людей, які перебувають в певному соціальному стані, які формуються цим соціальним оточенням і які повинні боротися за своє звільнення. *Еволюційний* гуманізм, який виходить з дарвіністської теорії еволюції, обґрунтовує свою позицію логікою розвитку людства в напрямку до надлюдини.

Звичайно, цей розподіл є дещо спрощеним, оскільки він враховує не всі варіації як самого гуманізму, так і певних трансформацій всередині різних його гілок. Більше того, досить часто один різновид переростає в інший, або подається як підстава для трансформацій глобального масштабу. Однак такий підхід дозволяє провести певну диференціацію і специфікацію цієї філософсько-антропологічної позиції щодо гуманізму.

Перший гуманізм, який Ю. Харарі називає «ліберальним» (оскільки в його основі лежить уявлення про вільну самодіяльність людини), виходить з тези, що чим більше свободи має індивід, тим багатшим і змістовнішим стає світ. Людина стає головним актором соціальної реальності. Вона сама визначає сенс і призначення усіх речей у цьому світі і, відповідно, бере на себе відповідальність за все, що відбувається в цьому світі. Це стосується як сфери моралі

(розрізнення добра і зла), мистецтва (визначення, що є прекрасним і що є потворним), сфери людських почуттів, так і сфери соціально-економічної діяльності.

Зрештою, це дійсно так, оскільки на ранніх етапах становлення капіталізму виникає навіть новий «соціальний характер», який Д. Рісмен [16] позначив як «внутрішньо орієнтований». Такий тип особистості відзначався ініціативністю, активністю, рішучістю, незалежністю суджень тощо. Він переважав в період первісного накопичення капіталу з усіма його позитивними і негативними наслідками. Але з часом, в процесі становлення бюрократично-корпоративного капіталізму, він поступається місцем іншому типу «соціального характеру» — «зовнішньо-орієнтованому». Людина з таким соціальним характером втрачає попередню автономність і незалежність, індивідуалізм і цілеспрямованість. Оскільки ж суспільство набуває ознак крупної корпорації, то в ній людині відведена роль «гвинтика» у складній організаційній системі. Відповідно такій корпорації не потрібні індивідуалісти, хай навіть і геніальні, вона намагалася сформувати «корпоративну особистість». Якщо раніше, в період ставлення індустріального суспільства заохочувалася індивідуальна ініціатива, то в «корпоративному суспільстві» цінуються насамперед якості «людини організації» (В. Вайт) [19]. Така людина повністю розчиняється в системі і втрачає залишки колишньої незалежності й самостійності. Як зазначав Вайт, «людина організації цілком природно намагається розвивати частковий різновид особистості, і це впливає із її роботи-функції» [19, 5]. Він називає її «добре обточеною людиною», оскільки конформізм стає її головною ознакою. На цю ознаку звертали увагу й інші філософи й соціологи, представники «критичної соціології». Варто лише згадати книгу Г. Маркузе «Одновимірна людина» [3], в якій автор констатував тотальну залежність індивіда від соціальної, технократично-орієнтованої системи.

Отже, сама реальність розвитку капіталістичних відносин поставила під сумнів попередні уявлення про індивідуалістичну спрямованість і самодіяльну активність людини, про яку йшлося в період раннього Модерну. Однак сама ідея творчого, перетворюючого підходу до навколишнього середовища виявилася плідною, і була підхоплена значно пізніше в екзистенціалізмі.

Зокрема, прикладом ліберального гуманізму можна вважати позицію раннього Ж.-П. Сартра, викладену ним у праці «Екзистенціалізм — це гуманізм» (1946) [18], де він проводить розмежування між класичним гуманізмом і екзистенціалістським його варіантом. Ця розбіжність виявляється в процесі порівняння уявлень про сутність людини: якщо попередній гуманізм розглядав людину як найвищу цінність, як істоту, що призначена для вироблення позитивних благ для всього людства, то екзистенціалізм виходить з тези, що наперед заданої сутності в людині не існує, або інакше кажучи, що «існування передує сутності». Тобто людина не має постійного, заданого природою ядра самості. Людина є такою, якою вона себе робить, яким є її первісний вибір. Людина постійно перебуває в процесі становлення. Це її безумовна ознака: постійно бути в русі, проектувати себе. Відповідно й гуманізм втрачає постійні, наперед визначені ознаки й характеристики. В романі «Нудота» Ж.-П. Сартр [7] глузує з гуманістів, які вже наперед визначили, у чому полягає і яка головна ознака гуманізму.

На думку Ж.-П. Сартра, якщо людина безперервно трансцендує, виходить за межі самої себе (так званий феномен інтенційної спрямованості), то гуманізм тут полягає в тому, що людська *суб'єктивність* є суттєвою для перебування і самовизначення людини у світі. Це нагадування людині, що сенс світу проходить через неї, що вона відповідальна за все, що відбувається навколо неї. Як зазначав Ж.-П. Сартр, «коли ми говоримо, що людина себе обирає, то маємо на увазі, що кожен із нас себе обирає, але цим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, обирають усіх людей» [18].

Отже, гуманізм проявляється тут в тому, що людина бере на себе відповідальність за все, що створено нею. В процесі первісного вибору саме людина створює цінності, саме вона визначає обличчя цього світу. І якщо людина бере на себе цю відповідальність і робить свій вибір, то цей вибір містить в собі гуманістичний потенціал.

Ж.-П. Сартр наполягає на тому, що людина апріорі не може вибрати (в момент спонтанного «первісного вибору») щось таке, що може мати негативні наслідки. Тобто первісний вибір завжди є добрим. Для Ж.-П. Сартра «вибирати бути тим або тим, означає водночас стверджувати цінність того, що ми обираємо, оскільки

ки ми ніколи не зможемо обрати зло; те, що ми вибираємо — це завжди добро, і ніщо не може бути добрим для нас, не будучи добрим для всіх» [18]. Іноді цей вислів Ж.-П. Сартра витлумачують вульгарно, і тоді виходить, що він начебто не розуміє очевидного: те, що для мене добре, для іншого може бути поганим. Однак Ж.-П. Сартр і екзистенціалісти в цілому наполягають на тому, що цей вибір є дорефлексивним, і він знаходиться в самій основі людського існування. Це не вибір, що здійснюється на основі раціонального розрахунку, коли ми вагаємося при виборі між кращим і дещо гіршим. Це — інтенційний вибір людини, який не проходить через сферу раціонального мислення. Вибір має здійснюватися не на основі раціонального розрахунку, під тиском обставин чи попередньо визначених правил, а через визнання того, що кожен індивід є творцем людських цінностей і що його первісна («онтологічна») свобода є основою усіх цінностей. Саме в такому виборі виявляє себе екзистенційна природа людини.

Тобто, це — гуманізм, який виявляє себе в процесі самостановлення людини, а не є результатом наперед визначених позитивних якостей людини.

Дещо інакше тлумачить цю проблему М. Гайдеггер, хоча можна відзначити й споріднені моменти. Визначаючи етимологію слова «людяність» (*humanitas*), М. Гайдеггер вказує на те, що термін з'являється в Стародавньому Римі для того, щоб відрізнити римлянина від варвара. І відродження гуманізму в період Ренесансу теж несе на собі цей відбиток протиставлення «людяності» проти «нелюдяності» варварів, або попередньої нелюдяності схоластики. Така постановка питання передбачає, що існує якась «людяність» як «сутність» людини. Або, як зауважує Гайдеггер, «перший гуманізм, а саме латинський, та усі види гуманізму, що виникли з тих часів аж до сучасності, припускають максимально узагальнену «сутність» людини, як щось samozрозуміле» [13, 321]. Якщо ж спробувати прояснити «сутність» і з'ясувати, в чому проявляється це *humanitas*, то постає питання про «буттєвість» існування людини. Тобто «людина належить своїй сутності, лише остільки, оскільки є екзистенцією, тобто постійним виходом за межі. Отже, на відміну від попередньої метафізики, яка вважала, що вона знає, в чому полягає сутність людини, екзистенціалізм наголошує на

тому, що сутністю людини є екзистенція, певна первісна незавершеність, відкритість буття .

Але і в такому розумінні все ще відчувається інтенція попередньої метафізики: нам здається, що коли ми скажемо: «екзистенція людини — це і є її субстанція», то ми начебто знайшли адекватну форму для визначення людини. Однак при цьому в нас говорить те нав'язане попередньою філософією прагнення визначити щось субстанційно, як щось стало, наперед визначене. А втім екзистенціалізм наголошує на принциповій відмінності екзистенціювання від будь-яких властивостей людини. Гайдеггер під цим кутом зору навіть критикує Ж.-П. Сартра, який обернувши тезу попередньої філософії «сутність передує існуванню» на протилежну: «існування передує сутності», все ще начебто перебуває в полоні старої парадигми філософії. Насправді, згідно з Гайдеггером, не існує ніякого протиставлення ек-зистенції і есенції: просто людина є лише остільки, оскільки вона ек-зистує.

Виявляється, що тут немає жодних дороговказів, жодних орієнтирів. Людина вкинута в буття, і вона повинна лише прислухатися до поклику буття. «Людина у своїй буттєво-історичній суті є сущим, чие буття, будучи ек-зистенцією, полягає у перебуванні поблизу буття» [13, 338]. Саме тут, вважає Гайдеггер, потрібно шукати витоки нового гуманізму. «Це гуманізм, що мислить людяність людини із наближеності до буття» [13, 338]. Тобто Гайдеггер тут заперечує гуманізм в метафізичному розумінні, і ратує за гуманізм, що перебуває на службі у істини буття.

Отже, в екзистенціалізмі велику надію покладали на первісні інтенційні акти людини, і саме ці акти становлять основу нового типу гуманізму. Ця ідея щодо інтенційних актів самовияву людської природи та щодо їх гуманістичного характеру була підхоплена представниками «гуманістичної психології» (В. Франкл, К. Роджерс, Е. Фромм та ін.). Зокрема, в книзі В. Франкла «Людина в пошуках смислу» [9] є подальша розробка цієї ідеї. Він відзначає, що в людині закладені три основні «екзистенціали» (синонім інтенційних актів. — В. Л.) людського існування, які мають інтенційну природу: свобода, духовність, відповідальність. К. Роджерс, інший представник цього ж напрямку, теж вважав, що людині притаманна інтенція до самовиявлення, до самоактуалізації. Він наголошував,

що ця самоактуалізація здійснюється на основі інтенційних актів, а не на основі розуму, раціональних розрахунків, зусиллі волі тощо.

Щоправда, в такій позиції є певна двозначність: якщо підґрунтям гуманізму виступає сам процес «екзистенціювання», тобто вияв дорефлексивних інтенційних актів, то тоді незрозуміло, де проходить межа між справді «людським» в людині і тими виявами негативного характеру («звірячого»), які теж демонструє сучасна дійсність. Екзистенціалісти усували тут трудність шляхом поділу людського буття на «справжнє» і «несправжнє». І якщо людина перебуває в модусі «справжнього» буття, то результат її інтенційного вияву буде однозначно позитивним. (Згадаймо вислів Ж.-П. Сартра: «Вибір того чи іншого водночас означає утвердження цінності того, що ми вибираємо...» [18].

Однак позиція ліберального гуманізму має свої вади, оскільки рішення щодо гуманності того чи іншого вчинку приймає кожна окрема людина, виходячи з підказки свого «внутрішнього голосу». На відміну від цього соціально орієнтований гуманізм наголошує на тому, що людина не є абсолютно незалежною від соціально-економічної і соціокультурної сфери. Вона є продуктом зовнішніх обставин, і до того ж вона нездатна позбавитися цієї детермінації. Автентичне «Я», про яке говорив Ж.-П. Сартр в своїх ранніх працях, є результатом виховання і наслідком впливу соціального оточення.

Відповідно, соціальний гуманізм ставить питання про необхідність зміни нелюдських обставин, створення сприятливих умов для розвитку і самореалізації людини. В концепції К. Маркса ця вимога формулюється як ліквідація приватної власності на засоби виробництва, усунення експлуатації пролетаріату, подолання соціально-економічного відчуження. До того ж тут йдеться про врахування позицій інших людей, їх узгодження і взаємодії.

Тому сам Ж.-П. Сартр у більш пізніх працях визнав, що його попередня позиція була абстрактною, індивідуалістичною, неповною, і відповідно в подальшому він намагався зробити її конкретнішою і такою, що враховувала б соціальний контекст. І дійсно, в праці «Проблеми методу» (1957) маємо вже інше визначення людини як предмету дослідження екзистенціалізму. Тепер це — «окрема людина в соціальному полі, всередині свого класу, серед

колективних об'єктів та інших окремих людей, це — відчужений, уречевлений, містифікований індивідуум, такий, яким його зробили розподіл праці та експлуатація, але який бореться з відчуженням за допомогою хибних інструментів і, всупереч усьому, терпляче просувається вперед» [17, 85-86]. Тобто, це не людина взагалі, а людина — конкретна, занурена в соціальний контекст, залежна від певних детермінацій. І хоча вона все ще наділена онтологічною свободою або свободою вибору, однак не все в цьому світі залежить від неї, оскільки на неї впливають соціальні обставини, у неї відсутні справжні інструменти для визволення, вона не здатна до кінця усвідомити своє становище.

У попередніх працях Ж.-П. Сартр усю відповідальність за правильний вибір покладав на окрему (ба більше — ізольовану) людину, мотивуючи це тим, що кожен на дорефлексивному рівні володіє здатністю реалізовувати свою первісну онтологічну свободу і, отже, несе повну відповідальність за здійснений чи не здійснений доленосний вибір (соціум може лише заважати цьому, формувати у людини хибні установки). Тобто саме від даної людини залежить, чи здійснює вона вибір належного типу, або ж вона сліпо підкоряється соціально визначеним вимогам і настановам і перебуває в полоні несправжнього існування.

На відміну від цієї настанови першої етики, в період з середини 50-х років Ж.-П. Сартр починає більш детально досліджувати залежність людини від соціального, перебування її в різних колективних серіях, її практико-інертне існування. Він припускає, що деякі люди, в першу чергу пригноблені і містифіковані, можуть не знати про свою свободу, і їм не так вже й легко усвідомити свою спроможність здійснювати вільний вибір. У цей період він звертається до філософії марксизму, вважаючи, що «марксизм уявляється на сьогодні єдиною можливою антропологією, яка повинна бути одночасно історичною і структурною» [17, 107]. Водночас Ж.-П. Сартр критикує тогочасний марксизм за його відірваність від життя, який практично перетворився на чисте теоретизування, і саме тому йому не вистачає екзистенціального виміру. Натомість «самі поняття, що використовуються в марксистському дослідженні для опису нашого історичного суспільства — «експлуатація», «відчуження», «фетишизація», «уречевлення» тощо — це

якраз ті, які самим безпосереднім чином відсилають до екзистенціальних структур» [17, 107].

Тобто, з одного боку, значення марксистської теорії він вбачав саме в тому, що вона вказує шлях до визволення, до подолання відчуження. Але водночас, на його думку, ця теорія перебуває в склеротичному стані, оскільки вона втратила зв'язок з конкретними реаліями. В ній загальне домінує над частковим, партикулярним, одиничним (зрештою, має місце своєрідний терор загального, який проявлявся і в реальній практиці діяльності марксистів, коли заради загальної ідеї можна було принести в жертву життя окремих людей).

Саме через це Ж.-П. Сартр стверджував, що марксизм потребує включення екзистенціалізму до свого лона. В цьому контексті він згадував підхід Маркса щодо аналізу буття людини як «сходження від абстрактного до конкретного». Тобто слід рухатися від загальних понять типу «населення», «класи», «групи» до конкретної людини, що перебуває в конкретній ситуації. Але й цього замало. Ж.-П. Сартр вважав, що слід також застосовувати екзистенціальний психоаналіз, який досліджував би людину, починаючи з її дитинства. На його думку, лише психоаналіз здатний дослідити поведінку дитини, певний тип якої нав'язують їй дорослі, схилиючи до певних соціальних ролей та формуючи певне світосприйняття. Лише він дозволяє досягнути людину у всій її цілісності, враховуючи як теперішні обставини життя, так і дитячі психічні травми та впливи оточуючого середовища [17, 46].

Проте, як зауважував автор, «сьогоденні марксистки опікуються лише дорослими: читаючи їх, можна подумати, що ми народжуємося у віці, коли отримуємо свою першу зарплату; вони забули своє власне дитинство, і все відбувається так, мовби люди відчують своє відчуження і уречевлення *передусім у своїй власній праці*, тоді як кожен його переживає *передусім*, як дитина, у *праці своїх батьків*» [17, 47]. Саме через це марксистки не можуть перейти від загальних і абстрактних визначень щодо людини до особливих рис окремого індивіда. Тобто загальний погляд на історичні події та чинники детермінації хоча і вказує на можливий напрям розвитку суспільства, але не дозволяє зрозуміти специфіку кожного історичного епізоду та роль конкретної людини.

На думку Ж.-П. Сартра, послідовники Маркса занадто зосередилися на тезі, що соціально-економічні умови *формують* людину і не звернули увагу на його ж твердження про те, що люди також *створять* історію. Зокрема, він писав: «Якби хтось захотів би показати усю складність марксистської думки, то слід було б сказати, що людина, в період експлуатації, є *одночасно* продуктом свого власного продукту і історичним діячем, який в жодному разі не може вважатися продуктом. Ця суперечність не є застиглою, її слід ухопити в русі тієї самої *практики*» [17, 61]. Практика тут розуміється як перехід від об'єктивного до суб'єктивного через інтеріоризацію. Відповідно суб'єктивне постає як необхідний момент об'єктивного процесу. «Щоб стати реальними умовами практики, матеріальні умови, які скеровують людські стосунки, повинні переживатися в частковості часткових ситуацій» [17, 66].

Отже, можна побачити як подібність між позицією, викладеною в праці «Екзистенціалізм — це гуманізм», так і відмінність щодо розуміння людини, представленого в творі «Проблеми методу». Зокрема, в останньому, як і в попередньому творі, людина так само є проектом, вона так само діє без опори, вона приречена на свободу вибору. Але в працях 50-х років вже враховується соціальна детермінація, належність людини до певних соціальних груп, конкретні умови її існування. Якщо раніше людина за будь-яких умов мала протистояти соціальному впливу, то тепер Ж.-П. Сартр визнає деформуючу силу цього впливу, силу обставин і відсутність у людини належних засобів для спротиву, хоча все ж існує й можливість боротьби проти фетишизації і уречевлення.

Відповідно, маємо певну відмінність між настановами першої і другої етики. Раніше Ж.-П. Сартр усю відповідальність за правильний вибір покладав на окрему (так би мовити ізольовану) людину, тобто, на його думку, кожен на дорефлексивному рівні володіє здатністю реалізовувати свою первісну онтологічну свободу і, отже, несе повну відповідальність за здійснений чи не здійснений доленосний вибір (соціум може лише заважати цьому, формувати у людини хибні установки). Саме від даної людини залежить, чи здійснює вона вибір належного типу, або ж вона сліпо підкоряється соціально визначеним вимогам і настановам.

Основна відмінність між ними полягала в тому, що дещо

змінилася мета етичної теорії. Якщо для першої етики головною метою постає свобода як підґрунтя для здійснення самопреображення, і відповідальність за це повністю несе сам індивід, то для другої етики основною метою стає реалізація онтологічних потреб людини як особливого представника певного виду живих істот. На думку Ж.-П. Сартра, онтологічні потреби складають основу існування моральних норм/цінностей. Але серед безлічі потреб філософ розрізняє первісні (істинні) і штучні (хибні). До того ж у людини на відміну від інших живих істот є вищі потреби: в любові, спілкуванні, знанні, осмисленому житті тощо. Зрештою, останні потреби постають як прагнення до самоздійснення, а тому остаточна мета другої етики є інтегральна людяність або повноцінність існування.

Ще раз підкреслимо, що перша етика базувалася на тому, що людська свідомість в будь-який момент здатна дорефлексивно усвідомлювати свою свободу. Більше того, ніщо не може перешкодити людині усвідомлювати й реалізувати свою свободу (звідси походить Сартівський пафос при звинуваченні інших людей в нещирості і самобмані). На протигагу цьому у другій етиці змінюється як мета етики (на відміну від попередньої мети — преображення через реалізацію онтологічної свободи, метою другої етики стає інтегральна людяність, яка відповідно реалізується історично і соціально), так і способи її досягнення. Ж.-П. Сартр визнає, що тільки з допомогою інших і лише поступово люди матимуть силу й спроможність здійснити морально визначену мету — інтегральну людяність. Шлях першої етики — це шлях подвижників, людей сильних духом. Друга етика пропонує для всіх представників людства поступову еволюцію в напрямі гуманістичного вибору.

Як бачимо, в процесі ідейно-філософського розвитку Ж.-П. Сартра його гуманістична позиція зазнала певних змін і саме через врахування соціального контексту. Тому попереднє безапеляційне зарахування його до ліберального гуманізму виглядає тепер недоречним. Більше того, пізній Ж.-П. Сартр не виключає можливість соціально-екзистенційної еволюції людства.

Приблизно такий самий контекст має запропонований Е. Фроммом [11] поділ людської життєдіяльності на два модуси буття: «бути» і «мати». Модус «бути», згідно з Е. Фроммом, має

досить специфічний характер, оскільки його не можна досягти шляхом свідомого вибору. «Модус буття» — це аналог справжнього буття, а «модус володіння» — це певний тип відхилення від справжнього існування. Характеристики цього «модусу буття» визначаються на рівні дорефлексивної свідомості. Його не можна досягнути на основі рефлексивного мислення. Його не можна зрозуміло розтлумачити. З цього приводу Е. Фромм зазначав: все, що я не сказав би про нього, усе це буде не те. Його можна зрозуміти лише на якомусь підсвідомому рівні.

Е. Фромм таким чином пояснює свою позицію: в процесі свого розвитку людство втратило первісний контакт з природою, а соціальні форми життя негативно вплинули на особистість, внаслідок чого людина в наш час потерпає від «синдрому відчуження». Драматизм ситуації поглиблюється через те, що ні на рівні соціального буття, ні на індивідуальному рівні людина не мала можливості уникнути деформацій та депресивних станів. Звідси — єдино можливий, за Е. Фроммом, спосіб віднайти втрачену якість існування та психічне здоров'я — це радикальне перетворення особистості за допомогою «гуманістичного» або екзистенціального психоаналізу. Як писав Е. Фромм, «людська особистість утворює систему, яка відповідає щонайменше одній вимозі — уникнути божевілля. За умови забезпечення цієї вимоги в людині з'являється вибір. Вона може присвятити своє життя накопиченню або виробництву, любові або ненависті, тому, щоб бути чи мати тощо» [11, 186]. Або, як писав Фромм в іншій праці, перед нами стоїть альтернатива: «або просвітленість, або хвороба» [10, 145].

Однак, на його думку, якраз драматизм цієї ситуації буде підштовхувати людей до вибору суспільства з гуманістичною орієнтацією. Позиція Е. Фромма тут представлена досить радикально: майже в усіх можливих для людини формах світовідношення, внаслідок своєї соціальної заангажованості, людина веде себе неадекватно. Вона постійно перебуває під примусом, відчуває різні форми відчуження. Тут мимоволі виникає думка, що саме соціальна форма життя є причиною усіх неадекватних реакцій індивіда. (До речі, екзистенціалізм також наполягав на тому, що соціальна реальність для людини є чужою, чи навіть ворожою).

Саме для того, щоб нейтралізувати негативний вплив соціаль-

ного, Е. Фромм і пропонує звернутися до екзистенціального психоаналізу. Причому це не традиційний психоаналіз з його установкою на лікування відхилень, а навпаки, це — філософське вчення, що має на меті допомогти людині відкрити новий погляд на світ та досягти повноти існування. Це є певне «мистецтво жити», яким можна опанувати лише після тривалого і складного процесу самотрансформації. Е. Фромм порівнює його з тим процесом перетворення, який відбувається з людиною, що вступила на шлях досягнення «просвітлення» в буддизмі.

Проводячи зіставлення екзистенціального психоаналізу з буддизмом, Е. Фромм формулює деякі умови, на яких можлива радикальна трансформація особистості [10]. Відзначаючи недоліки фрейдівського розуміння несвідомого як якогось підвалу, в якому ув'язнені темні сили, Е. Фромм підтримує ідею К. Юнга про необхідність виведення несвідомого на рівень свідомості, вбачаючи в цьому можливість розкриття продуктивних сил особистості.

Отже, концепт радикального гуманізму Е. Фромма засновувався на ідеї, що можна трансформувати соціальний характер людини, змінити «ринковий» соціальний характер на справді життєву гуманістичну позицію (тобто перейти від модусу «володіння» до модусу «бути»). На його переконання, це стане можливим тому, що індустріальна соціально-економічна система завела людство в глухий кут, оскільки в ній домінує принцип «виробництво заради виробництва». Але така система здійснює патогенний вплив на людину, остання перетворюється на гвинтик якогось безособового механізму (Е. Фромм згадує вираз Л. Мемфорда «мегамашина»). Тому, як тільки більшість людей усвідомлять цей патогенний ефект, вони змушені будуть змінити принципи функціонування соціально-економічної системи суспільства.

На початку ХХ-го ст. у філософії відбувся так званий «антропологічний» поворот, внаслідок чого виникла своєрідна течія — філософська антропологія, яка почала досліджувати людину як з погляду її природних задатків, так і в контексті її духовних перетворень. Зрештою, це розширило межі знання щодо біологічної, генетичної, історичної, соціально-економічної, соціокультурної, психологічної залежності людини, і тому для неї важче визначити головну інтенцію своєї життєдіяльності, а, отже, і її гуманістичну

спрямованість. Така залежність підриває морально-етичну основу цінностей індивіда. До того ж і сама реальність ХХ ст., з його двома світовими війнами і жорстокістю свідчили на користь тези про антигуманну природу людини. Стара проблема давньокитайської філософії: «Людина за своєю природою добра чи зла?» раптом дістала однозначне розв'язання: «людина за своєю природою зла». Зникли будь-які підстави для тверджень про гуманізм, про моральний прогрес людства.

Окрім того, глибинна психологія показала недовершеність позиції людського Его, його надмірну вагу у процесі формування світовідношення. З'ясувалося, що роль свідомості у сфері формування життєво значущих орієнтирів була перебільшена. Більше того, така орієнтація лише на раціональні позитивні цінності містить в собі певну небезпеку. Оскільки як тільки реальність перестає відповідати цим установкам, людина схильна кидатися у протилежний бік і починає скрізь бачити лише негативні сторони буття. Відповідно якраз у ХХ ст. спостерігалось знецінення раціонального начала в людині, причому настільки радикальне, що заперечувалися цінності гуманізму як такого і робився наголос на негативних аспектах людської природи. Тобто спостерігаємо зворотну тенденцію: замість попереднього перебільшення позитивних якостей природи людини, всіляко підкреслювалися негативні атрибути людського буття.

Отже, Е. Нойманн, послідовник аналітичної психології К. Юнга, запропонував своє розуміння моральної кризи людини ХХ ст. На його думку, криза пов'язана з тим, що в наш час зазнала краху стара етика та її методи розв'язання моральних проблем. Більше того, він намагався довести, що стара етика не лише перестала відповідати реальності нового часу, а й втратила свою дієвість як механізм адаптації індивіда до колективних цінностей. Під поняттям «стара етика» Е. Нойманн розумів загальну моральну настанову, згідно з якою світ постає як розколотий на дві частини: добра і зла, світла і темряви, священного і гріховного. Між ними постійно точиться боротьба, яка зрештою завершується перемогою добра. Проте зло постійно відроджується, і в нього, як у тієї міфічної Гідри, відростають все нові й нові голови. Людство опинилося в парадоксальній ситуації: хоча вищі сили темряви не

здатні здолати сили світла, однак немає свідчень і того, що останні коли-небудь здолають зло в цьому світі.

В цій етиці цілком слушно передбачається, що ми перебуваємо на боці добра і ведемо постійну боротьбу зі злом. Однак, оскільки цінності старої етики мають «абсолютний» характер, і вони не передбачають якихось компромісів (тобто не пристосовані до реальності особистісного буття), то адаптація до цих цінностей становить одну із самих важких задач у житті будь-якої людини, водночас відіграючи важливу роль в її адаптації до колективних цінностей [6, 35].

Дослідник пропонує розглянути те, як традиційна етика, сформована на давньогрецьких та іудейсько-християнських началах, розв'язувала проблему боротьби зі злом. Передусім, вважалося, що уособленням моральних чеснот є образ мудреця чи святого, благочестивого чи ортодоксального прихильника закону, героя чи людини, що вміє володіти собою. У будь-якому випадку добро (у будь-якій його іпостасі) виступає як абсолютна цінність, що має визначати поведінку людини. Прийнято було вважати, що такий ідеал може здійснюватися лише через послідовне і систематичне усунення усіх негативних якостей. Тобто моральна структура особистості, її досконалість формується через свідоме акцентування уваги на певних позитивних цінностях. І навпаки, одночасно має бути усунене усе те, що несумісне з моральним ідеалом. Таке усунення відбувається або шляхом придушення негативних якостей, або через їх витіснення.

При *придушенні* его-свідомість викорінює усе негативне. В традиційній етиці це відбувається шляхом аскези, стримування природних імпульсів, принесення чогось в жертву, через певне страждання. Придушені інстинктивні реакції продовжують відігравати певну роль, але вже через їх заперечення. В процесі застосування цього методу він постійно удосконалюється, але, що характерно, придушений зміст і його компоненти зберігають свідомий зв'язок з Его (ми усвідомлюємо свою гріховність).

На відміну від придушення, *витіснення* характеризується тим, що відторгнені, несумісні з домінуючою цінністю змісти і компоненти особистості втрачають свій зв'язок зі свідомими структурами і стають несвідомими, або забуваються. В таких випадках Его

не знає про їх існування [6, 33]. Хоча, на думку Ноймана, як показала так звана глибинна психологія, вони ведуть досить активне життя. При тому, що на свідомому рівні вони ніяк себе не проявляють. зрештою, через певний час витіснений зміст так чи інакше дає про себе знати, і це призводить до більш трагічних наслідків, ніж у випадку придушення. Щодо окремого індивіда це виявляється у вигляді неврозу, що ж стосується колективу, то тут теж маємо щось подібне на масовий психоз. Зокрема, подібні явища намагалися осмислити такі психологи, як К. Юнг, Е. Нойманн, В. Райх та інші.

Тобто Е. Нойманн уважав, що цей аналіз, правомірний начебто лише щодо індивіда, можна застосувати і до колективних спільнот. («Індивід (і його доля) служить прототипом колективу» [6, 28]). Відповідно, той самий механізм дії етичних принципів, що має місце в сфері індивідуальної психіки, спрацьовує і в сфері суспільних відносин. Колектив заради стабільності соціального порядку нав'язує певні цінності індивіду. Як зазначав Е. Нойманн, «роль авторитету, за допомогою якого стара етика нав'язувала індивіду свої заповіді, виконувала «совість» [6, 33]. «Совість» постає як те, що примушує людину узгоджувати свої дії і прагнення з колективними цінностями і установками. Психологи розрізняють «совість» і «внутрішній голос» (останній характеризує індивідуальну характеристику людського буття). Мета традиційної етики полягає в тому, щоб виробити у індивіда комплекс цінностей, які прийнятні для даного суспільства. Тому індивід виявляється розщепленим на те, що притаманне лише йому, і колективно освячене. В основі старої етики лежить боротьба між добром і злом, світлом і темрявою. Причому прийнятною визнається лише одна сторона. Якщо людське Его повністю ідентифікує себе з колективними цінностями, то в нього «чиста совість». Але це призводить до перебільшення однієї з сторін (Его), до її «роздування». Або, як писав Е. Нойманн, «Его вважає, що його існування перебуває в повній гармонії з тими цінностями своєї культури, які розглядаються як позитивні. Его відчуває себе носієм не лише свідомого світла людського розуміння, а й морального світла світу цінностей» [6, 39]. Наслідком цього є різного типу фанатизми (святість, правовірність, законність, фашизм, комунізм тощо).

Витіснення і придушення, про які ми говорили раніше, тут теж працюють. При придушенні «совість» демонструє свою силу у вигляді провини, при витісненні це почуття має несвідомий характер. Однак почуття провини виганяється із системи як індивідом, так і колективом. Це відбувається шляхом проекції Тіні. Тобто Тінь осягається не як щось своє, хоча й інше, а переноситься на зовнішній об'єкт і сприймається як сторонній предмет. Тут можна згадати класичний приклад такого переносу, а саме — віднаходження «цапа відбувайла», на якого переносять усі свої гріхи (в іудаїзмі його відсилали в пустелю, до Азазела). Але і в сучасному світі маємо подібні приклади перекладання своїх негараздів на іншого (на ворога, на сусіда, на суперника тощо).

Е. Нойманн тут спирається на вчення К. Юнга, згідно з яким структура психіки складається з декількох архетипів, які утворюють первісні схеми, першообрази фантазій, уявлень та так званого колективного несвідомого. Центральним серед них є архетип «Самості», який уособлює інтегруючу, цілісну структуру особистості. Однак поруч з ним існують і інші архетипи — «Персона», «Тінь», «Аніма», «Анімус». Для нашого аналізу першочергове значення має архетип «Тіні», оскільки саме в ньому втілюється прихована, придушена, нижча і сповнена провинною частина особистості, яка своїми коренями сягає тваринного світу, світу наших предків, і таким чином втілює історичний пласт несвідомого. Формування Тіні відбувається в дитинстві, коли дитина стикається з певними заборонами і змушена витіснити чи приглушувати ті потяги, які в даній культурі є забороненими. Однак час від часу вони дають про себе знати, і це становить певну проблему як для окремої людини, так і для людства в цілому. Отже, боротьба з цими несвідомими потягами і інстинктами складає певну проблему для різних етичних вчень.

Процес становлення нової етики Е. Нойманн простежує в контексті розвитку свідомості від первісної її форми (де несвідоме і міфологічне домінувало над Его) до формування свідомості індивіда, яке здійснюється за допомогою колективу і його настанов, отримуючи від нього «існуючі цінності». Зрештою, Его як центр цієї свідомості зазвичай стає носієм і представником колективних цінностей, існуючих на той час. Тобто, якщо на першому етапі цього процесу вплив Его був майже невідчутним, а колективна фор-

ма свідомості домінувала над індивідуальною, то в подальшому зростає роль Его, і відповідно намічається розкол між свідомою частиною психіки і сферою несвідомого. Е. Нойманн зазначає, що через це в особистості формуються дві психічні системи, одна з яких залишається повністю неусвідомленою, а інша при активній підтримці Его і свідомого розуму перетворюється на важливий орган психіки. Несвідома система в психоаналітичній концепції К. Юнга отримала назву «Тіні», а інша — «Персона» або зовнішня особистість. В цивілізованому суспільстві формування «Персони» є необхідним процесом, який адаптує індивіда до вимог певної історичної доби.

Е. Нойманн вважав, що сам підхід старої етики, коли світ розколюється на дві частини, одна з яких підтримується, а інша — знецінюється і відкидається, є причиною сучасних негараздів. Вигнані зі свідомості змісти стають регресивними, вони накопичуються і поступово створюють напругу, яка може призвести до негативних наслідків. Як писав Нойманн, «чим догматичніше нав'язується стара етика індивідам і суспільствам, тобто чим сильніший вплив совісті, тим радикальніше здійснюється вказане вигнання і тим більшим стає розрив між свідомістю з його ціннісною ідентифікацією і несвідомим, яке у вигляді компенсації займає протилежну позицію» [6, 48]. Зрештою, небезпеку несе той спосіб, яким стара етика намагається усунути почуття провини і здійснити розрядку напруги в сфері несвідомого. Навіть війни і революції, на думку Нойманна, є проявами несвідомих сил, що накопичилися в суспільстві і потребують розрядки («Війни слугують корелятом старої етики, оскільки в них явно проявляється активізація неусвідомленої, тіньової сторони колективу» [6, 57]). Так само й боротьба з еретиками, політичними супротивниками, ворогами народу тощо є боротьбою з нашими страхами, вразливістю і непевністю. Тобто ми намагаємося знайти спосіб ідентифікувати себе з ідеальними цінностями. Найпростіший спосіб полягає в тому, щоб знищити Тінь у вигляді «цапа відбувайла». На роль жертви цієї психології «цапа відбувайла» пропонуються різні верстви населення — морально неповноцінні, етнічні меншини, чужинці тощо. Для більшої ефективності церемонія покарання, як правило, має урочистий вигляд. Як зазначав Е. Нойманн, «представники

церкви і держави беруть участь при виконанні вироків щодо нещасних жертв психології «цапа відбувайла», відчуваючи при цьому почуття гордості, що їхня «совість чиста». Усування «зовнішнього зла» завжди приносило явне полегшення як індивіду, так і колективу [6, 53]. Звичайно, все це можна пояснити як розвиток культури і цивілізації. Проте, Нойманн наполягає на тому, що саме ця психологія «цапа відбувайла» відіграла і відіграє катастрофічну роль в історії людства, оскільки будь-який народ, що переконаний у своїй богобраності, вважає, що він діє на благо всього людства.

Отже, на його думку, стара етика має нести відповідальність не лише за заперечення тіньової сторони, а й за те розщеплення особистості, яке при цьому відбувається. Розщеплення призводить до неусвідомленого почуття неповноцінності, яке компенсується за рахунок тенденції до перебільшеного самовиправдання. Проекція Тіні набуває систематичного характеру і проявляється в формі страху переслідування з боку іншого народу чи світу в цілому.

Можна сказати, що стара етика — це етика свідомої установки, це етика «чистої совісті». А тому вона — частинна етика, оскільки вона не враховує вплив несвідомого. Саме тому стара етика довела свою неспроможність у розв'язку актуальних проблем моральності сучасної людини [6, 75]. Ще одна небезпека старої етики полягає в тому, що вона не враховує компенсаторні відносини між свідомим і несвідомим, які, на думку Нойманна, є основною причиною сучасної кризи в соціальній сфері. Він вказує на те, що в останні півтора століття маємо прорив темної несвідомої частини нашої психіки в життя суспільства. Має місце зацікавленість різними формами «зла», або експериментування з «демонічним».

Звідси виникає ідея щодо нової етики, яка буде позбавлена недоліків попередньої і буде спроможна дати належну відповідь на виклики сьогодення. Вихід із зазначеного становища розколу полягає в тому, щоб змінити основні етичні установки, відмовитися від абсолютизації добра, святості, геройства, і спробувати не боротися зі своєю Тінню, а намагатися усвідомити її як свій внутрішній архетип. В новій етичній ситуації мають бути представлені і співіснувати різні елементи — конструктивні і деструктивні, духовні і інстинктивні, релігійні і атеїстичні. Основною вимогою нової етики є не «доброта» індивіда, а його психологічна незалеж-

ність, здоров'я і цілісність. Або, як писав Нойманн, «в такому разі цінності нової етики можна сформулювати таким чином: все, що веде до цілісності, є «добро»; все, що призводить до розділення, «зло». Інтеграція є благом, дезінтеграція — злом» [6, 130].

Таким чином, можна зробити висновок, що «в цьому випадку процес вияву «гуманістичної» природи людини пов'язаний з опануванням мистецтва вступати в безпосередній контакт з реальністю, обминаючи раціоналістичні фільтри і психологічні захисти. Тобто нова парадигма гуманізму пов'язана з виробленням певного ставлення до реальності, де інтенційні акти, дорефлексивні дії, прямий безпосередній контакт з реальністю є основою людської життєдіяльності» [2, 127].

Соціально орієнтований гуманізм також пов'язаний з «ліберальною» настановою, оскільки вона передбачає, що і суспільний лад підпадає під можливість його трансформації в бажаному для нас напрямі. Відповідно це стало підставою для виникнення у. Хоча, слід зазначити, що ця інтенція до перетворення втілюватися в різних теоретичних проектах і соціально-економічних практиках. З одного боку, вона надихала на створення різного роду соціальних утопій — уявних суспільств з ідеальним соціальним ладом, а з іншого — спонукала до такого перетворення суспільства, в якому держава ставала головним контролюючим органом, яка поширювала свій вплив на економічні, соціокультурні, освітні і моральні сфери. Приймалися закони, спрямовані на запровадження трудової дисципліни, підвищення продуктивності праці, прищеплення чеснот, зорієнтованих на слухняність і самодисципліну. Зростання бюрократичної раціональності має своїм наслідком утворення «залізної клітки» для індивіда (М. Вебер), що стало темою для створення різних антиутопій.

Слід зауважити, що соціальний гуманізм наголошує передусім на тому, що потрібно орієнтуватися не на перетворення індивіда, його морально-етичний вибір, а на загальну масу людей, які перебувають в певному залежному соціальному становищі, які формуються цим соціальним оточенням і які повинні боротися за своє звільнення. Отже, цей різновид гуманізму ставить питання про створення такого соціального устрою, який максимально сприяв би розвитку і самореалізації людини.

Один із таких проектів гуманізму представлений в «Капіталі» К. Маркса, в якому проблема подолання відчуження розв'язувалася через ліквідацію приватної власності на засоби виробництва. Комунізм уявлявся як суспільство, в якому вільний розвиток особи ставав основною метою цього суспільства.

Інші соціальні проекти такого ж штибу були представлені в теоретичних концепціях філософів Франкфуртської школи (подолання відчуження через «Велику відмову» у Г. Маркузе, концепція «радикального гуманізму» Е. Фромма та ін.).

Нові перспективи для цього різновиду гуманізму з'явилися в період становлення інформаційного суспільства, коли розвиток особи стає своєрідним соціальним капіталом. Зростаюче фінансування освіти і науки, що характерне для постіндустріальних країн, якраз свідчить про те, що основною складовою суспільного прогресу є людина, що «людський капітал» є вирішальним у змаганні різних країн за критерієм конкурентоспроможності. Р. Інглхарт та К. Вельцель розглядають процес новітньої інформаційної модернізації як такий, що сприяє людському розвитку. Зокрема, вони зазначають, що «модернізація перетворюється на процес людського розвитку, в рамках якого соціально-економічний прогрес веде до змін в культурній сфері, що підсилює ймовірність затвердження особистої незалежності, гендерної рівності та демократії, формуючи суспільство нового типу» [1, 11].

Нарешті, ще один варіант гуманізму (*еволюційний*) виникає наприкінці XIX століття. Це — гуманізм, який виходить з дарвінівської теорії еволюції і обґрунтовує свою позицію логікою розвитку людства в напрямку до надлюдини. Ця концепція виходить з того, що людина не є довершеною і самодостатньою істотою, вона потребує вдосконалення і покращення. Одним з перших, хто поставив питання таким чином, був Ф. Ніцше, який вважав, що в розумінні людини слід виходити з того, що в ній запрограмована певна визначальна інтенція (стати «надлюдиною»), яка згодом була втрачена людством. «Надлюдина — це сенс світу», — писав Ф. Ніцше [5, 11]. Людина несе в собі цей імпульс до преображення. Йдеться про те, людина має вийти за межі примусового, детермінованого ззовні повсякденного існування і наблизитися до Надлюдини, яка уособлює *розвиток* людини, тобто стан, якого треба ще

досягти. (На це вказує визначення Ніцше сутності людини: «людина — це линва, напнута між звіром і надлюдиною, — линва над прірвою» [5, 13].

Однак, що є суттєвим для Ф. Ніцше і що становить особливість саме його позиції, так це переконання, що шлях соціалізації і окультурення людини не сприяє розвитку людини в напрямі до надлюдини. Зокрема, маємо таку констатацію Ф. Ніцше: «І ми, коли йдеться про людину, стверджуємо таке: проти всіх інших істот людина — навіть з усім її цікавущим змістом — найбезпорадніший і найхоровитіший звір, що збочивши з битого шляху інстинктів, заблукав у найзгубніших манівцях» [5, 342]. Відповідно, на його думку, потрібне велике зусилля, щоб повернути собі здатність до самочинної поведінки, до вияву власної позиції, яку блокують різного роду морально-етичні та соціально-психологічні установки.

Ю. Харарі дещо інакше інтерпретує основну ідею еволюційного гуманізму. На його думку, цей гуманізм стверджує, що конфлікт слід вітати, а не засуджувати [14, 309]. Тобто еволюція не зупиняється на створенні *Homo sapiens*, попереду ще довгий шлях боротьби і конфліктів. У ХХ столітті цей гуманізм поєднався з расовими теоріями і нацизмом і начебто зазнав поразки. Однак, як зазначає Ю. Харарі, «еволюційний гуманізм відігравав важливу роль у формуванні сучасної культури і, цілком можливо, зіграє ще важливішу — у формуванні ХХІ століття» [14, 314].

І дійсно розвиток біотехнологій і штучного інтелекту знову поставив на порядок денний питання не тільки про те, наскільки є допустимим втручання в так звану «природу» людини, а й про те, чи виживе вид *Homo sapiens* як такий («У цьому процесі *Homo sapiens* сама по собі ймовірно зникне» [15, 161]). Як зазначає автор, «за одне-два століття поєднання біотехнології й штучного інтелекту спричинить цілковиту зміну характеристик наших тіл, фізичних і розумових здібностей порівняно з людиноподібною формою» [15, 161]. Зрештою, вже сьогодні деякі вчені висловлюють занепокоєння з приводу того, що штучний інтелект відокремиться від свідомості і буде приймати рішення несумісні з традиційними соціокультурними настановами людства.

Утім, існують і інші припущення щодо майбутньої еволюції *Homo sapiens*'а. Зокрема, японський дослідник Й. Масуда [4] ви-

сунув гіпотезу про появу в майбутньому нового виду людини — Homo intelligens, який прийде на зміну Homo sapiens'у. Цей новий вид має з'явитися внаслідок розвитку інформаційно-комп'ютерної технології та генно-культурної коеволюції. Й. Масуда тут використовує метод історичної аналогії. Подібно до того, як появу Homo sapiens спричинили такі чинники, як розвинуті лобні частки, вправність рук і мовне спілкування, так само поява Homo intelligens є цілком вірогідною, оскільки логічному мисленню (лобні частки) відповідає комп'ютерне «мислення», вправності рук — вправність роботів з програмним забезпеченням, мовному спілкуванню — мережа глобального електронного зв'язку. Завдяки генно-культурній коеволюції все це разом сприятиме появі нового виду людини — Homo intelligens. Причому, на думку автора, «головні зміни відбуваються в людських базових бажаннях, цінностях, способі життя й зразках поведінки» [4, 353]. А це, згідно з теорією генно-культурної коеволюції, означає виникнення нової культури, яка спричинить зміни і в людських генах.

Але суть цієї трансформації не лише в тому, що з'явиться новий вид людини, більш тямущий, більш вправний і з більш потужним потенціалом. Суть в іншому. При цьому змінюється світоглядно-етична спрямованість людства в цілому. Бо Homo sapiens, завдяки своєму розуму, хитрості, підступності фактично поставив людство на межу виживання. Скрізь незмінним супутником діяльності Homo sapiens є негативні наслідки цієї діяльності: війни, конкуренція, винищення природи, деградація людини як такої. Саме він довів цивілізацію до нинішнього катастрофічного стану. Отже, саме цій людині має прийти на зміну Homo intelligens, людина з іншою світоглядно-етичною орієнтацією.

Цей термін можна перекласти як «людина тямуща», хоча цей переклад і не зовсім вдало передає суть радикальної трансформації, на якій наполягає Й. Масуда. Слово «тямуща» викликає асоціації про якусь надкмітливість людини, тоді як кмітливість — це ознака Homo sapiens (адже саме завдяки цій здатності він намагався обхитрити природу, уникнути прямої дії її законів тощо). про Homo intelligens, що це — людина, яка наділена мудрістю. Й. Масуда наводить багато аргументів на користь появи такого типу людини: тут і глобальні комп'ютерні мережі, і новий тип

свідомості, і інші чинники, які, як він вважає, можна порівняти з тими, що привели до появи *Homo sapiens*. І оскільки ці нові чинники будуть діяти, то неминуче має з'явитися новий тип людини, який буде вже «кооператором Природи», а не її руйнівником. На відміну від *Homo sapiens*, який вижив завдяки «хитрості розуму», кмітливості, спрямованій на те, щоб підкорити природу на догоду своїм власним потребам, *Homo intelligens* має стати рятівником людської цивілізації, яка перебуває в стані кризи. Це не означає, що всі одразу стануть новими людьми з новою світоглядною орієнтацією. Й. Масуда порівнює цей процес з процесом формування соціальної амеби як біологічного явища [4, 356]. Тобто нова людина прийде через соціобіологічні зміни до соціальної людини. А це, зрештою, сприятиме формуванню суспільства нового типу, «синергетичного», в якому «всі індивіди виконують відповідні функції згідно власних точок зору і вільно кооперуються для того, щоб сприяти розвитку суспільства як цілого» [4, 357].

Суспільство тут розуміється в загальносвітовому масштабі, незалежно від національних кордонів і расових відмінностей. Тобто це має бути глобальна громадська спільнота. Зрештою, «це буде організація, основна функція якої полягатиме в попередженні можливих проблем шляхом адекватних оцінок та узгодження (з позицій гуманізму й глобалізму) протилежних точок зору стосовно проблем і кризових явищ» [4, 358].

Як бачимо, тут маємо певний тип еволюційного гуманізму, в якому біотехнологічна і комп'ютерно-комунікаційна складові постають не просто як рух до «надлюдини», а як продовження цивілізаційного розвитку людини, вихід її на вищий щабель, на якому людина за своїм потенціалом не лише намагається зрівнятися з Богом, а й бере на себе місію бути кооператором Бога в плані розбудови життя на планеті Земля. Тобто, якщо *Homo sapiens* і не виправдав покладених на нього сподівань щодо його гуманістичної природи, то все ж є надія, що майбутня людина нестиме в собі позитивні ознаки гуманістичного ґатунку.

Чи справдиться цей прогноз — це є відкритим питанням. Сам Й. Масуда говорить про свою концепцію як про гіпотезу. Однак на сьогодні людство постало перед складним завданням: вижити в умовах зростаючих загроз. Зрозуміло, що споживацьке ставлення

до навколишнього середовища і неконтрольований розвиток технологій (в тому числі і штучного інтелекту) може призвести до екологічних негараздів, до вичерпання природних ресурсів, до кліматичної катастрофи тощо, і зрештою, до самознищення людства. Отже, потрібні якісні зміни як в сфері суспільно-економічних відносин, так і в сфері соціокультурних орієнтацій людства. Люди повинні усвідомити свою місію щодо подолання загальносвітової кризи і створити громадянське суспільство нового типу.

Отже, на сьогодні вже стало зрозуміло, що концепт гуманізму не є чимось однорідним і однозначно визначеним. Це — складний комплекс ідей, переконань, установок, які актуалізуються в той чи інший період часу, відповідаючи на вимоги і виклики історичного розвитку людства. Зрештою, і свобода вибору людини і розширення її можливостей дали неоднозначні результати. Хоча звільнення від соціального диктату та пошук самореалізації свідчать про гуманістичну трансформацію сучасного суспільства, однак цей процес не є однозначно визначеним і запрограмованим на виконання. Біологічний варіант гуманізму також передбачає зміни як самої людини, так і розв'язання глобальних проблем сучасності, що не є простим завданням і потребує зусиль людства в цілому.

Література:

1. **Инглхарт Р., Вельцель К.** Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
2. **Лях В. В.** Гуманізм в контексті «антропологічної катастрофи» ХХ ст. *Філософські діалоги*. 2015. Випуск 9-10. С. 116–131.
3. **Маркузе Г.** Одновимірна людина. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія: хрестоматія*. Київ: Либідь, 1996. С. 87–134.
4. **Масуда Йонезі.** Гіпотеза про генезис Homo intelligens. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія: хрестоматія*. Київ: Либідь, 1996. С. 335–361.
5. **Ніцше Ф.** Так казав Заратустра. К., Основи, 1993. 415 с.
6. **Нойманн Э.** Глубинная психология и новая этика. СПб, 1999. 256 с.
7. **Сартр Ж.-П.** Нудота. Мур. Слова. [пер. з франц. В. Барсука та О. Жупанського]. К., Основи, 1993. 464 с.

8. **Тейлор Ч.** Секулярна доба. Книга перша. [пер. з англ. О. Панича]. К.: Дух і Літера, 2013. 664 с.
9. **Франкл В.** Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 372 с.
10. **Фромм Е.** Психоаналіз і дзен-буддизм. Філософ. і соціол. думка. 1992, №3. С. 145.
11. **Фромм Е.** Мати чи бути? Київ: «Український письменник», 2010. 222 с.
12. **Фромм Е.** Революція надії. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія: хрестоматія.* Київ: Либідь, 1996. С. 135–191.
13. **Хайдеггер М.** Письмо о гуманизме. *Проблема человека в западной философии.* М., 1988. С. 314–356.
14. **Харарі Ю. Н.** Homo Deus. За лаштунками майбутнього [пер. з англ. О. Дем'янчука]. К., Форс Україна, 2018. 512 с.
15. **Харарі Ю. Н.** 21 урок для 21 століття [пер. з англ. О. Дем'янчука]. К., Форс Україна, 2019. 416 с.
16. **Riesman D.** The Lonely Crowd. 13th edition. Yale University, 1968. 392 p.
17. **Sartre Jean-Paul.** Critique de la raison dialectique. T.1., Paris, Gallimard, 1960. 760 p.
18. **Sartre Jean-Paul.** L'existentialisme est un humanisme. Paris, Gallimard, 1957. URL: Режим доступу: <http://www.danielmartin.eu/Textes/Existentialisme.htm>.
19. **Whyte W. H.** The Organization Man. University Pennsylvania Press, 2002. 429 p.

Розділ 2

**НЕКЛАСИЧНА КУЛЬТУРНА
АНТРОПОЛОГІЯ:
ТЕНДЕНЦІЇ ЗМІНИ МЕТОДОЛОГІЇ
ТА КАТЕГОРІАЛЬНОГО АПАРАТУ**

Наталія Отрешко

2.1. ПОСТМОДЕРНІЗМ В КУЛЬТУРНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ: КРИТИКА ТА ПЕРЕГЛЯД КЛАСИЧНИХ СОЦІАЛЬНИХ КОНЦЕПТІВ

Головним недоліком традиційних класичних гуманітарних наук Європи було те, що окремі культурні об'єкти та процеси вважалися відображенням універсального духу. Вплив цього духу на життя людей був переважно прерогативою європейської духовної історії. Під впливом критики постмодернізму та постструктуралізму було впроваджено переорієнтацію на літературознавство, тобто- аналіз культури як тексту. Крім цього під впливом етнографії та етнології відбувалася критика єдиновекторності поняття модернізації та класичного еволюціонізму, завдяки чому відбулася відмова від європоцентризму.

Мегатренд культурного повороту подолав сцієнтичні, позитивістські та економічні трактування соціального і дозволив змістовно проаналізувати феномен символізму, мови та репрезентації в культурі. Постмодерн відмовився від «жорстких» суспільних вимірів, змінив їх на більш «м'які» сфери культури, сенсу та дискурсу. Це призводить культурологічний аналіз в площину плюралізації, в світ знаків та багатозначних образів. Відбулося розкладення «великих наративів», що були вже не в змозі віддзеркалювати процеси фрагментації в глобалізованому модерні.

Можна повністю погодитися з тезою Н. Автономової, що ще в творчості Леві-Стросса було два етапи дослідження «структури соціальності і структур свідомості первісних дикунів» [1, 142], і якщо на першому етапі йому вдалося «довести повноправну своє-

рідність первісного способу життя і мислення» [1, 142], то на другому, де він спробував виявити загальнолюдське, загальний вимір сучасної європейської і первісної цивілізації, він зустрівся з труднощами, які не можна вирішити в межах структурної методології.

З'явившись спочатку як рефлексія на нові явища в сфері мистецтва, постмодернізм поступово перетворився в специфічну філософію культурної свідомості сучасності і в пошуках теоретичного підґрунтя звернувся до концепцій постструктуралізму. «Постструктуралізм, якщо розглядати його в цілому, виступив як широка ідейна течія західної гуманітарної думки, що чинить в останню третину століття сильний вплив на гуманітарну свідомість Західної Європи і США» [13, 12] Свою назву він отримав тому, що прийшов на зміну структуралізму як цілісної системи уявлень і став своєрідною його самокритикою, а також до певної міри природним продовженням і розвитком спочатку властивих йому тенденцій. Постструктуралізм характеризується, перш за все, негативним пафосом по відношенню до будь-яких позитивних знань, до будь-яких спроб раціонального обґрунтування феноменів дійсності, і в першу чергу «універсалізму». Будь-яку пояснювальну схему або узагальнюючу теорію, що претендує на логічне обґрунтування закономірностей світу дійсності, постструктуралісти критикували, зриваючи «маску догматизму», називаючи діяльність подібного роду проявом «метафізики», яка служить головним предметом їх інвектив і під якою вони розуміли принципи причинності, ідентичності, істини, тощо. Так само негативно вони ставилися до ідеї зростання, або прогресу в області наукових знань, а також до проблеми соціально-історичного розвитку. Більше того, сам принцип раціональності постструктуралісти вважають проявом «імперіалізму розуму», і беруть своє натхнення в несвідомому. Звідси й виникає те явище, яке дослідники постструктуралізму називають «болісно патологічно заворожений» його представників ірраціоналізмом, неприйняттям концепції цілісності і пристрастю до всього нестабільного, суперечливого, фрагментарного і випадкового. Слід зазначити, що незважаючи на використання лінгвістики як інструменту критики метафізики, постмодернізм не зміг остаточно подолати європоцентризм, оскільки став своєрідною західною глобалістичною матрицею як

«рух нових лівих», що призвело в ідеології до зміни жорсткої сили одомашнення «аборигенів» на м'яку, у варіанті ідеології мультикультуралізму.

Таким чином, постструктуралізм проявляється насамперед як «ствердження принципу методологічного сумніву по відношенню до всіх позитивних істин, установок і переконань, що існували і існують у західному суспільстві і застосовуються для його легітимації і самовиправдання» [13, 13]. На цій підставі сучасні західні класифікатори філософських напрямків відносять постструктуралізм до загальній течії «критики мови», в якому поєднуються традиції, що точаться від Г. Фреге (Л. Вітгенштейн, Р. Карнап, Дж. Остін, У. В. О. Куайн), з одного боку, і від Ф. Ніцше і М. Хайдегера (М. Фуко, Ж. Дерріда) — з іншого. Якщо класична філософія в основному займалася проблемою пізнання, стосунками між мисленням і матеріальним світом, то практично вся західна новітня філософія ХХ століття переживає своєрідний «поворот до мови» (linguistic turn), поставивши в центр уваги проблему мови. Тому питання пізнання і сенсу набувають у них суто мовної характер. В результаті і критика метафізики приймає форму критики її дискурсу або дискурсивних практик, як у Фуко.

Так, для Фуко знання не може бути нейтральним або об'єктивним, оскільки завжди є продуктом владних відносин. Слідом за Фуко постструктуралісти бачать в сучасному суспільстві насамперед боротьбу за «владу інтерпретації» різних ідеологічних систем. При цьому «панівні ідеології», заволодівши індустрією культури, іншими словами, засобами масової інформації, нав'язують індивідам свою мову, нав'язують образ мислення, що відповідає потребам владних ідеологій. Тим самим панівні ідеології обмежують здатність індивідуумів усвідомлювати свій життєвий досвід.

З такої точки зору мова розглядається не просто як засіб пізнання, а й як інструмент соціальної комунікації, маніпулювання мовою панівної ідеології, відображається не тільки в мовах наук (так званих наукових дискурсів кожної дисципліни), а й, головним чином, проявляється в «деградації мови» повсякденності, і є ознакою збочення людських стосунків, симптомом «відносин панування і придушення». При цьому провідні представники постструктуралізму (такі, як Дерріда і Фуко), продовжуючи традиції

Франкфуртської школи (Kulturkritik), сприймають критику мови як критику культури і цивілізації. Можна порівняти ці ідеї з психоаналітичною теорією мови Ж.Лакана, яка частково була заснована на відкриттях структурної антропології та лінгвістики. Однією з головних її ідей є твердження про те, що несвідоме є прихованою структурою, що подібно мові, несвідоме структуровано як мова. Фактично Лакан стверджує за свідомим міркуванням формування несвідомого (сни, жарти, обмовки, симптоми), мають на увазі щось відмінне від того, що вони на перший погляд говорять. Справжня мова — несвідома — виявляється, як правило, в прихованих і неочевидних формах. За Лаканом, символічним вираженням сили мови, що конститує позицію суб'єктивності, є образ іншого «Я». «Я» отримує свій сенс індивідуальної суб'єктивності лише через відношення до іншого «Я». Мова, як вважав Ж. Лакан, — це свого роду закон структурування символічного, соціального порядку, деякий принцип влади. Загальний сумнів в базових категоріях, включаючи цінності моралі, призведе постмодерністів в результаті до втрати цінностей, руйнації переконань, до ідеї відчуження і смерті особистості. Постмодернізм перетворює суб'єкта на перекресленого (розколотого) індивіда з нестачею, зшитого ідеологіями і знову поневоленого — на цей раз бажанням і фантазмами політичного ринку.

З філософсько-методологічної точки зору теорія постструктуралізму розвивалася як критика структуралізму, що велася за чотирма основними напрямками: 1) проблемам дослідження структурності; 2) знаковості; 3) комунікативності та цілісності суб'єкта. «Найбільш авторитетне серед постструктуралістів теоретичне обґрунтування критики традиційної концепції знаку дав Ж. Дерріда. Він зробив спробу спростувати епістемологічне обґрунтування, на якому спочивав класичний структуралізм» [13, 16]. Детально розроблена аргументація Дерріди спрямована не стільки на виявлення ненадійності будь-якого способу знакового позначення, скільки на те, що позначається, — на світ речей і закони, що ним управляють. З точки зору французького філософа, всі ці закони, відображають лише бажання людини у всьому побачити якусь «Істину». Ця істина насправді не що інше, як породження «західної логоцентричної традиції», яка прагне у всьому знайти

порядок і сенс, у всьому відшукати першопричину (або, як частіше вважає Дерріда, нав'язати сенс і впорядкованість усьому, на що спрямована думка людини).

- «Центризм — це поняття, що було введене Ж. Дерріда для характеристики комплексу парадигмальних настанов мислення класичного типу, заснованого на певних презумпціях, серед яких можуть бути виокремлені:

- 1) презумпція наявності глибинного іманентного сенсу як буття в цілому, так і окремих подій;

- 2) презумпція лінійно понятого детермінізму, який передбачає стосовно до будь-якого феномену і процесу наявність того, що вичерпано, пояснює його зовнішню квазі-причину;

- 3) презумпція доцільності як загального світового процесу, так і окремо взятих подій;

- 4) презумпція мислення в рамках жорстких бінарних (як правило, асиметрично інтерпретованих) опозицій» [36, 267].

Дві перші презумпції можуть бути об'єднані в концепті логоцентризму, що використовується для осмислення буття за допомогою логіки лінійного детермінізму. Цю логіку критикує Ж. Дерріда, коли звертається до аналізу дослідницьких практик в галузі культурології і аналізу тексту. Зокрема, традиція гуманістів роботи з текстом виглядає в очах Дерріди як порочна практика насильницького оволодіння текстом, розгляду його як певної замкнутої в собі цінності, практика, що викликана ностальгією за загublеними першоджерелами і спрагою набуття істинного сенсу. Зрозуміти текст для них означало «опанувати» ним, «привласнити» його, підпорядкувавши його смисловим стереотипам, що панували в їхній свідомості. Але водночас пізній Дерріда спростовує сам себе, вводячи поняття Архиписьма як втраченого першоджерела, на що справедливо вказує Габермас у «Філософському дискурсі модерну».

Критика структури — найбільш визначальна сторона теорії постструктуралізму. Послідовно вона проводилася в теоріях деконструкції Дерріди і його американських послідовників, «текстуальної продуктивності» Ю. Кристеві, «шизофренічному дискурсі» і «ризомі» Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, «текстовому аналізу» Р. Барта і т. д. В тому ж напрямку розвивалася думка і іншого теоретика постструктуралізму М. Фуко. Значною мірою він був про-

довжувачем «викривальної критики», розпочатої ще теоретиками Франкфуртської школи Т. Адорно, М. Хоркхаймером і В. Беньяміном, головна мета якої була критика феноменів суспільної свідомості як свідомості буржуазного засобу мислення. Вона полягала в тому, щоб виявити сутнісний, хоча і неявний ірраціоналізм, що знаходиться в підґрунті будь-яких раціональних суджень і доказів здорового глузду. На цих положеннях базується легітимація само виправдання західної культури останніх століть.

Тотальна критика підвалин раціонального осмислення світу та логоцентричного світосприйняття призвела до відчуття театральності примарності, неавтентичних якостей життя, що особливо визначилося в дослідницьких пошуках в 1980-х років. Кармен Відаль пов'язує це з ознаками необарокового світогляду та світовідчуття. Одним з перших дослідників «необароко» як характеристики сучасного суспільства, був іспанський філософ Хав'єр Роберт де Вентос [13, 78]. На думку філософа, це суспільство відрізняється відсутністю авторитетного теоретичного обґрунтування, воно недвозначно протиставляє себе «науковому й ідеологічному тоталітаризму», швидше схильне ні до цілісного, а до дрібного і фрагментованого сприйняття, до пантеїзму і динаміки, до багатополлярності і фрагментації — всі ці ознаки є типовими «морфологічними парами», що свого часу дослідники виокремили в якості типологічних характеристик бароко [2].

Кармен Відаль вважає «складку» символом 1980-х років, пояснювальним принципом загальної культурної та політичної дезорганізації світу, де панує «пустота, в якій нічого не вирішується, де одні лише ризоми, парадокси, що руйнують здоровий глузд при визначенні чітких меж особистості. Існують лише одні фрагменти, хаос, відсутність гармонії, безглуздість, симуляція, тріумф віртуальних образів і легковажності» [13, 185].

Під час такого бачення світу, коли предметом дослідження стають одні лише «нестабільності» і саме існування цілісної особистості ставиться під сумнів, у багатьох теоретиків постмодернізму людина перетворюється в «негативний простір» як у Розалінди Краусс, або «випадковий механізм», як у Мішеля Серреса. Можна стверджувати, що 1980-і роки були відзначені складними суперечливими процесами переосмислення можливостей і меж

людської індивідуальності в різних сферах культури. У теоретичному плані найбільш впливові були прихильники постмодерністської філософської парадигми, що рішуче стверджували постулат про смерть суб'єкта (розроблений ще раніше такими впливовими мислителями, як М. Фуко, Р. Барт, і багатьма іншими). Висновки теорії інтертекстуальності Ю. Кристевевої [30], і загальний настрій філософської деконструкції Ж. Дерріди призвели до того, що філософія та культурологія в її класичному вигляді стали проблематичними, перетворившись в «питання про можливість самого питання», про «смерть суб'єкта», про перетворення абсолютно знання в закрити самодостатню структуру, нездатну критично осмислити свою обмеженість і відносність.

Метафора комунікативної мережі в культурології

Протягом кількох століть західні вчені і філософи використовували стосовно знання «метафору будівлі», яка породжувала інші численні архітектурні метафори. У науковому дискурсі йшлося про фундаментальні закони, фундаментальні принципи, про основні будівельні блоки або «цегли» об'єктів пізнання [14, 134]. У новому науковому мисленні метафора будівлі (у Дельоза — метафора генерала, у Баумана — метафора фотоальбому на противагу відеоплівці) змінюється метафорою мережі. «Оскільки ми сприймаємо реальність як мережу взаємовідносин, то і наші описи формують взаємопов'язану мережу понять і моделей, в якій відсутня основа» [14, 123]. Для більшості вчених погляд на знання як на мережу — без міцного підґрунтя — дуже незручний, і сьогодні аж ніяк не можна сказати, що він визнаний і набув значного поширення. Мережа не дає встановити закони, обмежуючись еkleктичною сумою кейсів та фрагментів. Але по мірі того, як мережевий підхід буде поширюватися в наукових колах, ідея знання як мережі, безсумнівно, буде знаходити все більше прихильників.

Уявлення про наукове знання як про мережу понять і моделей, в якій жодна частина не більш фундаментальна, ніж інша, було сформульовано в 1970-і роки фізиком Джефрі Чу у вигляді так званої бутстрап-теорії. Філософія бутстрапа не лише відкидала ідею фундаментальних цеглинок матерії, але й взагалі не приймала ніяких фундаментальних сутностей, ні фундаментальних констант, ні фундаментальних законів або рівнянь. Матеріальний всесвіт розгляда-

ється в такій теорії як динамічна павутина взаємопов'язаних подій. Жодна властивість будь-якої частини цієї павутини не є фундаментальною, всі вони впливають з властивостей інших частин, і загальна узгодженість їх взаємозв'язків визначає структуру всієї павутини.

До специфічних рис суто соціокультурних мереж необхідно віднести наступні:

- смисл як цілеспрямованість у створенні нових мереж, або підтримання колишніх у зв'язку із втіленням якогось задуму;
- культурний контекст соціальних мереж;
- влада як патерн взаємодії в мережі.

Символічні структури організації смислів соціальних мереж.

Розгляд соціокультурної реальності з точки зору смислу неминуче передбачає врахування величезної кількості взаємопов'язаних характеристик. Смисл сам по собі є системним феноменом: він завжди співвідноситься з контекстом. Щоб зрозуміти смисл чого-небудь, нам потрібно зв'язати його з іншими речами в його оточенні, в його минулому, або майбутньому. Ніщо не має сенсу само по собі. Знак у мережі є симулякром зі складкою (шлейфом), він постійно відкладає нові і нові смисли, рух від пустоти знаку до повноти значення в семіотичній парадигмі (вертикалі, темпоральності, філософії часу: Дельоз переосмислює Бергсона).

Культурний контекст соціальної мережі проявляється у такий спосіб: «з одного боку, мережа безперервно породжує внутрішні образи, думки і смисли; з іншого, вона постійно координує поведінку своїх суб'єктів. Складна динаміка і взаємопов'язаність цих процесів приводить до виникнення інтегрованої системи цінностей, переконань і правил поведінки, яку ми пов'язуємо з феноменом самоорганізації культури» [14, 109].

Поведінка людей формується і обмежується їх культурною своєрідністю, і це, в свою чергу, зміцнює їхній дух належності. Культура вплетена в спосіб життя людей, її проникаюча здатність така, що наша свідомість навіть не помічає цього. У культурному плані владні відносини визначаються угодами про авторитет, що є частиною характерних для нашої культури правил поведінки. Такі угоди, панівні означники мабуть з'явилися на досить ранніх етапах людської еволюції, тобто з виникненням перших спільнот. По мірі розростання і ускладнення спільноти в неї зміцнюються позиції

влади. У складних спільнотах вирішення конфліктів і планування дій може бути ефективним, тільки якщо повноваження і влада організовані в межах адміністративних структур. Така потреба в координації і розподілі влади за довгу історію людської цивілізації привела до виникнення безлічі форм соціальної організації. Таким чином, влада відіграє ключову роль у виникненні соціальних та культурних структур.

Головним предметом системного аналізу є поняття організації, або «організаційного патерна». «Живі системи є мережами, що самовідтворюються; це означає, що їх організаційний патерн — це мережа, в якій кожен компонент бере участь у створенні інших компонентів. Таке уявлення можна поширити на соціальну сферу, визначивши відповідні живі мережі як мережі комунікації» [14, 121].

У біологічних системах усі структури матеріальні. Процеси в біологічних мережах — це процеси продукування матеріальних компонентів мережі, а структури, що виникають, у результаті є матеріальним втіленням організаційного патерна системи. Всі біологічні структури постійно змінюються, так що процес матеріального втілення виявляється безперервним. Соціальні ж системи продукують як матеріальні, так і символічні компоненти. Процеси, що підтримують соціальну мережу, — це процеси комунікації, які породжують загальні для членів мережі смисл і правила поведінки (культуру мережі), а також загальний корпус знань. Правила поведінки (як формальні, так і неформальні) називаються соціальними структурами.

Метафора соціальної мережі комунікації нині використовується переважно в культурології інформаційного суспільства при аналізі глобальних комунікаційних мереж. У філософії постмодернізму в 70-і роки ХХ століття була створена ще одна метафора, яка поки що не одержала подальшого розвитку в соціальних науках через досить неясне (в плані наукової мови) обґрунтування. Це метафора ризоми номадологія як модельна концепція, де ця метафора є ключовою. Ризома, напевне, може виступати ідеальним типом максимально відкритої системи / мережі і бути розвитком ідеї Джефрі Чу про децентрацію реальності.

Ризома як метафора соціальної реальності в постмодернізмі

Термін «ризوما» був уведений у філософію в 1976 році Ж. Де-

льозом і Ф. Гваттарі в спільній роботі «Rhizome» — в контексті розробки базисних принципів та ідейно-номадологічного проекту постмодернізму. Поняття «ризому» висловлює фундаментальну з точки зору постмодерну установку на презумпцію руйнування традиційних уявлень про структуру як семантично центровану і стабільно певну. Ризома є засобом позначення радикальної альтернативи замкнутим і статичним лінійним структурам. Вона моделюється як нерівноважна цілісність, що зовсім не характеризується наявністю організаційних порядків і відрізняється перманентною креативною рухливістю.

Головна особливість ризоми в тому, що відносно неї «неможливе чітке диференціювання зовнішнього і внутрішнього в процесі спостереження і дослідження: «ризому розвивається, варіюючи, розширюючи, захоплюючи, схоплюючи, проникаючи», утворюючи своє внутрішнє за допомогою зовнішнього» [26, 665].

У свою чергу, номадологія (від загальноєвропейського *Nomad* — кочівник) — модельна концепція, запропонована Дельозом і Гваттарі, де ризома є основною метафорою опису реальності. В номадології була закладена фундаментальна для постмодернізму установка на відмову від характерних для класичної метафізики презумпцій, а саме: «а) презумпції жорстко структурної організації буття; б) простору як дискретно диференційованого за допомогою семантично і аксіологічно визначених точок; в) розуміння детермінізму як примусової каузальності, заподіяння ззовні» [19, 525]. Пов'язуючи цей спосіб утворення мінливої картини світу з традицією західної класики, постмодернізм постулює змістовну вичерпаність класичного інтерпретаційного потенціалу, висуваючи на зміну номадологічну модель світобачення.

Автори номадологічного проекту замість традиційної категорії «структури» використовували поняття «ризому». Номадологічний проект передбачає в цьому контексті принципово нове розуміння організації простору. Використовуючи типові для відповідних культур гри, що виражають характерні для цих культур засоби пояснення простору, Дельоз і Гваттарі протиставляють шахи, з одного боку, і гру кочівників (го) — з іншого. Шахи припускають кодування простору (простір чітко окресленого поля гральної дошки в якості «системи місць») і жорстку визначеність

відповідно до константно-значущих фігур з їх можливими позиціями — точками розміщення в замкнутому просторі. На противагу цьому гра (го) передбачає розсіювання якісно недиференційованих фішок на незамкненій поверхні (кидки камінчиків на піску надають в кожен момент часу ситуативне значення фігурам і ситуативну визначеність конфігурації простору).

За оцінкою Дельоза і Гваттарі, «осідла» (західна) культура, на відміну від кочової, заснована на розумінні руху по осьовому вектору, для якого топологічно зовнішнє виступає аксіологічно зовнішнім, яким можна без семантичних утрат знехтувати, на відміну від номадичного розуміння руху як дисперсного розсіювання, іманентно здійснюючи інтеграцію зовнішнього: «ми пишемо історію ... з точки зору людини, яка веде осідлий спосіб життя...» [19, 526].

Інтерпретація ризоми як децентрованого середовища обертається її трактуванням як такого середовища, що володіє креативним потенціалом самоорганізації. Джерелом трансформацій виступає в даному випадку не заподіяння впливу на систему ззовні, а іманентна здатність ризоми як відкритої системи, виходячи за межі стабільності, ставати метастабільною завдяки високому заряду потенціальної енергії постійних змін. Таким чином, поняття «метастабільності» в номадології топологічно відповідає поняттю нестійкості в сучасному природознавстві, де фіксується процесуальність буття системи і її креативний потенціал самоорганізації, варіювання просторових конфігурацій. Жоден із плюральних варіантів визначеності ризоми не може бути аксіологічно виокремлений як кращий: будь-яка точка ризоми може і повинна бути пов'язана з будь-якою іншою.

Об'єктивація цих можливостей утворює рухливу картину самоорганізації ризоми, будуючи між її складовими тимчасово актуальні співвідношення «плато». Конкретним приводом формування такого дисипативного плато виступає так званий «парадоксальний елемент», який практично втілює в собі випадковість як таку. Суттєвим моментом процесуальності ризоми є принципова непередбачуваність її майбутніх станів: «парадоксальний елемент» тому і парадоксальний, що він виходить за межі знання (докси), яка намагається проективно осягнути простір трансформацій.

Отже, в номадологічному проєкті постмодернізму йдеться про модель реальності, що продовжує формуватися і поглиблюватися в процесі, який розвивається, вдосконалюється, поновлюється, демонструючи кожен раз нові версії свого буття. «У цьому відношенні, якщо структура розуміється Дельозом і Гваттарі як «калька», що «відтворює лише саму себе, коли збирається відтворити щось інше», то ризома порівнюється ними з «картою», яку можна і потрібно читати: «...мова йде про модель, що постійно продовжує формуватися» [19, 526].

Метафора ризоми зручна не лише як робоча модель для соціокультурних досліджень, а й як образ украй динамічної і стохастичної реальності, що постійно продукує метаморфози і стирає межі між предметністю світу. Крім цього, метафора ризоми може бути використана при аналізі літературних і філософських текстів, що було продиктовано впливом постмодернізму.

Перехід від метафори організму до метафори системи, потім від мережі до ризоми в теорії культури можна порівняти із загальним руйнуванням субстанціональних картин світу в сучасних наукових теоріях. Метафора організму довгий час стримувала розвиток класичної теорії, оскільки не дозволяла дослідникам вивчати динаміку культури та суспільства саму по собі, без опису статичних структур. У некласичній картини світу на місце соціальної структури й її елементів приходять поняття процесів і тенденцій соціальної реальності. Метафора системи дозволяє дослідникам зрозуміти, що всі процеси в соціокультурній реальності не випадкові, вони взаємопов'язані і вимагають опису контексту того, що відбувається. Метафора мережі дозволяє побачити прозорість кордонів соціальних груп і співтовариств в сучасному світі й ставить під сумнів ідею закритості культур і цивілізацій. Хоча з іншого боку, ідея відкритості як знецінення класичних табу в культурі не призвела до звільнення свідомості людей, скоріше до того, що Бодрійяр називав «трансгресією відчуження», залежності людини від потоку бажань. Метафора ризоми — найменш розроблена, швидше схожа на філософсько-художню, ніж наукову метафору, але її пізнавальна можливість полягає перш за все в ідеї зняття кордонів між внутрішнім і зовнішнім при аналізі культурних і соціальних процесів сучасного мінливого світу.

Поняття суб'єкту та проблема інтерсуб'єктивності в концепції Ж. Лакана

Лаканівська концепція мовної свідомості оформилася згодом у самий, мабуть, характерний постулат постмодерністської теорії — в постулат про наративність людської свідомості — одну з наймодніших, якщо не нав'язливих ідей сучасної культурології. Манера поведінки, спосіб мислення суб'єкта багато в чому залежить, з точки зору постмодерністів, від мови його висловлювань. Але з іншого боку, Ж. Лакан є послідовником структуралізму, оскільки формулює тезу про те, що саме мова продукує суб'єкта, накладаючи на нього певні структури.

Але розвиток структурного психоаналізу Ж. Лакана наповнює цю настанову новим змістом. Висунута в класичному психоаналізі ідея про підпорядкованість несвідомих бажань культурним нормативам «Супер-Его» була переформульована Ж. Лаканом в тезу про створення бажання матеріальними формами мови. Суб'єкт в такому концепті з'являється як сполучна ланка між «реальним», і «символічним» і характеризується Ж. Лаканом як «децентрований», оскільки «його думки і існування виявляються нетотожні між собою, оскільки опосередковані чужою для них реальністю мови» [22, 775].

Якщо в феноменології Інший / Чужий є щось зовнішнє по відношенню до світу повсякденності індивіда, з одного боку, необхідністю для розуміння самого себе, а з іншого боку, представником іншої символічної реальності, то в постмодернізмі проблема Чужого переноситься всередину суб'єкта. Як в концепції Ж. Лакана, так і в теорії суб'єкції Дж. Батлер Інший/Чужий є невід'ємною частиною особистості суб'єкта. Можна згадати також концепцію панівного означника Ю. Крістевої. Це своєрідний етап його становлення. Таким чином, соціальна проблема відносин з Чужим в певною мірі стає психологічною боротьбою з Іншим в середині особистості, умовою її формування, її соціальної зрілості.

Бувши послідовником критики Фрейда самонааявності, тобто критики самосвідомості та самототожності суб'єкта, Лакан перебуває в руслі підозри до онтології присутності, проголошуючи, що суб'єктивність можлива лише тоді, коли суттю людської реальності є онтологічна недостатність, наявність відсутності буття.

З огляду на це, знання можливе або як інтеграція та відтворення цієї «негації» в культурну, символічну реальність, або як невротичне уникання її, замовчування, фантазматичне перегравання її в бутті думки та культури. На відміну від Фрейда Лакан вважає, що ідентифікація стабілізує індивіда. І якщо Фрейд, починаючи з «поривів» індивіда і їх задоволення, майже повністю ігнорує соціальний вимір, то для Лакана інтерсуб'єктивність відношень має місце з самого початку. У той час як Фрейд був впевнений в тому, що несвідоме — субстанціональне поняття, що володіє певною сутністю, для Лакана несвідоме — це не «реальне місце». Якщо Фрейд розглядає сферу психічного, яку не можна зрозуміти ні як тільки суб'єктивну сферу, ні як елемент природного світу (з цим, на думку Фрейда, пов'язана його об'єктивність), то Лакан намагається виявити своєрідний онтологічний субстрат психічного. Бажанню надається десуб'єктивна, чиста енергія затвердження, боротьба за цілісність, а не просто сексуальний порив. Це бажання, як бажання бути, ніколи не зможе до кінця подолати розрив Реальності і суб'єкта, але тим не менше саме цим поривом суб'єкт формується і багато в чому обумовлюється.

Структурний психоаналіз вважає тілесну цілісність початковим пунктом становлення психіки людини. Акт народження, тобто відокремлення від материнського тіла, що означає утворення «Я» суб'єкта як протиставлення об'єктивному «не-Я», закладає основи внутрішнього психічного конфлікту. Розкол тілесності прочитується як фундаментальний антропологічний початок: людська істота, що народжується, виходить у світ травмованою, позбавленою єдності з тілом «Матері-Природи». З того часу вона повинна утверджуватись у новому світі, де відсутня природна цілісність, але з'являються її «неприродні» виміри. Сутність природної цілісності репрезентує Реальне, що вважається недосяжним для суб'єкта, таким, що не підлягає символізації.

За Лаканом, Реальне — це сфера психічно сублімованих біологічних потреб та імпульсів, які стають недоступними для логічного сприймання, тобто це абсолютно первинний і недосяжний для суб'єкта досвід природної повноти. Уявне постає як компенсація первинної нестачі Реального, а Символічне, є зумовленим соціальними та культурними обставинами, в яких відбувається

становлення суб'єкта та ототожнюється з мовою. Проблема розуміння суб'єкта пов'язана з тлумаченням Уявного та Символічного за відсутності Реального.

Цей спосіб прийняття Реального, який, не знищуючи переваг Уявного, редукує його небезпеку, формально і є мова. Мова, природа якої полягає не в іменуванні речей або передачі інформації, але у виявленні бажання суб'єкта під «поглядом», на «сцені» Іншого. «Інший» в даному випадку може бути проінтерпретований як інстанція Символічного — культура, традиція, соціум. Суб'єкт символічно вписується в існуючий порядок культури, на певним чином задане місце. Суб'єкт є своєрідно опосередковуючою ланкою замкнених «символічних контурів» різного порядку (сімейного, сусідського, корпоративного, національного), в яких циркулюють відповідні дискурси. Загалом «феномен людини» в працях Лакана виникає на перетині різних модусів досвіду негативності. Узагальнено кажучи, «Я» «бажання» — це порожнеча, яка знаходить реальний позитивний зміст лише за допомогою заперечення дії, що задовольняє «бажання» в трансформації бажаного об'єкта. Адже задоволення «бажання» у власному розумінні пов'язане не з об'єктом як таким, а з його трансформацією, деструкцією, або запереченням. «Бажання», є розкриттям порожнечі, своєрідною присутністю відсутності, істотно пов'язано з трансформацією бажаного об'єкта.

Будь-яке, навіть саме альтруїстичне людське бажання є бажання бути визнаним Іншим в тій чи іншій формі. Отже, за «бажанням» стоїть прагнення до «визнання». І тому «бажання» ніколи не може бути визначено через біологічну енергію «потреби» та її задоволення. Воно завжди «по той бік» психіки. Воно ніколи не задоволене, воно відсилає до нездійсненності, до відсутності, в кінцевому рахунку, до Абсолютного Іншого, до відсутності цілісності в самому світі і незавершеності буття [17, 305].

Лаканівська теорія інтерсуб'єктивності не може бути коректно представлена без спеціального розгляду функції мови. Лакан вважає, що хоча суб'єктивність і не існує поза мовою, проте суб'єкт не може бути зведений до мови. Не існує суб'єкта незалежного від мови — такий базовий принцип Лаканівської концепції суб'єктивності. Інакше кажучи, будь-яка безпосередність, наприклад до-вер-

бальна безпосередність тіла і жестів, завжди «вписана» в символічний ряд, опосередковуючи культурні й соціальні форми [35].

Принципове переконання Лакана полягає в тому, що суб'єктивність в суті своїй — це сукупність відносин. Вона є грою принципів відмінності; грою опозиціями «Я» та «Іншого». Суб'єктивність — це не сутність, а сукупність відносин, що розгортаються всередині знакової системи мови, системи, що передує суб'єкту і визначає його культурну ідентичність. Отже, мова є тим механізмом, за допомогою якого одночасно і конститується суб'єкт (його позиція в поле символічного), і підтримується існуючий символічний порядок.

Лакан вважає, що інтерсуб'єктивність ніколи не може бути повністю досяжна тому, що ми ніколи не зможемо увійти в свідомість іншої особистості. Повне визнання Іншого частково неможливо ще й через двозначності, що означаються в спілкуванні, є суттєва різниця між замисленим і сказаним. У будь-якої практичної ситуації визнання одна сторона є суб'єктом, інша з неминучістю стає об'єктом, а суб'єкт і об'єкт непримиренно розділені. Безсумнівно, реальна ситуація практичної взаємодії рухається ще й своєрідним «онтологічним імпульсом» цілісності. Однак її досягнення вельми проблематично, а, по суті, неможливо в символічному ланцюгу нескінченних відчужень, сублімацій і інструменталізацій будь-яких відносин з іншими.

Варто також зазначити, що аналіз культури та її форм у працях Лакана має на меті не просто здобуття якогось спеціалізованого культурологічного чи психологічного знання, а скоріше, виявлення та обґрунтування логіки відношень «Я-особистість» — «Інший», які, власне, й визначають специфічність побутування «суто людського» на зламі «природа — культура». Більшість форм цих відношень витісняється в процесі онтогенезу у сферу несвідомого, створюючи несвідоме особистості як певного роду смислове поле. Тож визначити закономірності відношень «Я-особистість» — «Інший» та правила, за якими вони витісняються у несвідоме, не звернувшись до аналізу культури та її форм, було б для Лакана неможливим. Адже аналіз культури у французького мислителя ґрунтується на аналізі мови суб'єкта, тобто як принципова редукція до дискурсивності, яка може обійтись без слів, але завжди лишається

ними зумовленою. Але, повертаючись до проблеми «Іншого», варто також зазначити, що Лакан охарактеризував головний механізм виникнення та відтворення культури з усіма її формами як уявну ідентифікацію з образом «Іншого». Більше того, в теорії мислителя дуже важливу роль відіграє процес формалізації Реального (третьої складової структури людської психіки) як істини та смислу, що й постає як загальний і позитивний зміст культури.

2.2. ЛАНЦЮГ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПОВОРОТІВ В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ ГУМАНІСТИКИ ХХ СТОЛІТТЯ

Культурний поворот (Cultural Turn) є парадигмальною трансформацією для культурологічних та соціологічних концепцій в епоху постмодерну. Лінгвістичний мегаповорот став дійсно революційним. Але залишається питання: чи дійсно всі інші трансформації в методології перебували під його впливом? В якості певної альтернативи Доріс Бахманн-Медік (2017) [4] пропонує іншу історію наук о культурі як історію семи поворотів. Приблизно з 1970-х років вони починають впливати на дослідників в різних галузях гуманітаристики та культурології. Перші три — інтерпретативний, перформативний та рефлексивний повороти розвивають спочатку в межах англо-саксонських шкіл культурної антропології. Потім формуються три нові підходи до дослідження культури: постколоніальний поворот, який можна поєднати на думку дослідниці з просторовим та ікононічними поворотами. Та до них долучається ще перекладацький поворот.

Концепція поворотів дозволяє звернути увагу на переструктурування «інтелектуального поля» наук о культур. Це боротьба не лише за визнання на інтелектуальну моду певних концепцій, це боротьба між стратегіями консервування докси господарів цього поля та стратегіями боротьби за ресурси та визнання їх конкурентів та опонентів. Це справжня конкуренція за символічний

капітал, що відбувається в процесах засвоєння нових термінів. В цьому сенсі виробництво нових понять є невід'ємною частиною політики будь-якого інтелектуального поля. Бурд'є писав так про це: «Коли мода на міні-спідниці дійде до Тмутаракані, тоді все починається знову» [7, 167]. Він мав на увазі, що коли нововведення досягають наукових периферій, тоді в метрополіях починають вироблятися нові концепти для того, що відрізнити їх в полі, для підтримки домінування певних наукових шкіл. Таким чином формується мейнстрім в науковому середовищі.

П. Бурд'є прагне висвітлити проблему розуму і норм в науці в історичному аспекті. Суть можна охарактеризувати наступним чином: в деяких полях, в якийсь час (не необоротно) існують агенти, які мають інтерес до загального. Виходячи з цього, можна було б написати історію розуму, більш-менш близького до канонів наукової раціональності. Але в будь-якому випадку подібний підхід до аналізу науки веде до відмови від ідеї абсолютної істини і єдиного універсального наукового співтовариства, яке її відстоює.

Поле науки в концепції П. Бурд'є є арену гострої конкурентної боротьби за монополію на наукову компетентність, яка дозволяє виступати вже не від себе, а від імені всього наукового співтовариства, наділяє авторитетом не тільки науковим, але і соціальним. Тому одним з найважливіших завдань будь-якого вченого, крім пошуку істини, є завдання «зробити собі ім'я». Як кажуть, спочатку людина працює на ім'я, а потім ім'я працює на неї. Наукове поле, є місцем боротьби за наукове домінування, вказує кожному досліднику в залежності від займаної ним позиції вибір певної наукової стратегії, яка одночасно є і політичною.

Термін «політика» тут не слід розуміти буквально оскільки для кожного поля характерний свій особливий вид символічного капіталу, то політика в рамках поля — це боротьба за монопольне володіння ним. Інакше кажучи, поле трансформує будь-який зовнішній вплив, в тому числі економічний і політичний, згідно з власною логікою: трансформація тим сильніше, чим більшу автономію має поле. Поле науки, подібно будь-якому культурному полю, намагається завуалювати, якщо не звести нанівець як економічне, так і політичне втручання.

Специфіка наукового поля полягає ще й в тому, що ступінь

наукової компетенції вченого визначається його конкурентами-колегами. Так відбувається з двох причин: по-перше, тому, що тільки вчені, залучені в одну і ту ж гру, мають засоби, що дозволяють символічно опанувати науковим твором і оцінити їх переваги; по-друге, той, хто звертається до зовнішнього по відношенню до поля авторитету, може себе скомпрометувати. Щоб отримати необхідний капітал наукового престижу, дослідник вибирає відповідну його соціальному стану стратегію поведінки. Вибір, як правило, відбувається між стратегією наступності і стратегією підриву.

У першому випадку «відкриття здійснюються за законами вже винайденого мистецтва винаходити, вирішуючи тільки ті проблеми, які тільки можуть бути поставлені в рамках проблематики, яка встановилася за допомогою перевірених методів. У другому випадку, це розрив з існуючою традицією, парадоксального знання традиційних теорій. Для цього школою П. Бурд'є пропонується процедура історичної об'єктивації існуючих понять і концепцій. П. Бурд'є пише: «Потрібно, щоб поле соціальних наук задалося колективним проектом, де предметом дослідження буде воно саме, і щоб боротьба за пізнання несвідомого соціальних наук стала складовою частиною цього поля. Тільки занурюючись в саму глибину історії, ми можемо звільнитися від неї» [7, 243].

Культурологічні повороти відрізняються не лише тим, що спрямовують дослідницьке поле на нові предмети, але й тим, що вводять в обіг новий словник термінів. Саме це Андреас Реквіц вважає головним моментом. «Культурологічний поворот є тим, що Гастон Башляр називав епістемологічним розривом» [4, 34]. Можна сказати, що саме культурна антропологія починається з інтерпретативного повороту К. Гіртца. Культурна антропологія англо-американського зразку базується зовсім не на антропологічних контекстах. Це скоріше полеміка про культурні відмінності. В якості посередника між дисциплінами культурна антропологія розробила змістовні уявлення про чужинність як методологічний принцип. Чужинність не лише для інших культур, але чужинність як принцип дослідження своєї культури. Це дозволяє спостерігачу досліджувати свою власну культуру як культуру чужинності и виявляти в неї приховані сенси та контексти, на які раніше не звертали увагу,

нові риси національного характеру, нові патерни поведінки. Це не тільки створення ідеальних теоретичних моделей. Наприклад, в американських «культурних дослідженнях» така методологія аналізу чужинності використовується значно ширше, ніж в європейських науках про культуру. Це означає зв'язок з реальністю політики національних меншин, руху за громадянські права в мультикультурних суспільствах, міграційні процеси та формування місцевих спільнот-діаспор в їх гібридному переплетінні різних зразків культурного досвіду та множинної культурної приналежності. Під впливом культурології в історичних науках з'явилися дослідження історії божевілья, нудьги, меланхолії, сновидіння. Пізніше всі ці нові галузі дослідження надійшли до сфери історії повсякденності та сформували нове дослідницьке поле.

Лінгвістичний поворот стає певним стимулом культурної рефлексії. Він спровокував зміни в інших поворотах, змінив акценти. Річард Рорті назвав це філософською революцією завдяки формуванню лінгвістичної філософії. Лінгвістичний поворот має підґрунтя в розвитку філософії мови. Потрібні і важливі не саме конкретні висловлювання про реальність, але промови о мові, яка була б в змозі адекватно відображати світ. Річард Рорті та видана ним збірка «Лінгвістичний поворот» відобразила ідею про те, що межі мови — то саме межі мислення, за межами мови не існує прихованої реальності. Будь-який аналіз дійсності обумовлено мовою та фільтрується пріоритетом того чи іншого вислову. Така концепція мови в філософії ґрунтується на теорії Фердинанда де Сосюра (1916), на його розумінні мови як «зачиненої на собі» синхронічної системі знаків [41].

Знак у мові не сам по собі набуває власної ідентичності, а лише через відмінності від інших знаків. Таким чином, в мові всі знаки пов'язані між собою в єдину систему розрізненості, вони створюють структуру. В цьому випадку «лінгвістичний поворот», що базується на теорії мови Сосюра має на увазі, що дійсність структурується мовою, що саму реальність, як і мову, можна розглядати як певну систему знаків, систему репрезентацій та розбіжностей.

Спочатку ця ідея знайшла своє втілення в структуралізмі, і лише потім спровокувала кардинальні зміни в наукових кар-

тинах світу гуманітарних наук та культурології кінця ХХ століття. Великим та значним кроком став відхід від позитивізму, що спрощував пізнання дійсності лише до аналізу кількісних даних. Лінгвістичний поворот створює «мовний фільтр», що передусім було запропоновано у французькій теорії тексту Роланом Бартом та Жаком Деррідою. Для історіографії цей підхід означає, що не існує об'єктивно існуючої історичної реальності справжніх подій. У дослідника немає можливості ознайомитися з «дійсним» досвідом людей — лише з історичними джерелами як текстами. Не лише історичні факти конструюються істориками, а й самі почуття, мотиви, що впливали на події. Все це є результатом інтерпретації мовних кодів того, що колись було реальними почуттями і мотивами поведінки людей. Таким чином мала місце парадигмальна зміна світосприйняття дослідників: від класичної парадигми західноєвропейської філософії свідомості йде перехід до мовної парадигми аналітичної філософії.

Це має наслідки для аналізу суб'єкта — він стає пунктом перетину дискурсів, що породжує рефлексивний поворот над основами та термінами самої процедури мислення [10]. З іншого боку, здається, що реальність не існує сама по собі, вона створюється людиною, переструктурується в символах мови та створюється заново в нових контекстах мови, в процесах інтеракції суб'єктів спілкування. Реальність як така не існує, існують різні дискурси, що породжують нові смисли і структури реальності спільного життя людей. Цей процес постійного культурного структурування дійсності завжди супроводжується боротьбою за ствердження тієї чи іншої домінуючої картини світу, домінуючого дискурсу. Це означає, що саме репрезентація здатна створювати реальність, переписуючи її як текст. Тому зрозуміло, що існують стратегії створення символів для реалізації відносин влади в суспільстві. Мова, комунікація, перформенс — це нові поняття, що описують процеси структурування світу культури.

Лінгвістичний поворот безумовно став саме тим поворотним пунктом, що змінює аналіз культури в сучасних науках. Але поступово його вплив стає слабкішим. Поступово повертаються ті виміри, що були відкинуті на периферію наукового аналізу. Нові повороти формулюють власні підходи. Перше випробуван-

ня лінгвістичного повороту було пройдено в інтерпретативному повороті 1970-х років, який був втілений в американській культурній антропології. Було запропоновано «семіотичне» розуміння культури як тексту. Кліфорд Гіртц зробив переоцінку головного поняття культури. За часів Едварда Б. Тейлора культура інтерпретувалася як загальний спосіб життя людей, але більш цілеспрямовано — в якості системи знаків та символів, які не лише дозволяли інтерпретувати їх значення, а й культури як самотлумачення смислів. Таким чином аналізувалися форми вираження, в яких культура сама себе інтерпретує, наприклад форми перфоменсу (кіно, театр, ритуал, свято). Такі суспільні сфери відображення відкривали доступ до смислів культури. Інтерпретативний поворот ставить до цього запитання: що буде з розумінням, якщо не буде вживлення в ситуацію? Як зрозуміти чужу культуру, бо в ній неможна покласти на власний досвід, відчуття зв'язку з переживанням чужих інтенцій та намірів? Уявляється, що дослідження чужої культури можливо лише об'єктивуючи доступ до культурних смислів, за допомогою аналізу знаків і символів культури як тексту. Домінування текстуальності створило найважливіший вплив на гуманітарний дискурс та науки про культуру. Далі починається критика текстуально-інтерпретативного повороту. Перший крок зробив перфомативний поворот, він підхоплює текстуальний контекст, але додає йому динаміки. Такій підхід дає гарний результат саме в методологічному ракурсі, тому що кут зору в такому разі зміщується з тексту та його значення на саму практику перфоменсу. Повертаються ті поняття та концепти, що були відкинуті ідеєю «культури як тексту»: матеріальність, культурна динаміка, ситуативні умови та контексти ситуації, діалоги обміну. Ці категорії аналізу перфоменсу похитнули вплив лінгвістичного повороту. Тілесність та невербальні сфери дії висувуються на перший план, так саме як і історичні події, конфліктність, культурна диверсія.

Дослідники намагаються відповісти на нові питання: як виробляється та інсценується дійсність, яку структуру цього інсценування винаходять дії, наприклад у формі свята, карнавалів та в таких формах культурних медіацій, як спорт, політична сцена дебатів, релігія, драма? Розгляд культури як перфоменсу дозволяє аналізувати процеси культурної символізації у формі ритуалів.

Перфоменс, досвід, практики поступово заміщують концентровану на мові і на тексті «граматику дії» лінгвістичного повороту.

Безумовно, культурна антропологія у ХХ столітті стала ключовою дисципліною серед наук про культуру [4, 45]. Це відбулося переважно завдяки рефлексивному повороту. Це була грандіозна саморефлексія над своїм поняттєво-концептуальним апаратом, власним підґрунтям та методологією. Етнографічні монографії за своїм описанням культури знаходили стратегії нарації, літературного відображення дійсності. Нарація була використана задля впливу на читача, було освоєно ті ж самі прийоми, що й в художній літературі: літературні взірці класиків антропології, сюжетні лінії, використання метафор і іронії. Завдяки методологічній критиці рефлексивного повороту було з'ясовано, що етнографи, як і будь-які письменники, здатні маніпулювати свідомістю читача. Чим краще був етнограф як письменник, тим більше був його авторитет дослідника та вченого. Недарма рефлексивний поворот ще часто називають літературним, бо культурологи для самоаналізу використовували прийоми літературознавства.

Частково саме критика класичної етнографії спровокувала в 1980-ті роки постколоніальний поворот. Дослідники спиралися на критичний аналіз явищ деколонізації та їх репрезентації нової літературою за межами Європи. Відбувається критичний перерозподіл питань ідентичності та репрезентації в системі координат культурних розбіжностей та влади, досліджуються нові форми нерівності, що були утворені внаслідок колоніалізму та європоцентризму.

Постколоніальний поворот в культурологічних дослідженнях звертає увагу на проблеми і методи в глобальному вимірі. Він був закладений на підґрунті досвіду деколонізації, постколоніальних визвольних рухів та антиколоніального спротиву. Завдяки постколоніальному повороту науки про культуру почали аналізувати і критикувати своє власне поняттєве підґрунтя. Відбулося дискредитування дихотомічної основи пізнання та епістемологічної влади, завдяки якій дискурс західного раціоналізму стверджувався в світі. Постколоніальний поворот дає можливість зміни перспективи дослідження на глобальне суспільство, а пізніше на транскультурність, поширює предмет дослідження та переосмислює

європоцентризм і його претензію на універсалізацію науково-дослідних категорій. Завдяки цьому це неминуче призводить до перекладацького повороту.

З'являється необхідність в крос-національних дослідженнях перекладати головні теоретичні концепти та терміни. Саме перекладацький поворот визначає переклад як більш широку діяльність ніж просто переклад на іншу мову наукових текстів. Поняття «переклад» не звертало увагу дослідників до постколоніального повороту. Дослідники культури не звертали уваги на те, що достатньо великі об'єми культурного простору — це саме простори перекладу та тлумачення контекстів і смислів. Наприклад, процеси ідентичності, міграції, еміграції та інші ситуації інтеркультурності слід розглядати в якості конкретних ситуацій, дій, пов'язаних з процесами перекладу та необхідністю тлумачення своїх власних мотивів та цінностей. З такої точки зору, сучасна культура з'являється в своїй новій іпостасі — «культура як переклад». Можна констатувати, що феномен інтертекстуальності та інтеркультурності все далі відходить від початкової ідеї розгляду «культури як тексту», що була запропонована в межах лінгвістичного повороту. В будь-якому перекладі мова перекладача повинна трансформувати на іншу мову те, що дана мова передати не в змозі («між рядків», невисловлене, замовчуване тощо). Тому будь-який переклад має в собі певну межу розриву, частіше за все ця межа полягає в необхідності одночасно передати як мога більше контекстів, сформованих в мові Іншого, а з іншого боку, зберегти стилістику мови перекладу.

- Якщо раніше гуманітарні та культурологічні науки більш за все вивчали категорію часу, історичності, то в останні роки все більш уваги звертається на категорію «простору». Просторовий поворот був спричинений визнанням одночасності різних культур та критичним переосмисленням мапи гегемоністських центрів та маргіналізованих периферій в новому глобальному світі. Саме в епоху глобалізації, де відчувається втрата визначеності конкретного місця в просторі, на перше місце в аналізі культурних явищ виходять проблеми локалізації. Одним із перших дослідників, що визначив цей феномен був Хома Баба в книжці «Локалізація культури» (Bhabha, 1994). Саме концепт «локалізації» як необхід-

ності переосмислення простору спричинив ще одну зміну поняття «культура». Простір як новий культурний концепт стає аналітичною категорією, принципом визначення соціальної поведінки, виміром матеріальності, схожістю досвіду, а також ефективною стратегією репрезентації культурних зразків. Нарації цієї нової стратегії дослідження визначаються вже не за часом, що визволяє їх від пастки еволюціонізму, ідей розвитку та прогресу. Поняття «локалізація» тісно пов'язано з поняттям «глокалізації» в концепції сучасного соціолога Р. Робертсона. У розумінні ж Р. Робертсона глокалізація повинна стати своєрідною сполучною ланкою між «простором потоків» та «простором місць» глобалізації, деномінуючи саме другий географічний вимір. Глобалізація передбачає не тільки виникнення нових моделей чи учасників інтеграції, а й систематичну фрагментацію існуючих одиниць, а також формування нових учасників та їх об'єднань, для яких існують можливості спілкування та мобільності в обхід новостворених бар'єрів [47, 134]. А отже, глобалізація не веде до створення нової сингулярності, а генерує натомість множинну фрагментацію, яка й є глокалізацією.

- Вперше сучасна географія культур надає значні поштовхи до фундаментальних змін ракурсу досліджень в культурології. Завдяки новому розумінню поняття «простір» аналіз сучасних культур нарешті може бути позбавлений вузькості лінгвістичного повороту, це відкриває нові горизонти для розвитку сучасної методології. Не усе тепер в культурі може бути виражено через знак, символ, текст, повертається знову субстанціональність та матерія.

- Ще більш рішуче від лінгвістичного повороту відходить іконічний/пикторіальний поворот (iconic/pictorial turn), що в 1990-ті роки запропонував по-новому звернути увагу на пізнавальну цінність зображення та тим самим виступив проти абсолютизації домінанти мови, а точніше мовної системи логоцентризму західної культури. Спровоковане зображенням відчуття дискомфорту «по всьому спектру інтелектуального дослідження», на думку Мітчела, може слугувати показником візуального повороту в культурі. За таких обставин, зазначає він, образ постає як щось середнє між «парадигмою» і «аномалією», і його все-присутність робить видимою показову лакуну в знанні: «у тому, що часто характеризується

як епоха «видовища» (Гі Дебор), «нагляду» (Фуко) і всепроникаючого імідж-мейкерства, ми все ще не знаємо точно, чим є картини, якими є їхні відносини з мовою, як вони діють на спостерігачів і на світ, як зрозуміти їхню історію, і що з ними робити» [44, 13]. «Німецький історик мистецтва Готфрід Бьом назвав поворот «іконічним», протиставивши нову науку про образи (Bildwissenschaft) традиційній науці про мистецтво (Kunstwissenschaft) — його деполітизована формула візуальної культури укорінена в гадамерівській герменевтиці» [6, 136].

Як вірно підкреслює О. Брюховецька, з одного боку, іконічний поворот надихається інтенцією протистояння логоцентризму, прагненням «реабілітувати» образи, що завжди розглядалися як нижчі стосовно слів на культурній ієрархії. З другого боку, програма візуального повороту не може не викликати підозру щодо відновлення метафізики присутності і позитивного на службі владних сил ринкового капіталізму, з його візуальними фантазмами (само)реклами. Образ завжди несе з собою загрозу заповнити уяву, зачарувати, заколисати, чи, навпаки, відволікати і збуджувати — наслідком чого в обох випадках є послаблення критичної думки, яка передбачає здатність до концентрації, абстрактного мислення і схоплення негативного. Як висловились Гол Фостер і Розалінд Краус, щодо досліджень: «візуальні студії допомагають, у свій скромний, академічний спосіб, виробляти суб'єктів для наступної стадії глобалізованого капіталу» [6, 356].

Це спричинило суттєві зміни поняттєвого апарату наук про культуру і соціальних наук. На відміну від аналізу суспільства та культури як окремої системи прийшли такі концепти, як комунікативна мережа і ризома. Можна запропонувати суспільство 1990-ті років як певну межу між класичним інтертекстуальним постмодернізмом епохи лінгвістичного повороту та сучасним глобальним цифровим мультикультурним капіталізмом епохи ризоми та мережі.

Зміни в визначенні поняття «культура»

Завдяки величезним змінам в методології дослідження в сучасній культурології одним з найбільш проблематичних понять класичного дискурсу культурології на сьогоднішній день виступає поняття «культура». Головною причиною для скептичного погляду

на це поняття є думка про те, що термін «культура» базується на ідеях замкнутості, гомогенності, зв'язності, стабільності і структурності, в той час як сучасна культурна й соціальна реальність характеризується варіативністю, мінливістю, конфліктністю, і індивідуальністю проявів. Насамперед це є думкою постмодерністів, визначальною рисою їх антропології.

По-перше, критикується ідеаційність культури. Постмодерністи надає перевагу дискурсивному підходу, де знімається протиріччя між ідеями і практикою, текстом і світом (навмисно було підкреслено) при вивченні культури в класичному дискурсі. Якщо під культурою розуміти системи символів і значень, абстраговані від інститутів і практик, що формалізовані і розглядаються як існуючі самі по собі, тоді перед нами дійсно приклад того, як предмет антропології зміщується від аналізу культури до аналізу практик [50].

Як зазначає в оглядовій монографії А. Купер [40], існує певна ступінь згоди між представниками наук про культуру (і в першу чергу — культурними антропологами) щодо того, що включає в себе культура (проте з урахуванням того, що предметом дослідження є і культура північноамериканських індіанців, і мігрантів в США різної етнічної приналежності, але не культура «людства» або якоїсь абстрактної «глобальної цивілізації»). Культура — це перш за все комплекс ідей і цінностей, колективне породження розуму. Американські антропологи також наполягають на тому, що ці символи, ідеї і цінності існують в нескінченному розмаїтті форм [48]. З одного боку, це цілком емпіричне припущення. Однак тенденції філософського релятивізму досить часто виражаються в судженнях про те, що не тільки звичаї, а й цінності мають культурні відмінності, що більш за все стосується філософської концепції Р. Рорті.

По-друге, локалізм культури (Р. Робертсон). Проекти вивчення трансрегіональних, транснаціональних і глобальних зв'язків виявляють обмеженість поняття культури і невизначеність, позначаються цим терміном цілісності. В якості одного з атрибутів концепту культури локалізм породжує асоціації з образами культур як дискретних спільнот, розташованих на певних територіях і ізольованих від зовнішніх впливів. Конструювання образів екзотичних провінцій і ігнорування процесів взаємодії із зовнішнім світом дає

гарантію того, що опис культури не включає в себе запозичені форми і процеси творчості й трансформації, що було стимульовано впливами ззовні і породжено їх політекономічними контекстами. Взаємодія антропології та політекономії дозволила звернути увагу на створення культурних форм в контексті взаємодії з локальними, регіональними та глобальними системами, а також на збільшення частоти культурних трансферів в глобальному просторі.

По-третє, антиісторизм культури, запропонований школою Ф. Боаса. Культури, що стали предметом вивчення антропологів, розглядалися як позбавлені тієї здатності до трансформації, пересуванню і географічної взаємодії, що було розвинуто в західних культурах, і тому виявилися позбавленими власної історії. Думки про те, що концепт культури антиісторичний, зводяться до кількох варіантів: 1) можна уявляти культури інших народів як позбавлену історичної динаміки: наприклад, «холодні» спільноти Леві-Строса або «азіатський тип виробництва» К. Маркса; 2) культури певних народів можуть бути описані як позбавлені уявлень про час, що характерні для західної історії («минуле», незворотність тимчасових змін, образ людей як двигунів історії).

По-четверте, розуміння культури як цілісності (холізму), зв'язності й дискретності. Метафора цілісності й методологія холізму, що характерні для антропології, визначають акцентування зв'язності, що, в свою чергу, призводить до сприйняття спільнот як замкнених і не пов'язаних одна з іншою. В основі критики концепту тут лежить уявлення про те, що «культура» — це конструкт, який помилково приписує зв'язність тим сферам соціального досвіду, що зовсім їй не притаманна. Головна ідея полягає в тому, що культури не лише внутрішньо неузгоджені (на протипагу уявленням про їх гомогенності), але навіть дезорганізовані і конфліктні [33].

По-п'яте, породжувані використанням концепту культури ієрархії. Суть здобуття антропологічного знання не у видаленні (по відношенню до інших), але у відділенні (від самого себе). Універсалістський горизонт антропологічного дослідження призводить до наслідків, які деякими визнаються небажаними.

Таким чином, в центрі антропологічного дослідження виявляється не тільки відмінність двох культурних світів, спостерігача і того, кого спостерігають, але також і асиметрія: опис, спрямований

на розкриття детермінант істинної системи, обов'язково приймає форму сучасної науки [10, 39]. Криза в антропології характеризується повторюваними висловлюваннями про те, що репрезентації культури, більш-менш реальні з ціннісних позицій, є конструктами, сформованими умовами польового дослідження, неоголошеними правилами дисципліни, теоретичними перспективами і західними літературними традиціями, що особливо сильно проявляється під впливом політекономічних чинників. Насправді виявилось, що концептуальні обмеження культури як предмета дослідження є не стільки результатом нестачі наукової рефлексії або регулярного перегляду підстав достовірності тих чи інших теорій в процесі становлення соціокультурної антропології, скільки спробою спроектувати в минуле ситуації «політизації культури», характерні для епохи, що настала після другої світової війни, і досягли свого апогею в 1980-і роки. Саме в цей час стало абсолютно ясно, що так звані «старі концепції культури» давно опинилися за межею академічного дискурсу і стали частиною більш широкого контексту публічної сфери. Прикладом такої зміни в дослідницької парадигмі можна вважати постколоніальний поворот в аналізі культури.

Культурна антропологія в постколоніальному контексті

Стандартна вимога до діяльності професійного антрополога в період між Першою і Другою світовими війнами полягала в тому, щоб заради уникнення колоніальних конфліктів можна було реалізовувати ті колоніальні стратегії, що базуються на антропологічних знаннях і націлені на досягнення необхідного еволюційного прогресу без зайвих витрат і кровопролиття. Антропологи, що досліджували і взаємодіяли з етнічними, цивілізаційними і племінними ідентичностями, виявлялися сполучними ланками відтворення колоніальних технологій домінування і контролю за підкореним населенням.

Таким чином наука виявилася залученою в небезпечний зв'язок з парадоксальними і амбівалентними соціокультурними явищами, породженими, з одного боку, ліберальними універсальністськими тенденціями відмови від расових ідей, реалізованими на тлі їх використання для побудови національно-державних об'єднань.

Після періоду деколонізації починається новий етап антропологічних досліджень, пов'язаний з поділом комплексу інтересів різних груп вчених в предметній області дисципліни. У колишніх колонізованих суспільствах виникли сумніви в статусі антропології та довіри до неї. Вже в 1970-і роки антропологи ділилися зі своїми колегами думкою про необхідність уникати союзу з можновладцями в процесах неокolonіального планування і стратегії. Замість цього від антрополога чекали підтримки «корінних» народів в їх боротьбі, надання їм допомоги в процесі модернізації, досягнення цілей, що виявилось для багатьох недоступним через колоніальну спадщину: небезпечну комбінацію ідеології розвитку та комплексу стратегій експлуатації [42].

Виникнення критичного підходу до класичної антропології уможливило дослідження співвідношення знання / влади реалізоване в більш пізніх роботах 1980–90-х роках. Аналіз політичної ролі текстової репрезентації, розроблений теоретиками літератури, виявився продуктивним для критики орієнталізму та інших форм колоніального дискурсу Е. Саїд, який став після виходу в світ в 1978 році його найбільш відомої книги «Орієнталізм» [45] однією з головних фігур «постколоніальних досліджень». Він використовував методи порівняльного літературознавства для виявлення природи дисциплінарного знання про Схід як об'єкт дослідження. На його думку, для подолання обмеженості будь-яких оксиденталістських / орієнталістських репрезентацій необхідно розглядати культури у взаємодії, а не як автономні утворення. Їх відмінності потрібно аналізувати в історичному контексті, а не аналізувати окремо як певні сталі універсалиї, а культурні межі або ступінь однорідності необхідно виявляти, а не приймати як даність. Подібна контрапунктна перспектива здатна стимулювати розвиток децентрованої «транскультурної антропології», позбавленої егоцентрованої точки зору, що перетворює відмінності в іншості як за допомогою самоствердженої об'єктивації, так і через екзотизацію іншої культури, що було зроблено європейцями при дослідженні культур країн Сходу.

Специфіка методологічної інновації, введеної в обіг літературознавчою теорією, виявилася вельми перспективною для антропології. Але вже 1990-і роки в постколоніальних дослідженнях

склалася парадоксальна ситуація. Теоретичні напрями 1970-х, засновані на дослідженнях історичних політико-економічних чинників колонізації і деколонізації, були піддані критиці за недооцінку культурних аспектів цих процесів. Проте і концепції культури також опинилися під сумнівом через їх використання в процесах формування колоніальних і постколоніальних етнічних спільнот. Антропологія поступово почала відмовлятися від ідеї значущості методів літературної теорії, усвідомлюючи, що постколоніальний культурний світ значно складніший, ніж здавалося.

Аналіз колоніальних дискурсивних стратегій поступово витіснявся застосуванням методів контекстуалізації, що базуються на інтерпретації етнографічних заміток і документів колоніальних архівів як простору «символічної боротьби» і порівняння їх з реальними умовами зіткнень, які ці тексти і архіви провокували. Публікації ряду підручників позначили формування «антропології колоніалізму» — суто нового напрямку соціокультурної антропології, теоретична мова якого часто залишається неприйнятним для багатьох представників дисципліни, оскільки руйнує їх професійну ідентичність, ставлячи під сумнів класичні антропологічні методи і переосмислюючи контексти їх застосування.

Аналіз колоніалізму призведе до усвідомлення особливої значущості вивчення невербальних, тактильних видів соціальної практики: обміну предметами (наприклад, дарами), просторової організації взаємодії людей (тілесних практик), носіння одягу, розташування будівель, використання знарядь сільськогосподарської праці, організації медичних і релігійних ритуалів, видів спорідненості та сусідства і формування ландшафту [43].

Проте дослідникам поки не вдається повністю відмовитися від використання дихотомії колоніальної держави пригноблених, або тих, хто чинить опір, а також відобразити ступінь фрагментарності (під впливом розмаїття чинників) самих метрополій. Адже в дійсності колоніальні імперії створювалися солдатами з різних етнічних груп, одночасно воювали з тими, кого колонізували і часто колонізували самих себе, або ж білими жінками, що керували прислугою, одночасно перебуваючи в патріархальній залежності. Також сучасні спроби охарактеризувати створені процесами деколонізації контактні зони націй, культур і регіонів демонстру-

ють суперечливість у вживанні набору описових / або інтерпретативних термінів: межа, подорож, креолізація, транскulturація, гібридність і діаспора [37, 38]. Наприклад, Е. Саїд вживає термін «контрапунктний» для характеристики позитивних аспектів імміграції.

Сприйняття «всього світу як чужої землі» породжує оригінальний погляд. Більшість людей в цілому знайомі тільки з однією культурою, одним місцем, одним будинком, вигнанці ж знають принаймні два, і ця плюралістичність бачення дає поштовх зростанню усвідомлення множинності одночасних вимірювань. Для емігранта життєві звички, самовираження і активність в новому оточенні незмінно відбуваються на тлі пам'яті іншого оточення. Як нове, так і старе оточення стають яскравими, актуальними, тим, що відтворюється одночасно, створюючи «контрапунктний» дискурс. Гібридність світу міграції не є лише проблемою, що необхідно подолати, це скоріше новий вимір створення нової культури на межі інших культур.

Образи колоніалізму та постколоніалізму стають для сучасних дослідників культури символічними «точками відліку» в процесах створення критичних і рефлексивних напрямків соціокультурної антропології, стимулюючи реформи в її теоретичних і прикладних сферах. Протягом останніх років подібна критика і рефлексія почала набувати структурованості, все більше орієнтуватися на інтерпретації колоніалізму, що більш характерні для країн «третього світу»: як боротьби, що здійснюється в прагненні знову і знову досягти балансу домінування і опору. Оскільки розмежувати минуле колоніалізму і боротьбу, яка відбувається в сьогоденні, неможливо, сучасна антропологія постійно ставить під сумнів власні базові світоглядні, етичні та методологічні принципи, так само як і інтерпретації тих колоніальних обставин, в яких вона складалася.

Постколоніальні теорії активізують формування «антропології», критично оцінюючи методологічні, організаційні та професійні аспекти діяльності антрополога, що зберігають особливості історичного моменту становлення науки про культуру в колоніальному контексті початку ХХ ст. (а також на противагу цьому контексту).

Виходячи з аналізу постколоніальних досліджень можна по-

ставити питання: «об'єктивація культури» — це проект науковий або політичний? Критичні тенденції в теорії культури стимулювали процеси деконструкції базових постулатів культурної антропології, що було сформульовано ще в класичних текстах 1920–1930-х років. Це виявило значну ступінь методологічних претензій до вживання класичного поняття «культура». Тому в повсякденному поданні різних соціокультурних груп, включених сьогодні в процеси формування етнічної, національної та інших форм ідентичності, культура демонструє ряд «застарілих» з позиції вчених ознак, а саме: характеризує обмежену (замкнуту) і невелику спільноту, зводиться до набору певних рис (список яких може легко бути складений), є історично незмінною, збалансованою і самовідтворювальною, вона заснована на певному наборі цінностей, що є важливими для життя переважної більшості цієї спільноти — таким чином традиційна культура демонструє автентичність, формує подібних за своїми якостями індивідів.

Аналіз специфіки форм участі як етнічних, так і соціальних меншин в національних культурах і подальшої трансформації національних культур можливий, якщо концепт «культура» пов'язується з «етнічною ідентичністю», включеною в боротьбу за соціальну рівність. У цьому випадку її цінність не є самодостатньою, але лише є засобом досягнення мети. Предметом вивчення наук про культуру тоді стає не зміст культур і варіативність їх форм, а процедури їх «об'єктивації» — формування їх моделей як «набору об'єктів, якими можна володіти, які можна втратити або знайти, до оцінки яких застосовується категорія «автентичності» й «неавтентичності» [24, 310].

2.3. ТРАНСКУЛЬТУРА ЯК ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНИЙ ПАТЕРН НОВІТНЬОЇ КАРТИНИ СВІТУ: ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

Під час аналізу картини світу культурологія, з одного боку, концентрується на умовах, що обумовлюють специфіку сприйняття світу, тим самим показуючи своєрідність, унікальність кожної культури. З іншого боку, культурологічне узагальнення фактів про усі картини світу, в принципі, може допомогти реконструювати деяку універсальну, базову картину світу, яка теоретично має бути характерна для усіх людей, суспільств і культур [12]. Така картина світу, втім, буде занадто абстрактною. Незважаючи на наявність ряду загальних цінностей, властивих усім культурам, інтерпретація кожної з цих цінностей розрізнятиметься залежно від часу і культури. Так, «любов як загальнолюдська цінність розуміється по-різному в античності і християнській культурі, або ж усередині християнської культури у різних станів, наприклад ченців і лицарів. Одні й ті ж явища в одно час можуть викликати скандал, а в інше вважатися нормою» [15, 27]. Про це ж пишуть Т. Ф. Кузнецова і В. А. Луків в статті «Картина світу у світлі тенденцій розвитку культурології»: «Категорії культури або світоглядні універсалії включають поняття про простір, час, рух, речі та ін. В кожній культурі складається специфічний лад свідомості, де ці і інші універсалії набувають як загального, так і специфічного вигляду. Це і є основні параметри культурної картини світу» [16, 68].

У кожную картину світу входять «етнічні особливості»; універсальні поняття і категорії (час, простір, зміни, причина, доля, число, відношення чуттєвого до надчуттєвого, відношення частини і цілого тощо: наприклад, категорія числа є універсальною для усіх культур, але «вона глибоко національна за способом вираження в мові конкретного народу як відображення складу розуму); специфічні риси у членів певної соціальної групи» [11, 26]. Загальне і особливе тут виступають універсальними і національними елементами культури. Продовжуючи цю аналогію, картину світу в культурології можна

представити як систему координат, на одній з осей якої розташовуються культурні універсалії, а на іншій — культурна специфіка.

Особлива конфігурація універсалій і неповторні культурні особливості реального вираження кожної з них створюють особливу «карту» кожного конкретного культурного простору. В. Н. Сокир розглядає культурну картину світу як результат моделювання людиною дійсності, що оточує її. Він пише: «В найзагальнішому вигляді модель світу визначається як скорочене і спрощене відображення усієї суми уявлень про світ усередині цієї традиції, узятих в їх системному і операційному аспектах. Модель світу не належить поняттям емпіричного рівня (носії цієї традиції можуть не усвідомлювати модель світу в усій її повноті)» [15, 53].

Системність і операційний характер моделі світу дають можливість на синхронному рівні розв'язати проблему тотожності/відмінності інваріантних і варіантних стосунків, а на діахронічному рівні встановити залежність між елементами системи і їх потенціями історичного розвитку» [23, 404]. Важливо відмітити, що в картину світу, згідно Топорову, входить уся сума уявлень про світ, а не найважливіші уявлення про нього. Іншими словами, формування картини світу — це не відбір засадничих для соціального життя певної групи традицій, цінностей, ідей, а моделювання усієї системи традицій в цілому, тобто конструювання інтегрального образу світу, що охоплює усі його істотні характеристики [25, 99].

В той же час і в цьому підході єдність не відмінняє відмінностей картин світу, пов'язаних з культурно-національною і тимчасовою специфікою. «Культура зберігається завдяки наявності картини світу, де інтегровані воедино універсальні елементи (знання, представлення, цінності і т.п.), загальні для усього людства, але неповторним чином заломлені у свідомості кожного народу» [20, 43]. Процеси глобалізації, що активно відбуваються у сучасному світі, ведуть до уніфікації культур і нівеляції унікальності кожної окремої культури. Культурна картина світу — це один з бар'єрів на шляху глобалізації. Різноманіття і єдність картини світу, на думку В. П. Руднева, наочно демонструється на прикладі особливостей картини світу культури ХХ століття [23, 127–130]. Ця культура безперечно не є однаковою, тому в ній можна виділяти окремі

(і частенько протилежні) картини світу — символістська, сюрреалістична, постмодерністська тощо.

У порівнянні з попередніми періодами ХХ століття найбільш культурно диверсифіковане. Проте, таке різноманіття ще не означає, що не існувало характеристик, які об'єднують культуру ХХ століття, і що відокремлюють її від культур інших періодів. Так, основною відмінністю культури ХХ століття від культури ХІХ століття є орієнтація першої на текст. Для ХІХ століття важливим було протиставлення матеріального буття і свідомості і, в цілому, культура відповідала на це питання в дусі позитивістської — стверджуючи пріоритет буття, реальності, над духом і інтерпретаціями. Для самосвідомості ХХ століття більш важливим виявилось питання про співвідношення тексту і реальності. Для некритично налаштованої буденної свідомості текст (наприклад, ідеологічні конструкції засобів масової інформації) набуває ще більшої реальності, ніж те, що людина насправді бачить навколо. З іншого боку, велика частина філософських течій і напрямів мистецтва в ХХ столітті порушують кордон між текстом і реальністю в зворотну сторону, демонструючи, що багато з того, що ми вважали реальністю, не більше ніж мовні конструкції (найбільш послідовний у цьому процесі постмодернізм з його вимогою деконструкції). Крім іншого, в ХХ столітті пом'якшало різке протиставлення суб'єкта і об'єкта, характерне для міркувань про світ, щонайменше, з початку Нового часу і міркувань Р. Декарта в сфері методу. Тепер спостерігач і світ, що спостерігається, стали розглядатися у нерозривній єдності. Це, безсумнівно, серйозно трансформувало картину світу [3, 54].

Найважливіша культурна характеристика епохи відобразилася в масштабному переосмисленні традицій і зміні ставлення людини до різноманіття картин світу [27, 409]. В. П. Руднев пише про це так: «ХХ століття зрозумів, що жодна картина світу, взята окремо, не є вичерпною, завжди потрібно подивитися на те, як виглядає зворотний бік медалі. Тільки так можна більш-менш адекватно судити про цілий» [23, 130]. Нарешті, в ХХ ст. все більш помітну роль у формуванні картини світу стала грати культурологія, яка, на думку Т. Ф. Кузнецової та В. А. Лукова, зайняла місце «теорій середнього рівня», що знаходяться між філософією і приватними науками [16, 67].

Будь-яка культура розвивається і відтворюється завдяки кар-

тині світу, що включає в себе універсальні ідеї, уявлення, почуття, цінності, єдині для всього людства, переосмислення в свідомості кожного народу і особливим чином виражені в його культурній практиці. Унікальність і неповторність картини світу забезпечується особливою конфігурацією універсалій і унікальними особливостями реального прояву кожної з них. Аналіз безлічі картин світу, створених різними національними культурами і епохами можна вважати одним з головних завдань культурології. Якщо одним із завдань дослідження культури раніше був пошук картини світу, що найбільш правильно відображає реальність, то тепер за безліччю з них визнається право на відображення якоїсь частини істини. Культурологія виступає посередником, сполучною ланкою між філософією культури і конкретними дисциплінами мистецтвознавчого, або культурно-прикладного плану. З одного боку, вона узагальнює, систематизує, синтезує дані про локальні аспекти розуміння світу, сприяючи формуванню узагальнених (філософських) уявлень про картину світу. З іншого боку, вона є провідником і тлумачом для філософських ідей і світоглядних орієнтирів в сферу культурної діяльності. Однією з головних ознак зміни картини світу в сучасних науках є формулювання принципів неklasичної реальності на основі дослідження концепцій повсякденності та теорій комунікацій в соціальній феноменології.

Якщо вважати, що в сучасній картині світу все більшого значення набуває комунікація між «Своїм та Іншим», то в такому сенсі можна вважати, що головною ознакою культурної реальності сучасності стає не культура як стала система цінностей в її класичному вигляді, а саме культурна межа та її постійний перехід. Транскультура — це нове символічне середовище проживання людського роду, яка приблизно так само відноситься до культури в традиційному сенсі, як культура відноситься до природи. Транскультура визначається як розсування кордонів етнічних, професійних, мовних та інших ідентичностей на нових рівнях невизначеності й віртуальності. Вона створює нові ідентичності в зоні розмитості й інтерференції та кидає виклик метафізиці самотності, є характерною для націй, рас, професій та інших усталених культурних утворень.

Дослідження транскультурних практик та пов'язаних з ними

конфліктів і латентних протиріч починаються у Латинській Америці в кінці ХХ ст. Результатом цих досліджень став розвиток мало відомої в Україні карибської екзистенціальної філософії другої половини ХХ ст. Зараз у західній науці розроблена ціла низка теорій транскультурності, зокрема теорія Сепіра-Уорфа концептуалізації іншого в транскультурних просторах, концепція дисемінації Х. Баби і Ж. Дерріди (діалог з різницею), сучасні концепції національного й постнаціонального у світлі проблеми культурного діалогу, теорія транскультурації Ф. Ортіса [34].

Окрім цього, до дослідження проблематики транскультурності варто вважати приналежними критику основних асиміляційних концепцій культурної взаємодії, аналіз проблем культурного перекладу в постсучасну епоху, критику постколоніального дискурсу в роботах Б. Мор-Гілберт і Б. Ешкрофта. Головною рисою транскультурних досліджень є їхня міждисциплінарність. До таких міждисциплінарних концепцій можна віднести теорію транскультурного індивіда, у якій відображені основні аспекти проблеми суб'єктності в новому світовому порядку. Також дослідження зміни розуміння естетичного та етичного в часи глобалізації, критичний аналіз і порівняння мультикультурної і транскультурної моделі, різноманіття дискурсів інакшості в сучасній культурній динаміці.

Загально філософський напрям дослідження транскультури було запропоновано в німецькій школі сучасної культурології, що бере розвиток з неокантіанства. З переміщенням концепту культури на функціоналістську основу, «нове» розуміння символічного, «неприродного» характеру культури несуперечливо поєднується зі «старою» гердерівською ідеєю культурної індивідуальності, утворюючи принцип культурного релятивізму як установку на визнання відносності й множинності культурних цінностей.

Спираючись на ідею різноманіття систем культурних універсалій, дослідники культури (культур) задаються проблемами: як характеризувати цілісності кожної культурної традиції через дослідження її загальних місць, якогось єдиного для всіх її носіїв «здорового глузду», виявляти її типові й магістральні лінії розвитку. Наполягаючи на ідеї цілісності традиції, вони розглядають культурну взаємодію як комунікацію певних самостійних сутностей. Це «деєвропеїзоване» й «демократизоване» поняття культури стає

підставою для теорій мультикультуралізму. Мультикультурність як дослідницьке поняття, яке використовується для характеристики співіснування на єдиному культурному просторі різнорідних груп, є реакцією на ситуацію останніх десятиліть. Незважаючи на те, що культурна диверсифікація була реальністю для багатьох наукових спільнот і до середини ХХ ст., лише в умовах глобалізації вона, втілюючись в образі глобального культурного різноманіття, піддалася необхідній рефлексії.

Прихильники різного роду теорій і проектів мультикультуралізму розглядають його як гетерогенність сучасних суспільств, а разом з тим — як багатоскладність і множинність наявних у них ідентичностей. На теоретичному рівні акцент робиться також на необхідності підвищення престижу кожної культури, шляхом підкреслення рівності груп і надання їхнім членам можливостей публічного висловлення [32].

Як реалізації цих мультикультурних проектів можна фіксувати спроби впровадження різного роду моделей, таких як північно-американська модель, що заснована на ідеї прийняття культур різних етнічних і расових груп та етнічних спільнот; канадсько-австралійська модель, що базується на декларуванні багатоскладних форм добровільних контактів множинних етнічних спільнот, що вимушеним чином опинилися у єдиному географічному просторі й що роблять спробу створення немонолітної культури; модель європейська, орієнтована на співіснування низки рівноправних національних культур.

Проте всі зусилля з реалізації цих моделей були піддані критиці. Ця критика була втілена в гострих дискусіях про плюралізм, толерантність, етноцентризм і основи ліберальної демократії, які відбувалися у 80–90-і рр. ХХ ст. У ході цих дискусій стає очевидним, що, незважаючи на позитивність і конструктивність головних теоретичних засад мультикультурних проектів, під час втілення в життя їхні первинні ідеї були піддані свого роду профанації, ідеологізації та міфологізації. «Спрощення» ідей мультикультуралізму виразилося в акцентуванні відмінностей на протигагу відстоюванню прав меншин на політичну самореалізацію і соціально-економічну рівність, в екзотизації «інших» культур, що призвела, насамкінець, до широкої маргіналізації носіїв недетермінантної культури.

Однак, на наш погляд, «проблеми з мультикультуралізмом» були пов'язані не лише з вихолощенням критичного запалу «первісного» мультикультуралізму, але й із внутрішньою суперечливістю самого концепту культури в тому вигляді, у якому він склався до середини ХХ ст.» [9, 32]. У межах концепцій мультикультуралізму відбувається ситуація децентрованої, «ризомної», немонолітної культури, що містить безліч груп з різними конвенціями й власними смисловими універсумами, які знаходяться у полілозі між собою, у постійному діалозі дискурсів.

Ця мультикультура є те, що створює, охороняє і відкриває простір, на якому різні групи можуть спільно розвиватися, входити у взаємні інтеракції і створювати можливість для сумісності, починає виступати не просто в якості норми, але в якості культурного зразка. Ця ідея, проте, входить у протиріччя з однією зі складових частин самого класичного концепту культури — гердерівською ідеєю про культуру як індивідуальність та локальність. Слідом за відомим німецьким філософом Вольфгангом Вельшем [49] виділимо в «гердерівському» понятті культури «три аксіоматичних положення» [49, 201]. По-перше, кожна культура розглядається завжди як культура національна, що істотно розрізняється від іншої національної культури. По-друге, вона гомогенна. Будь-які практики, форми поведінки й способи мислення, що існують у її межах, є певним інваріантом з незначними варіаціями. По-третє, локальна культура в гердерівській концепції виступає як відокремлена від інших монолітна єдність, що може бути описано через метафору локалізованої у культурному просторі «сфери» .

У межах теорій мультикультуралізму відбувається, по суті справи, поєднання суперечливих ідей — ідеї культурної множинності й ідеї певної незмінної однорідності, відокремленої культури-сфери. У такої концепції множинні культури є самодостатні цілісні, замкнуті у своїх конвенціях. Зрозуміло, що така — внутрішньо суперечлива — установка не могла не призвести до виокремлення відмінностей, до натуралізації культурних еталонів, до стереотипізації «Іншого», до приписування дрібним групам сутнісних спільних рис і, насамкінець, до ще більшої фрагментації суспільства.

За цього «гердерівське» поняття культури, виступаючи як ана-

літичне, робить дослідників нечутливими до реальної культурної диверсифікації, не дає можливості вивчення випадкових елементів у культурі, міжкультурних запозичень, еволюції культурних ідей, або різних їхніх інтерпретацій у залежності від культурного контексту. За баченням В. Вельша, ідея монолітних культур-сфер ніколи повністю не відповідала реальності. Звичайно, у пору свого створення, та розвитку в Новий час європейських національних держав, поняття «культура» було одночасно індикатором і чинником розвитку національних культур. Це поняття не лише вказувало на тенденції формування національних культур як замкнених у собі цілісностей, а й стимулювало їхній розвиток. Поняття це виступало свого роду утопією, якій, проте, надавалася певна нормативність. Зараз, однак, «старі» поняття культури втратили цю нормативність. У ситуації глобалізації та вторинної модернізації національні культури перетворюються на відкриті культурні простори.

Виходячи за межі європейського культурного кола й розширюючи сфери свого впливу, модерн, «маршрути» якого пролягають практично через усі регіони світу, призводить до втрати автентичних характеристик локальних культур. Залежно від наближення до конкретного маршруту модернізації, локальні культури — по-різному й у різній спосіб — засвоюють ідеї модерну, такі як система цивільних прав, народний суверенітет, національне самовизначення, пріоритет соціально-економічного розвитку, нові концепції підприємництва та управління тощо.

Ці установки поєднуються з власними картинами світу, етносом, нормативними системами, ідеалами та стереотипами культур, що модернізуються, перетворюючи їх на гетерогенні культурні явища. Крім того, медіа, комп'ютерні технології та телекомунікації, збагачуючи роль символічного, дозволяють локальним культурам відірватися від власного локусу й переступити свої межі.

Один з провідних теоретиків процесу глобалізації Арджун Аппадураї вказує на те, що завдяки електронним засобам комунікації у соціальному житті сучасної людини зростає роль уяви. За Аппадураї, «сприйняття технічно відтворюваних образів мас-медіа не лише уніфікує і «обдурює» людей — про що так багато писали дослідники сучасного суспільства й культури — але й стимулює їхню реальну реакцію, даючи їм нові сценарії» [31, 156], наративи й мож-

ливість вибору життєвого шляху. Особливо підкреслює Аппадурі значущість сили уяви для формування нових культурних проєктів, у межах яких нова групова (культурна) ідентичність може виходити за границі національної культури й ставати діаспорною, субнаціональною, транснаціональною культурою.

Ставлячи під сумнів строго національний характер локальної культури, її гомогенність, інваріантність і відокремлену від інших монолітну єдність, В. Вельш пропонує «нове» поняття культури, основною характеристикою якого є концепт транскультурності. Для опису цього концепту — та на протипагу старій метафорі «сфери» — він уводить метафору «мережі». Сучасний світ є транскультурним, оскільки є «мережевою» культурою, переплетіння різних ниток, що утворюють культурний «кокон». «Кокони» не є одноманітними. Навпаки, В. Вельш наполягає на їхній неуніфікованості, вводячи поняття «нової різнорідності». Кожен «кокон» унікальний у своїх переплетеннях, але витканий іноді практично з тих же ниток, що й сусідній. Подібні «кокон» незамкнені, мають нечіткі, розмиті межі та здатні відірватися від власного локусу [49]. Таким чином, зробивши генетичний аналіз поняття культури, необхідно відзначити, що, склавшись як концепт у XVIII столітті, це поняття з неминучістю несло в собі дві основні «сміслові напруги» — протиставлення культури й природи та уявлення про локальну культуру як індивідуальності. Переосмислення опозиції «культура-природа» пов'язане, насамперед, з діяльністю неокантіанців, що вказали на «штучний», «неприродний», символічний характер будь-якої культури. У середині XX ст. цей новий підхід до розуміння культури з'єднався, однак, зі «старим» гердерівським розумінням локальної культури як замкнутої у собі «сфери». Суперечливість у сучасному розумінні культури є перешкодою на шляху дослідження сучасної культурної ситуації як ситуації існування багатоскладових, гібридних культур. Вольфганг Вельш робить спробу «оновлення» поняття, вказуючи на транскультурність сучасної культури як на основну характеристику.

Некласична реальність і особливості комунікації з Іншим в феноменології А. Шюца

Визначення соціальної реальності в феноменології А. Шюца відрізняється від класичного визначення соціальної реальності як

реальності об'єктивної, незалежної від свідомості суб'єкта. У феноменології соціальна реальність залежить від погляду на неї суб'єкта пізнання, вона існує до тих пір, поки на неї спрямована увага індивіда і зникає разом з увагою — іншими словами такої реальності, яка існує об'єктивно, тобто незалежно від інтенціональності людської свідомості в концепції А. Шюца не існує.

Реальність не одна, паралельно в одному соціальному просторі існує безліч замкнених сфер значень. Ці значення взаємоузгоджені і взаємосумісні, тим самим вони створюють ефект замкненості. Але реальності людського життя замкнуті не тотально за принципом монади, а обмежені власним, тільки їм притаманним когнітивним стилем. Для проникнення в суть цих реальностей необхідно бути в курсі їх внутрішнього стилю, бути налаштованим на потрібну хвилю сприйняття. Серед таких замкнених сфер значень А. Шюца виокремлює наступні: верховний світ реальних об'єктів і подій, в який ми можемо вбудовуватися своїми діями; світ мистецтва; світ уяви; світ наукового спостереження; світ сновидінь; світ божевілля.

Перш за все, на відміну від усіх інших видів реальності повсякденність має для нас само собою зрозумілий характер. Не потрібно створювати додаткового напруження у свідомості, щоб утримувати його в цій реальності. Повсякденність природна, «вона існує як самоочевидна і непереборна фактичність» [28, 46]. Можна сказати, вона нав'язується людині з самого моменту входження в життя. Наше виховання привчає нас утримуватися від сумнівів з приводу її очевидності, так як наші дії відбуваються в певному стійкому порядку відносин. «Світ повсякденного житті декларує себе, і якщо я хочу кинути виклик цій декларації, то повинен докласти чимало зусиль» [28, 37].

Інша риса повсякденності — те, що вона організується навколо «тут» тіла індивіда і «зараз» його теперішнього часу. Реальність повсякденності не вичерпається цією безпосередньою присутністю, в неї можуть входити і більш віддалені в просторі і часі сегменти реальності. Але «тут-і-тепер» — це та точка, навколо якої складається зона, безпосередньо доступна для фізичної маніпуляції актора — дійової особи. Вона — це світ, в якому він діє, намагаючись підпорядкувати своїм завданням, світ, в якому він працює. Цей

світ максимально доступний для розуміння досвідченого актора і, як правило, не створює ситуацій, які могли би стати для нього несподіваними. Витративши чимало часу і зусиль для освоєння найближчого сегменту реальності, актор упевнений в тому, що в цій частині реальності може з великим ступенем ймовірності розрахувати ризик своїх дій, передбачаючи більшість наслідків. Він усвідомлює, що існують інші сегменти реальності, менш доступні для його розуміння, але оскільки вони не входять в зону його інтересів, то знання про них може залишитися нечітким і схематичним, без загрози для його сьогодишнього існування.

Таким чином, світ повсякденності не хаотичний, а структурований в свідомості діячів. Ці структури, перебуваючи в зовнішньому соціальному просторі, підпорядковані єдиному центру — образу «Я» акторів, завданням їх дій. У зоні найближчого соціального оточення актори в край нечасто зазнають труднощів в розумінні сенсу поведінки інших учасників ситуації. Можна сказати, що це зона їх соціальної компетентності. По мірі віддалення від неї знання про інші зони повсякденності, що існують в різному часі і просторі, стають все більш схематичними і підлеглими стереотипам мислення, прийнятим в певному соціальному колі. Інакше кажучи, реальність повсякденного життя завжди є добре зрозумілою зоною, за межами якої — темний фон [5].

До повсякденності потрібно звикнути і прийняти її. Це і є, фактично, основне завдання соціалізації. У процесі звикання і освоєння навички людини перетворюються в знання та вміння, які багаторазово відтворюються і втілюються в матеріальні предмети. Світ повсякденності поступово, по мірі дорослішання людини стає світом близьким і знайомим, світом, в якому можна вільно орієнтуватися. Однак схеми сприйняття, закладені цим стійким світом, працюють до тих пір, поки картина реальності не змінюється. Коли виникає небезпека руйнації існуючого порядку, в момент небезпеки, катастрофи, при польоті уяви, в ситуації спілкування з Богом в світ повсякденності або просочується, або вривається світ незвичайного, невпорядкованого. Прорив реального у символічне — це можна сказати звільнення від ланцюгу панівних означників ризомного потоку повсякденності з її стереотипними дистанціями та уявними ідентичностями акторів класичної суспільної ієрархії.

Повсякденність постійно змушена виробляти механізми боротьби з такими проривами. Можна сказати, що повсякденність — це процес встановлення і підтримання оптимальної порядку на противагу трансцендентному хаосу.

Таким чином, в стані природної установки по відношенню до світу повсякденності в центрі цього світу розташовується суб'єкт дії, який є не об'єктивним спостерігачем, а особою, зацікавленою в здійсненні свого біографічного проекту. Реальністю для нього є світ найближчого оточення, де він виступає в ролі експерта — цей світ йому відомий і не викликає сумнівів. Однак відстеження ситуації супроводжує свідомість суб'єкта, що знаходиться в ситуації природної установки, оскільки життєвий світ — світ соціальної інтерсуб'єктивності — вимагає від нього відповідності загально-визнаним правилам гри. Центральним завданням суб'єкта в повсякденності є здійснення, реалізація авторського проекту за допомогою вбудовування його в уже існуючий світ. Вдале рішення цього завдання означає оволодіння світом повсякденності.

Прототипом соціальної взаємодії в повсякденному житті є ситуація «обличчям до обличчя», в якій індивід конституює «Іншого» як щось, що конструює його самого в той же самий момент. Існує два контексти цієї ситуації. Перший контекст — образ власних дій, змодельований кожним учасником взаємодії. Для більш повного розуміння себе і своїх дій індивід повинен провести самоаналіз, включити рефлексію у власний образ дій. Звернути увагу на самого себе можливо тільки глянувши на власні дії з позиції «Іншого», оцінити їх з точки зору не тільки власний поглядів, а й точок зору інших людей. Інакше кажучи, «Інший» потрібен для кращого розуміння мене самого, дій і результатів.

Отже, знання про себе не дано індивіду безпосередньо. Розуміння поведінки «Іншого» безперервно і дорефлексивно. «Щоб зрозуміти себе, я повинен призупинити безперервну спонтанність переживання і свідомо звернути увагу на самого себе. Крім того, така рефлексія щодо себе самого зазвичай буває викликана тим чи іншим ставленням до мене Іншого. З цього випливає, що відносини з іншими в ситуації віч-на-віч дуже рухливі» [5, 28]. На тлі цього розуміння виникає другий контекст ситуації спілкування з «Іншим» — моделювання образу його дій. Якщо перший образ — об-

раз власних дій — може бути унікальним для індивіда, то другий за потребою буде типовий. Оскільки ми не в змозі знати внутрішній світ «Іншого» як власний, з усією його передісторією, нашу свідомість в процесі накопичення соціального життєвого досвіду формує образи типових моделей поведінки інших людей як Уявне.

У мові відбувається накопичення соціального запасу знання, необхідного для повсякденного життя історично конкретного суспільства. Це практичне знання передається з покоління до покоління і служить свого роду об'єднуючою соціальною силою. Причетність до соціального запасу знання сприяє «розміщення» індивідів в суспільстві й відповідним відношенням до них. Різні види знань відповідають соціальному розшаруванню суспільства, так як існування індивідів у різних соціальних зонах наділяє їх різним життєвим досвідом і різної можливістю отримання знання. У повсякденному спілкуванні відбувається типізація і узагальнення, необхідні для того, щоб розглядати точки зору обох партнерів як взаємозамінні. У ньому «я» сприймається не як унікальний внутрішній світ, а як соціальний тип, відбитий в «дзеркалі» «Іншого» потік означників ризоми. Будь-яка типізація містить риси анонімності. І ця анонімність зростає по мірі того, як відбувається видалення від ситуацій «тут-і-тепер» до сучасного стану суспільства. Соціальна структура — це і є вся сума типізації та створених за їх допомогою повторюваних зразків взаємодії. В якості такої соціальна структура відносин є істотним елементом реальності повсякденного життя. Таким чином, повсякденне життя, що є предметом дослідження феноменології, набуває схожості з поняттям ризоми постмодерністів. Повсякденність, як й номадичне поле читається з будь-якого кінця. Сама ця якість надає нових можливостей для аналізу сучасних культурних процесів, знімаючи певну централізацію проблем наукового дослідження. Оскільки всі явища і процеси обумовлені один одним та взаємопов'язані, дослідник може рухатися з будь-якої точки зору, обмежений лише полем тих проблем, що сам для себе визначає як змістовні в даний момент.

Концепти Чужого та проблеми Іншого в неklasичний парадигмі

Постановка проблеми «Іншого» як проблеми пізнання в феноменології починається з «картезіанських роздумів» Е. Гуссерля, де він, продовжуючи пошук істини слідом за Декартом, заглиблюєть-

ся в проблему саморефлексії. У його концепції «рефлексія подвоюється, оскільки через неї суб'єкт пізнання повертається не тільки «до свого Я», а й передбачає наявність стороннього спостерігача» [18, 11]. Виникає, таким чином, справжня інтерсуб'єктивність, якої не було, поки Cogito залишалося єдиним процесом.

Щоб індивідуальність проявила свої якості, щоб вони були в повній мірі усвідомлені самим індивідом, необхідний процес протиставлення їх з аналогічними якостями інших людей. Так, заглиблюючись в аналіз не абстрактних, а реальних соціальних процесів, феноменологія власне підходить до того факту, що індивідуалізація — це не природний, а соціальний процес, і виникає вона як особливий феномен лише в певних соціальних умовах.

Однак спробуємо проаналізувати проблему взаємності «Я» — «Іншого» стосовно не тільки до ситуації спілкування індивіда вічна-віч зі своїм найближчим соціальним оточенням, а й в ситуації контакту людей двох різних, а іноді і абсолютно чужих культур. Б. Вальденфельс пише про те, що «можна розрізнити дві форми «чужості»: «чужість всередині Рідного світу», що належить до його внутрішнього горизонту, і «чужість поза межами Рідного світу» [8, 40], що належить до його зовнішнього горизонту. «Крайня форма «чужості» зустрічається тоді, коли «конкретна аналогія руйнується, і я потрапляю в ситуацію, яка підходить під вітгенштейнівське «Я не орієнтуюся»» [8, 38]. Чужорідне, що зустрічає нас тут, є не просто невідомим, а незрозумілим. В рамках концепції єдиного для всіх світу повсякденності, відбувається своєрідне одомашнення «Чужого». Так само, як свій і чужий світ об'єднуються в єдиний життєвий світ, своя і чужа спільність з'єднуються в єдину загальність. Б.Вандельфельс робить досить несподіваний висновок: «Привести до висловлення власного сенсу» досвід «Чужого» означало б тоді змусити замовкнути «Чуже» як «Чуже», тобто позбавити його власної унікальності» [8, 46]. Далі цю тезу вчений застосовує до аналізу етнологічних концепцій, які, з його точки зору, є гарною ілюстрацією до його ідей, оскільки етнологія по суті своїй — це наука про «Чуже», тобто не західний спосіб життя. Уже в працях класика цієї науки К. Леви-Стросса Б. Вальденфельс виявляє дві розбіжні тенденції. Одна спрямована на науку про Універсал і знаходить вираз у структурній антропології з її пошуками культурних універсалій.

У цьому випадку різниця між «Власним» і «Чужим» була б лише перехідним етапом до всеохоплюючого загального. Друга тенденція, навпаки, реалізується в дослідженнях примітивного мислення і має порівняльний характер. Таким чином, виникає наука про Чуже, яка існує завдяки контрасту з досвідом власної культури.

Погляд етнологів, з якої б відстані він не був звернений, притягується або відштовхується культурними феноменами, на яких він зупиняється і з якими він працює. Це спонукання, або домагання не є ні частиною чужої, ні частиною своєї культури, воно — інтеркультурний феномен. Якби досліднику вдалося систематично ухилитися від подібної привабливості, то досліджуваний феномен зник би перед його очима. Нейтральний «оглядач світу» не мав би ні власного, ні чужого досвіду, що означає, що він не мав би по суті справи, взагалі ніякого досвіду і його спостереження були б марні.

Отже, будь-яка зустріч з «Іншим» в соціальній реальності повинна бути співвіднесена дослідником з конфігурацією відносин влади конкуруючих дискурсів. Це можна сказати і про інтерв'ю, про практику соціолога, який намагається зрозуміти особистість людини, з якою він розмовляє, тобто намагається отримати точку зору «Іншого», виходячи зі своєї точки зору. Це стосується будь-якого методу, в тому числі і спостереження, оскільки в кожному випадку це соціально розташована зустріч, а не просто зустріч «двох чистих суб'єктивностей, що конструюють за допомогою відкритих відношень один одного» [29, 111]. Звідси випливає необхідність уточнення розуміння методу феноменології: «не задовольняючись одним лише описом, цей метод повинен стати поясненням, тобто докласти зусиль для розкриття складних співвідносин як умов будь-якої зустрічі» [46, 165].

У сучасному гуманітарному знанні проблема «Чужого» тільки починає по-справжньому досліджуватися, оскільки питання, що було поставлено в результаті кризи мультикультуралізму, вимагають свого наукового осмислення і раціонального вирішення. У зв'язку з цим як підсумок всього вищезазначеного і як запрошення до подальших дискусій, можна висунути наступне твердження: може існувати зв'язок між сприйняттям кризи власної ідентичності на рівні суб'єкта і рівні толерантності по відношенню до «Чужого» як представника іншої, незрозумілої нам культури. Цей зв'язок

можна сформулювати так: з більшою часткою ймовірності виявляти толерантність по відношенню до феноменів і цінностей чужої культури будуть ті люди, які на тих чи інших етапах свого життя пройшли через кризи самоідентичності, усвідомили себе в ролі «Чужого», боролися з собою в ролі «Чужого» і нарешті, прийняли себе в новому вигляді, зі зміненою ідентичністю. Обидва підходи до аналізу «Чужого», як феноменологічний, так і постмодерністський в певній мірі взаємно доповнюють один одного і дозволяють по-новому поглянути на проблему збереження діалогової культури толерантного ставлення до систем цінностей представників різних, часто конфліктуючих культур. Частково ідея чужості була використана в ідеології мультикультуралізму, але над відміну від філософії Вальденфельсу, чужість в мультикультуралізмі має певну розрізненість. З одного боку, існує чужинець, що намагається адаптуватися до цінностей західної культури і таким чином, йому надається змога до пристосування, до інкультурації в емігрантському середовищі. З іншого боку, чужинець, який намагається протистояти впливу західної культури, відстоює свої власні цінності та своє право на власний стиль життя. Така чужість, з точки зору багатьох дослідників мультикультуралізму, не є бажаною для збереження західного стилю життя. Можна сказати, що саме таке трактування проблеми «Чужого-Іншого» в мультикультуралізмі призводить до кризи його не лише як наукового напрямку, а й як політичного принципу.

Висновки: зміна культурних парадигм, яка спостерігається в даний час в глобальному масштабі, породила необхідність ввести в рамки предметної області соціальних наук та науки про культуру нові факти, уявлення, які визначають їх поняття, що сконцентрувалися в межах постмодерну. Перш за все, слід виділити клас понять, що відображають не лише культурну неоднорідність людства, а й уявлення про те, що рух культур в історичному масштабі не має універсальної форми, як це стверджувалося в межах еволюціонізму і циклічних теоріях. У некласичному лексиконі динаміка культур і культурних феноменів описується поняттям «ризоми». Ця метафора, запозичена з ботаніки, вказує на те, що функціональні, структурні, семантичні зміни в культурах здійснюються не встановленим чином, але в різноманітті імовірнісних напрямків.

Єдиною закономірністю в цьому відношенні можна вважати уявлення про те, що зміни і їх наслідки поширюються в тому напрямку, де перешкоди їх здійсненню виявляються мінімальними. «Цілком очевидно, що така концептуалізація абсолютно по-іншому, ніж еволюціонізм, дозволяє трактувати культурне різноманіття і його постійну відтворюваність, які носять назву культурного плюралізму» [21, 363]

Таким чином, обмеженість універсалізації культури була доведена ще в дослідженнях класичної антропології. Постмодернізм лише розвинув кордони наукового аналізу на нові сфери і дозволи змінити кут зору на культуру сучасності. Ці нові можливості аналізу культури використовують і дослідники історії культури. А. Гуревич називає подібний підхід незвичним для історичної науки. Як історика його цікавлять перш за все нові можливості вивчення минулого: «Цей постмодерністський підхід ... докорінно змінює дослідження свідомості й поведінки людей: від поверхні явищ він веде історика в незвідані глибини. Історія висловлювань великих людей потіснила історією питань розумових структур, які притаманні всім членам даного суспільства» [11, 237]. Досліджуючи ці соціально-психологічні механізми, історик з області ідеології переходить в іншу область, де думки тісно пов'язані з емоціями, а вчення, вірування, ідеї мають підґрунтя в більш розпливчастих і неформульованих комплексах колективних уявлень.

Сам факт співіснування безлічі культурних кодів навіть в рамках однієї культури спонукають дослідників шукати механізми, що зумовлюють безконфліктний характер міжкультурних відносин. У відповідь на це склалося поняття «культура іншого», що замінило раніше поширену дихотомію «свій — чужий». Концепція «Іншого» має на увазі визнання учасниками взаємодій і комунікацій прав один одного на власну ідентичність, самобутність і функціональну автономію. Більш того, передбачається, що сторони не тільки визначаються такими відмінностями, а й намагаються зрозуміти їх причини та зміст. У контексті таких уявлень особливого значення набуває поняття культурного релятивізму. Йдеться про те, що жодне культурне ядро, жодна нормативна, або ціннісна система не може більше претендувати на абсолютну позицію в масштабах як локальних культурних контактів, так і процесів глобалізації.

Кожна з них виокремлюється і оцінюється в співвідношенні з іншими з точки зору подібного і відмінного, і саме в такому пізнавальному полі осмислюється їх відносна специфічність. У такому дослідницькому полі також по-іншому розглядається і сам факт культурного різноманіття. Так, в класичних термінах змішання культурних стилів в межах якої-небудь однієї композиції артефактів іменувалося «еклектикою» і вважалося неприпустимим з точки зору домінуючого в культурі стилю або оцінювалося як ознака поганого смаку, або некомпетентності. З сучасної точки зору таке змішання вважається «природним», неминучим в межах складних культур і називається в мистецтві полістилістикою, а в науці — програмним еkleктизмом. Йдеться про те, що кожен, хто вирішує яку-небудь культурну задачу, може використовувати принципи формоутворення, прийоми, елементи композицій і змісту з будь-яких стилів або пізнавальних парадигм. Однак, важливо, щоб вони були логічно порівнянними і відповідали характеру розв'язуваної задачі.

І такий стан справ вважається «нормальним». При вивченні культур в концепціях постмодернізму змістився фокус уваги. З точки зору класичної парадигми найбільш особливу увагу приділяли вивченню ядра культури і стверджувалося, що саме воно зберігає культуру як системну цілісність. В даний час у зв'язку з підвищеним інтересом до плюральності кожної окремої культури і джерел її динаміки акцент змістився в бік маргінальних явищ і груп. Мається на увазі, що крім загальноприйнятих способів культурної активності і загальноновизнаних норм і цінностей існують і інші, які з тих чи інших причин відрізняються від них.

При цьому з позиції уявлень про культуру «Іншого» такі відмінності не розглядаються як «відхилення», а, навпаки, є предметом вивчення є чинником їх породження, механізмом підтримки та способом впливу на більш широкий культурний контекст. Якщо раніше з цієї точки зору досліджувалися тільки етнічні меншини в класичному розумінні, то тепер це коло значно розширилося. З другої половини 1980-х років все виразніше стали розвиватися моделі різних форм групової солідарності. На поверхню культурного життя вийшла маргінальність у всіх її видах, яка найкраще відповідає інтересам мікрогруп, те, що Гваттарі і Дельоз назвали «племенами»

з їх «племінною психологією». Таким чином, з відходом у західної свідомості колишньої престижності громадської людини виник інтерес до мікрогруп, малих племен, пов'язаних між собою мережею соціо-економічних і культурних відносин.

З поняттям молодіжних субкультур пов'язується не просто виявлення міжпоколінних відмінностей, але максимально можлива для спостереження повнота організації соціокультурного життя молодих, як самостійної культурної одиниці з власними закономірностями відтворення і динаміки. З таких же позицій розглядаються гендерні субкультури з переважною увагою до структури та змісту жіночих ролей в різних типах культур і з їх зміною в контексті різних історичних епох, а також у зв'язку з поширенням процесів глобалізації.

Іншим став погляд на душевні захворювання, які більш не заважають руйнуванню психіки, але аналізуються з точки зору їх внутрішньої логіки. Особливу увагу дослідники звертають до так званої культури бідності. Якщо раніше домінували програми по її викоріненню або принаймні подоланню, то зараз виявляються причини її відтворення в історичних масштабах і непереборності навіть в найбагатших модернізованих країнах. Тривають дослідження кримінальних субкультур, проте і в цій області відбулися певні тематичні зміни. Поряд з традиційними типами злочинів особлива увага приділяється таким новим їх типам, як тероризм і правопорушення, пов'язані з інформаційними технологіями.

Нарешті, ще одна відносно нова галузь вивчення культури пов'язана з поняттям «віртуальна реальність». Ним позначається вся та галузь культурних феноменів, що породжується уявою і фантазією людей і складові якої не мають прямого утилітарного або прагматичного значення. У класичних дослідженнях вона вважалася другорядною по відношенню до повсякденної реальності, і з нею зв'язувалися хворобливі переживання людей, що трансформуються в прийнятні завдяки дії компенсаторних механізмів, виділених в рамках психоаналізу — заміщення, перенесення, витікання тощо. Світ уяви поширився завдяки розвитку нових комп'ютерних технологій, тепер кожен користувач невеликої кількості програм може сам створити свої відеоролики та викласти їх в інтернет мережі, знайти для себе свою аудиторію. Завдяки впливу критики

С. Жижека у даний час віртуальна реальність вважається «Реальністю Віртуального», при цьому формується скептичне ставлення до того факту, що гаджет із засобу ілюзорної компенсації розривів ідентичності суб'єкта перетворився на самоціль (перверзивного кібернетичного замісника Батька), який вже не є продовженням людини, але навпаки: людина постає як розширення гаджета, що визначає її глибинні ядра позасвідомого (активність і пасивність). Зворотною стороною такої активності є інтерпасивність як ознака всезагального зачарування гаджетами.

В даний час віртуальна реальність вважається настільки ж важливою частиною культурної реальності, як і її повсякденні або соціетально-інституційні компоненти. Її стали розглядати і з точки зору соціальної функціональності. Так, уява зв'язується зі здатністю людей оперувати символами, що заміщають реальні ситуації і сукупності артефактів таким чином, щоб скласти з них нові ментальні композиції. Це дозволяє відокремити можливі, ймовірні, припустимі комбінації від неприйнятних з тих чи інших причин. На рівні фантазій люди можуть уявляти собі найнеймовірніші речі і події, які в принципі неможливі в повсякденній реальності. Такого роду активність важлива для людей при необхідності подолати стрес монотонності, вийти за межі рутинних дій і уявлень. Процедури такого роду носять назву відсторонення і мають на увазі вміння зайняти нову позицію по відношенню до оточення, при якій його первинні і, на перший погляд, звичайні риси потрапляють в сферу уваги і бачаться в незвичайному, дивовижному світі. Одиницями аналізу такої реальності вважаються симулякри, або продукти уяви, що в тій чи іншій мірі моделюють («симулюють») ймовірні або можливі реальні події, а також фантазми — плоди фантазії, з яких змішуються існуючі і неможливі світи. Для цього рівня реальності характерна певна умовність. Йдеться про те, що її феномени мають значення і сенс при певних умовах.

По-перше, при застосуванні процедури відсторонення. По-друге, при використанні відповідних операційних одиниць. По-третє, при розумінні того, що вони породжуються фантазією або уявою, що вони є конструктами і не можуть бути прямо перенесені з віртуального світу в повсякденну реальність. У той же час у такого роду утворень є певні переваги перед реальними об'єктами і ситуація-

ми з точки зору можливості їх зміни. Зміни в реальності можуть бути пов'язані з ризиком негативних наслідків і незворотності. На віртуальному рівні символічні аналоги реальних артефактів і їх композицій можуть піддаватися деконструкції, можуть бути поділені на складові з метою зрозуміння значення і змісту кожного їх елементу в контексті цілісності, що може бути деконструйована в будь-який спосіб. Таке розуміння забезпечує можливість уявити собі, що можна або слід зробити з ними: реконструювати в ту ж цілісність, трансформувати в щось інше або ж відмовитися від них. Мабуть, саме на цьому рівні і в контексті комунікацій між людьми здійснюються процеси, що позначаються як соціальне конструювання реальності. Можлива також символічна взаємодія суб'єктів, завдяки якій конструюються події в світі культури через медіацію різних символічних світів.

Зміна пізнавальних парадигм сучасних картин світу в антропології характеризується суттєвими змінами фокусів дослідницької уваги і вихідних припущень в порівнянні з попереднім періодом розвитку науки. Серед головних змін в ставленні до культурної реальності можна визначити наступні. Це перш за все плюралізм життєвого світу людей. Це методологічна опозиція класичному механіцизму і дуалізму попередньої пізнавальної парадигми. Провідні антропологи визнають множинність принципів світорозуміння і, відповідно, життєвих світів, які можуть вступати у взаємини. У такій реальності час розвивається нелінійно; незворотні процеси можуть бути співставлені зворотними; соціокультурна динаміка не має наперед визначеної мети і напрямку що передбачає зміни ризому, а не поступовий еволюційний процес розвитку. По-друге, неоднорідність соціокультурного простору. Вважається, що різним чином структуровані області співіснують в реальності з безструктурними. При цьому структура трактується не в статичному, а в динамічному змісті, детериторизовані безструктурні зони визначаються як потенціал мінливості соціокультурного простору. Такий образ реальності дозволяє пояснювати способи існування людей в умовах мінливості і деконструкції соціальних систем. По-третє, багатшаровість символічних об'єктів. При такому розумінні соціокультурного простору і часу предметом особливої уваги стає той факт, що виявляється відразу декілька типів

реальності, з якими людина має справу. Це вказує на такі категорії життєвого світу, як відсутність, немислимість, невимовність; на невізуалізовані порядки, що організують тканину повсякденної реальності.

По-четверте, децентрованість особистості. Підкреслюється, що «культурний суб'єкт» належить одночасно двом світам: реальному і символічному, і кожен з них сам по собі неоднорідний. Це обумовлює внутрішню роздільність особистості, Я, оскільки їх інтерпретації з одного боку, і неусвідомлювані конотації — з іншого, не тотожні один одному. По-п'яте, неоднозначність нормативних порядків. В межах постмодерну особлива увага приділяється неоднозначності відносин членів суспільства до моральних норм. Стверджується, що жоден моральний кодекс, навіть загальноприйнятий, не забезпечує достатніх підстав для існування соціальної солідарності. Переосмислюється класичний імператив моральної влади, і висувається гіпотеза, що сила без авторитету — це постійно присутній в суспільстві чинник в розподілі функцій і винагород, символізації капіталу. Конструктивні ознаки методології постмодерну відкривають додаткові риси до класичних можливостей у вивченні соціокультурної реальності і її динамічних характеристик. В межах нової парадигми акцентуються ті аспекти зв'язків людей з оточенням, які в класичних культурно-антропологічних моделях вважалися або неіснуючими, або відхиленнями від норми.

Література:

1. **Автономова Н. С.** Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М.:Прогресс. 1977. 276 с.
2. **Антонио Р.** После постмодернизма: реакционная клановость. Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Том VII. № 4. С. 32–62.
3. **Ахиезер А. С.** Концепция социальной философии в усложняющемся мире. Власть. 2005. № 7. С. 54–62.
4. **Бахман-Медик Д.** Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре Пер. с нем. С.Ташкенова. М. Новое литературное обозрение. 2017. 504 с.

5. **Бергер П. и Лукман Т.** Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М: Медиум. 1995. 237 с.
6. **Брюховецька О. В.** Візуальний поворот у культурі і культурології. Культурологія: Могилянська школа. Під ред. М. О. Собуцького, Д. О. Короля, Ю. В. Джулая. К : Видавець Олег Філюк. 2018. С. 130–165.
7. **Бурдьє П.** Практический смысл. Пер. с фр. общ. ред. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя. 2001. 453 с.
8. **Вальденфельс Б.** Повседневность как плавильный тигль рациональности. Социо-Логос. 1991. Вып.1. С. 39–50.
9. **Гафарова Ю. Ю.** Мультикультурализм, транскulturность и «новое» понятие культуры. Фундаментальные проблемы культурологии. Том 7: Культурное многообразие: теории и стратегии. М. СПб.: Новый хронограф, Эйдос. 2009. С. 29–37.
10. **Гундорова Т.** Транзитна культура Симптоми постколоніальної Травми К.: Грані-Т. 2012. 251 с.
11. **Гуревич А. Я.** Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Индрик. 1993. 342 с.
12. **Иванова В. А.** Человек в изменяющейся картине мира. Барнаул. 2001. 234 с.
13. **Ильин И. П.** Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада.1996. 276 с.
14. **Капра Ф.** Скрытые связи М: Алетейя 2004. 342 с.
15. **Кириллов Э. П.** Культурологические измерения картины мира. Культура и цивилизация. 2016. № 1. С. 48–58.
16. **Кузнецова Т. Ф., Луков В. А.** Картина мира в свете тенденций развития культурологи. Вестник Международной академии наук (русская секция). 2009. № 1. С. 66–69.
17. **Лакан Ж.** Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М: Гнозис, Логос. 1998. 345 с.
18. **Мерло-Понти М.** Феноменология восприятия. СПб-6: Ювента, Наука. 1999. 367 с.
19. **Можейко М. А.** Номадология. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск. 2001. С. 524–526.
20. **Муравьева К. Ю.** Эволюция западноевропейской картины мира в контексте семиотики культуры. Вопросы культурологии. 2014. № 3. С. 44–47.
21. **Орлова Э. А.** Понятийный аппарат культурной антропологии. Социокультурная антропология. История, теория и методология. Энциклопедический словарь. Под ред. Ю.М. Резника. М.: Академический Проект. 2012 С. 362–384.

22. Постмодернизм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис Кн. Дом. 2001. 1067 с.
23. **Руднев В. П.** Словарь культуры XX века. М.: Аграф. 1997. 342 с.
24. **Соловьева А. Н.** Постколониальные исследования (в антропологии). Социокультурная антропология. История, теория и методология. Энциклопедический словарь Под ред. Ю. М. Резника. М.: Академический Проект. 2012. С. 298–311.
25. **Сычев А. А.** Философско-методологические основания интегративного подхода Регионология. 2013 № 4. С. 99–102.
26. **Усманова А. Р.** Ризома. Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 660–667.
27. **Фофанова К. В.** Выбор и ответственность: переосмысление традиций. В Журнале исследований социальной политики. 2012 Т. 10. № 3. С. 409–414.
28. **Шюц А.** Избранное: Мир, светящийся смыслом, М.: РОССПЭН. 2004. 546 с.
29. **Alexander J. C.** The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu. In Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason. By J.Alexander. L.; N.Y.: Verso, 1995. P. 90–127.
30. **Antonio R. J.** Postmodern Storytelling versus Pragmatic Truth-Seeking: The Discursive Bases of Social Theory. In Sociological Theory. 1991. Vol. 9. P. 154–163.
31. **Appadurai A.** Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. London: Minneapolis. 1996. 256 p.
32. **Bhabha H. K.** The Location of Culture. London : Routledge. 1994. 341 p.
33. **Borradori G.** Philosophy in a Time of Terror. Dialogue with Jurgen Habermas and Jack Derrida. Chicago. 2003. 256 p.
34. **Brathwaite E. K.** History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglo-phone Caribbean Poetry. L. &Portof Spain. 1984. 287 p.
35. **Brumann C.** Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. In Current Anthropology. 1999. Vol. 40. Supplement. P. 57–72.
36. Derrida J. Structure, sign, and play in the discourse of human sciences. In The structuralist controversy. Ed. By Macksey R., Donato E. Baltimore, 1972. P. 256–271.
37. **Frello B.** Cultural Hybridity: Contamination or Creative Transgression? Birgitta Frello. Aalborg Universitet: Akademiet for Migrationsstudier i Danmark, 2006. Электроний ресурс. URL: http://vbn.aau.dk/files/17424949/AMID_wp_54 (дата звернення: 5.11.2020).
38. **Headley C.** Otherness and the Impossible in the Wake of Wynter’s Notion of the “After-Man”. In After Man Towards the Human. Critical Essays on

- Sylvia Wynter. A. Bogues (Ed.). Ian Randle Publishers, Kingston, Miami, 2006. P. 45–67.
39. **Kraidy Marwan M.** Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization. Philadelphia : Temple University Press. 2005. 275 p.
40. **Kuper A.** Culture. The Anthropological Account. Cambridge, MA; L., 1999. 229 p.
41. **Lewellen T.** The Anthropology of Globalization. Berginand Garvey: Westport, Connecticut, L. 2002. 325 p.
42. **Mignolo W.** The Many Faces of Cosmopolis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. Public Culture. . 2000. V. 1 (12). №. 3. P. 721–748.
43. **Mignolo W. D., Tlostanova M.** Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. European Journal of Social Theory. 2006. V. 9. № 1. P. 205–221.
44. **Mitchell W. J. T.** Picture Theory: Essayson Visual and Verbal Representation. Chicago: University of Chicago Press. 1994. 279 p.
45. **Said E.** Orientalism. Harmondsworth. 1978. 347 p.
46. **Turner S.** The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presupposition. Cambridge: Polity Press. 1994. 284 p.
47. **Robertson R.** Globalization: social theory and global culture. L. Sage, 1992. 321 p.
48. **Rosaldo R.** Cultureand Truth. The Remaking of Social Analysis. Boston. 1989. 296 p.
49. **Welsch W.** Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today. In Spaces of Culture: City, Nation, World. Mike Featherstone and ScottLash (Eds.). L: Sage, 1999. P. 194–213.
50. **Wright S.** The Politicization of «Culture» In Anthropology Today. 1998. V. 14. № 1 P. 123-145.

Розділ 3

**ПОСТНЕКЛАСИЧНА КУЛЬТУРНА
АНТРОПОЛОГІЯ:
ВІД ПРИКЛАДНИХ КЕЙСІВ
ДО РЕСТАВРАЦІЇ ТЕОРІЇ**

Олена Берегова

3.1. КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКІ ПРАКТИКИ В ЕПОХУ ЦИФРОВИХ ТЕХНОЛОГІЙ: НОВІ ТРАЕКТОРІЇ РОЗВИТКУ

Глобальна криза, яка охопила людство у зв'язку з пандемією коронавірусу, загострила відчуття можливої близької загибелі людської цивілізації, посіяла в душах багатьох людей страх і панічні настрої. Страхи кінця світу і катастрофи цивілізаційного розвитку вже багато разів охоплювали людство і їх джерелом у минулі епохи ставали передусім релігії. Також передчуття глобальної катастрофи виникали у мислителів різних епох, часів і народів. Відомі висловлювання Сократа, Аристотеля, Платона, Декарта, Ньютона, Фоми Аквінського, Канта, Гегеля і багатьох інших філософів, чия думка намагалася дати пояснення фундаментальним проблемам людського буття. Але якими б жахливими не були сценарії можливої загибелі людської цивілізації, завжди залишалася впевненість, що людство виживе і продовжить своє існування. ХХ і особливо ХХІ століття втрачають цю впевненість. Джерелами тотального песимізму стають глобальні природні катаклізми, масштабні стихійні лиха, військові конфлікти, всесвітні пандемії і, особливо, очевидні негативні наслідки життєдіяльності суспільства, які провокують катастрофічні зміни клімату, ядерні випробування, теракти, розробки біологічної зброї тощо. Парадоксальність ситуації полягає в тому, що часто у часи найвищої небезпеки створюються найвизначніші шедеври мистецтва. Наприклад, в Італії, яка на початку XVI століття потерпала від внутрішньої роздро-

бленості, економічного занепаду, політичної кризи та іноземної інтервенції, настає нечуваний розквіт мистецтва, що дав світові шедеври високого Ренесансу у творчості Леонардо да Вінчі, Рафаеля, Мікеланджело, венеціанської школи живопису (Джорджоне, Тіціан та ін.). Або згадаймо в цьому зв'язку справжній вибух авангардних мистецьких рухів і напрямків на початку ХХ століття в Європі в той час, як багато країн цього континенту переживали численні соціальні катаклізми, революції, війни та економічні кризи.

Сучасний виток страхів у суспільстві і наростання відчуття антропологічної катастрофи, підсилені засобами масової комунікації, пов'язані з жорсткими карантинними заходами, які було запроваджено в багатьох країнах світу у березні-квітні 2020 року. Суттєве обмеження можливостей вільного пересування і необхідність тривалого перебування людей в закритому просторі власних осель актуалізували питання щодо ролі культури і мистецтва у кризових ситуаціях, впливу художніх цінностей на індивідуальний культурний простір, свідомість, психіку, зрештою, здоров'я людини. Закриття театрів, концертно-філармонійних організацій, бібліотек, галерей, музеїв, навчальних закладів та інших установ культури на час карантину унеможливили традиційні форми живого спілкування представників мистецьких професій зі слухачами/глядачами, взаємодії в реальному, фізичному світі або, висловлюючись сучасними термінами, оффлайн-спілкування. Водночас вимушена самоізоляція індивідів у їхніх домівках і несподівана поява значної кількості вільного часу спровокували в усьому світі відчутне зростання попиту на продукцію культурно-мистецького та освітнього характеру (фільми, книги, концерти, вистави, художні виставки, лекції, освітні ресурси тощо). Кризова ситуація також висвітлила потребу в необхідності вдосконалення та урізноманітнення дистанційних видів взаємодії індивідів і соціальних груп, заповнення вимушеного дозвілля громадян Інтернет-продукцією культурно-мистецького, освітнього, розважального характеру.

Звісно, різноманітні види дистанційної комунікації існували у глобальному мистецькому просторі і раніше, однак не мали до-

мінуючого характеру. Вони були радше доповненням до звичних, усталених форм і спрямовувалися на розширення аудиторії. Завдяки їм отримали доступ до художніх вартостей люди з обмеженими фізичними можливостями, малозабезпечені категорії громадян, а також ті соціальні верстви, які з різних причин не можуть відвідувати концертні зали та оперні театри (молоді батьки, літні люди, діти тощо). Кризова ситуація ніби створила умови для розробки нових електронних ресурсів, загострила потребу у створенні нового контенту і виробленні нових форматів мистецької комунікації. Розпочався активний пошук нових шляхів дистанційної взаємодії виробників і споживачів культурних послуг, почали з'являтися нові цифрові сервіси та електронні платформи, зазнали трансформації змістові характеристики вже існуючих електронних ресурсів культурно-мистецького спрямування.

Одними з перших налагодили нові канали комунікації зі своїми реципієнтами найбільші і найвизначніші музеї образотворчого мистецтва і картинні галереї світу, які відкрили доступ до своїх цифрових архівів, а саме: Лувр у Парижі, Британський музей у Лондоні, Амстердамський музей Ван Гога, Театр-музей Сальвадора Далі у Фігерасі (Іспанія), Музей історії мистецтв у Відні, галерея Уффіці у Флоренції, Сікстинська капела і музеї Ватикану, Музей та галерея мистецтв Прадо в Мадриді, Національний музей у Кракові, Музей образотворчих мистецтв у Будапешті, Метрополітен-музей, Музей сучасного мистецтва та Музей Соломона Гутенхайма в Нью-Йорку, Смітсонівський музей американського мистецтва у Вашингтоні тощо. Деякі музеї крім віртуальних колекцій і екскурсій запропонували архіви лекцій і розповідей самих художників про власну творчість.

Провідні оперні театри світу — Метрополітен-опера, Віденська державна опера тощо — розпочали на своїх сайтах серії безкоштовних відеострімів оперних постановок із власних колекцій із наданням шанувальникам оперного мистецтва можливості прослухати унікальні архівні записи у виконанні провідних музикантів міжнародного класу.

Зокрема, найбільший і найпрестижніший оперний театр сві-

ту — Метрополітен-опера — 13 березня 2020 року оголосив про запуск проекту «Nightly Met Opera Streams» — безкоштовної серії HD-презентацій опер у високій якості з власної колекції за останні 14 років — і щодня о 19-й годині 30 хвилин відкривав на своєму веб-сайті 23-годинний доступ до однієї з вистав у виконанні світових зірок оперної сцени і провідних диригентів, а також найбільш важливих в історії театру гала-концертів [1]. Перший тиждень відеострімів був зорієнтований на покази найбільш популярних опер у світі, якими є «Кармен» Жоржа Бізе, «Богема» Джакомо Пуччіні, «Трубадур» і «Травіата» Джузеппе Верді, «Дочка полку» і «Лючія ді Ламмермур» Гаетано Доницетті, а завершився перший тиждень відеопоказів «Євгенієм Онегіним» Петра Чайковського із блискучими солістами Дмитром Хворостовським (баритон) у ролі Онегіна та Рене Флемінг (сопрано) у партії Тетяни. Другий тиждень було присвячено виключно операм видатного німецького композитора XIX століття Ріхарда Вагнера, далі — знов оперні шедеври Джузеппе Верді, Джакомо Пуччіні, Шарля Гуно, Вольфганга Амадея Моцарта та багатьох інших композиторів.

З-поміж вистав традиційного класичного і улюбленого серед глядачів усього світу оперного репертуару, показаних на початку проекту, вирізнялася опера сучасного американського композитора Джона Адамса «Ніксон у Китаї» (написана 1987 року, відеопоказ постановки Метрополітен-опера 2012 р. відбувся 1 квітня 2020 року). Для українських глядачів було дуже незвичним бачити на оперній сцені персонажів, які не просто існували в реальності і відіграли важливу роль у політиці двох найбільших країн світу, а ще донедавна були нашими сучасниками. Головними дійовими особами опери «Ніксон у Китаї» є Президент США Річард Ніксон та Голова Комуністичної Партії Китайської Народної Республіки Мао Цзедун, котрі дійсно мали офіційну зустріч у 1972 році, яка справила великий вплив на розрядку політичної напруженості у відносинах між Сходом і Заходом. Відеопоказ цієї опери, як і інших сучасних опер у постановках Метрополітен-опера (зокрема, таких, як «Доктор Атомний» («Doctor Atomic») британського композитора Джона Адамса, «Марні» («Marnie») британця Ніко Мюлі,

«Пітер Граймз» («Peter Grimes») британця Бенджаміна Бріттена, «Ходячий мрець» («Dead Man Walking») американця Джейка Хеггі тощо) виявили нову тенденцію в оперному процесі кінця ХХ — початку ХХІ століть. Це — поява значної кількості сюжетів про події сучасності: персонажами новітніх опер стають, як правило, реальні публічні особи ХХ-ХХІ століть — відомі політичні і релігійні діячі, вчені, актори тощо.

Далі відеостріми улюблених серед публіки традиційних зразків оперного репертуару на сайті Метрополітен-опера стали тематичними і групувалися переважно за національною приналежністю, авторством, тематикою, стилем або часом написання опер. Показовим у цьому плані був вересень 2020 року: 25-й тиждень «Нічного оперного потоку» був присвячений виключно сучасній опері (твори Бенджаміна Бріттена, Джона Адамса, Альбана Берга, Джорджа Гершвіна, Томаса Адеса), 26-й — французькій опері (твори Шарля Гуно, Гектора Берліоза, Жюльє Массне, Жоржа Бізе), 27-й — мистецтву прекрасного оперного співу *bel canto* (опери Гаetano Доніцетті, Джоаккіно Россіні, Вінченцо Белліні), 28-й — оперній творчості Джакомо Пуччіні (демонструвалися найкращі опери композитора «Ластівка», «Дівчина з Заходу», «Манон Леско», «Мадам Баттерфляй», «Тоска», «Турандот», «Богема»).

Розкрив свої архіви для глядачів усього світу і Віденський оперний театр [2], який, навпаки, перший тиждень відеострімів присвятив німецькій оперній класиці, зокрема, тетралогії «Кільце Нібелунгів» та іншим операм Ріхарда Вагнера, а в наступні тижні урізноманітнив презентацію архівного репертуару показом рідко виконуваних опер «Жінка без тіні» та «Електра» Ріхарда Штрауса, «Аріодант» Георга Фрідріха Генделя, «Сон літньої ночі» Бенджаміна Бріттена, «Хитра лисиця» Леоша Яначека, балету «Пер Гюнт» на музику творів Едварда Гріга (лібрето Е. Клюга) тощо. Як правило, всі відеостріми анонсувалися на сайтах театрів, а самі записи були доступними упродовж доби.

Берлінська філармонія [3] надала можливість безкоштовно слухати живі стріми та відеозаписи концертів, а також фільми, інтерв'ю та багато іншого у своєму Цифровому Концертному

Залі (Digital Concert Hall) на власному сайті. У зв'язку з відміною Пасхального фестивалю, який щороку проводився в Баден-Бадені, та з метою підтримки контактів зі своєю аудиторією арт-менеджери Берлінської філармонії розробили і втілили в життя абсолютно нову форму концертної діяльності — цифровий музичний фестиваль Easter@Philharmonie Festival, який можна було відвідати виключно в Цифровій Концертній Залі. Відбулося 9 прямих ефірів з квітня по червень 2020 року з провідними виконавцями-інструменталістами та диригентами світу. Програма фестивалю, за задумом організаторів, мала залишатися таємницею, було розкрито лише головний твір першого вечора 4 квітня 2020 року: запис П'ятої симфонії Петра Чайковського у виконанні Берлінського філармонійного оркестру під орудою Кирила Петренка. Оригінальним став сам формат проведення заходу: упродовж кожного вечора ведуча Сара Вілліс, яка знаходилася в порожній концертній залі філармонії, пропонувала глядачам підбірку яскравих фрагментів архівних репетиційних і концертних записів та фільмів про видатних диригентів, які в різні роки співпрацювали з симфонічним оркестром Берлінської філармонії — Герберта фон Караяна, Клаудіо Аббадо, Саймона Реттла та ін., а також спеціально записані для цифрового фестивалю нові інтерв'ю та невеликі камерні твори з коментарями самих виконавців. Окремі симфонічні твори прозвучали цілком, зокрема, П'ята симфонія Петра Чайковського та Сьома симфонія Людвіга ван Бетховена у виконанні Берлінського філармонійного оркестру під орудою нового головного диригента філармонії Кирила Петренка (як відомо, у 2020 році світова культурна громадськість відзначає 180-річчя від дня народження П. І. Чайковського та 200-річчя від дня народження Л. ван Бетховена).

У руслі світових цифрових трендів організували свою діяльність за допомогою дистанційних форм комунікації й українські театральні-концертні організації та окремі діячі культури і мистецтва.

Українські художні музеї, галереї мистецтв запровадили віртуальні або онлайн-виставки. Наприклад, Арт-центр Павла Гудімова розробив і втілив у життя онлайн-ярмарок «Великодня метушня»

[4], під час якого можна було, не виходячи з дому, придбати зразки декоративно-ужиткового мистецтва, скульптурні, графічні, живописні роботи знаних українських художників та дізнатися історії їх створення.

Бібліотеки перевели свою діяльність повністю в електронний формат у режимі 24/7 і підготували переліки нових видів онлайн-активності для дорослих і дітей. Всі заходи були доступні в онлайн-режимі на сторінках бібліотек у соціальних мережах або на YouTube-каналах. Зокрема, Форум видавців у Львові запровадив щотижневі літературні онлайн-читання, а Перша Львівська медіатека запропонувала своїм користувачам новий вид сервісу: на сторінках медіатеки у Фейсбук та Інстаграм можна продовжити термін користування книгами, які відвідувачі взяли на свої абонементи до початку карантину, або забронювати нові.

Працівники бібліотечної сфери завжди були в авангарді перетворень, пов'язаних із новими інформаційно-комунікаційними технологіями. А в умовах карантину вивільнений креативний потенціал бібліотекарів спричинив появу цілого спектру цікавих інтерактивних акцій із залученням різних соціальних і вікових груп читачів. Зокрема, Національна бібліотека України для дітей [5] проводила онлайн-читання українських народних казок, майстер-класи для найменших читачів та їхніх батьків, батл серед читачів на тему: «Що краще: читання чи екранізація книги?», книжкові вікторини з призами від вигаданої креативними працівниками бібліотеки читачки Марійки Книгогризенко, а також чимало інших інтерактивних проєктів. Працівники бібліотеки підготували цікаві дистанційні програми до Міжнародного дня захисту дітей та Дня Незалежності України, впровадили в онлайн-форматі програму літніх читань. Відкриття нового бібліотечного сезону 2020-2021 1 вересня 2020 року у зв'язку з карантинними обмеженнями також було перенесено у віртуальний Інтернет-простір. Святкові онлайн-події відбувалися на медіамайданчиках бібліотеки — сторінках у соціальних мережах Фейсбук та Інстаграм. Святковий день розпочався з відеопривітань від гостей бібліотеки та генерального директора Національної бібліотеки України для дітей

Алли Гордієнко, яка у своєму зверненні оголосила ім'я лідера читання за підсумками програми літніх читань. На маленьких читачів чекали приємні сюрпризи: відеопривітання від українських естрадних зірок, інші несподіванки і навіть розіграші призів. Серед читачів, які в коментарях у чаті називали книгу, яка справила на них найбільше враження упродовж літа, було розіграно три книжки. А для тих, хто не брав участь у читацьких подіях бібліотеки цього літа, було підготовлено невеличкий відеозвіт «Як ти провів літо?» з нагадуванням про кращі події літніх читань-2020.

Отже, відповідно до тенденцій і викликів часу бібліотека змінюється, трансформуються способи і види комунікаційної взаємодії зі споживачами бібліотечних послуг за форматом і місцем проведення, зростає кількість реципієнтів та географія їхнього проживання. Є в цьому й численні переваги. Якщо раніше масштабні акції в Національній бібліотеці України для дітей могли відвідати не більше 500 читачів упродовж одного дня, то на онлайн-заходах бібліотеки на медіамайданчиках у Фейсбуку та Інстаграмі можуть побувати тисячі читачів з будь-якого міста і містечка України і навіть з-за кордону. А якщо хтось не встиг долучитися до якоїсь онлайн-події або прямого ефіру, то їх можна переглянути у запису в зручний час. Дуже зручною є й інтерактивність соцмереж, яка інтенсифікує комунікацію між надавачами і споживачами бібліотечних послуг і робить її по-справжньому двосторонньою: у коментарях в чаті будь-хто може поставити запитання, висловити свої емоції, враження і отримати відповідь.

Заклади культури і мистецтва України відгукнулися на актуальні ініціативи провідних світових музичних театрів. Оперні і драматичні театри, філармонії Києва, Львова, Дніпра, Одеси та інших міст надали своїм глядачам можливість переглядати улюблені вистави і концерти онлайн на власних YouTube-каналах. Зокрема, Національний академічний драматичний театр імені І. Франка (Київ) [6] запропонував своїм глядачам переглянути трансляції записів архівних вистав. На франківському YouTube-каналі упродовж квітня можна було поринути у світ героїв улюблених вистав «Ретро» Олександра Галіна (режисери В. Лизогуб, П. Ільчен-

ко, 1981), «Кін IV» Григорія Горіна (режисер А. Хостікоєв, 1999), «Брати Карамазови» Федора Достоєвського (режисер Ю. Одинокий, 2004), «Легенда про Фауста» Шпіса, Марло, Гейсельбрехта (режисер А. Приходько, 2008), «Буря» Вільяма Шекспіра (режисер С. Маслобойщиков, 2010), «Жона є жона» Антона Чехова (режисер В. Козьменко-Делінде, 2012), «Ерік XIV» Августа Стріндберга (режисер С. Мойсєєв, 2015) тощо. За традицією, вистави починалися о 19:00, а посилання на трансляцію з'являлося за п'ять хвилин до початку перегляду на сторінці театру в соціальній мережі Фейсбук. І ще одне цікаве нововведення франківців: в один із останніх днів місяця доступними були всі вистави, які транслювалися упродовж місяця.

Національна опера України [7] знайшла власний шлях підтримки контактів зі своєю публікою: на YouTube-каналі театру було викладено 6 найпопулярніших вистав репертуару без обмеження часу на перегляд, а саме: опери Джузеппе Верді «Набукко» і «Дон Карлос», «Норма» Вінченцо Белліні, «Казка про Царя Салтана» Миколи Римського-Корсакова, «Запорожець за Дунаєм» Семєна Гулака-Артемовського. Також до цього списку потрапив найпопулярніший балет «Лускунчик» Петра Чайковського у постановці головного балетмейстера театру Валерія Ковтуна.

На YouTube-каналі Дніпропетровського академічного театру опери та балету [8] було відкрито доступ до найпопулярніших вистав останніх років: балету «Лускунчик» Петра Чайковського, мюзиклу Олександра Злотника «Сорочинський ярмарок», комічного балету «12 стільців» за мотивами однойменного роману Іллі Ільфа та Євгена Петрова на музику популярних фокстротів ХХ століття, інших вистав.

Одеський академічний театр музичної комедії імені Михайла Водяного [9] від 14 березня вів онлайн-покази найкращих вистав, які вже не йдуть на сцені театру. Глядачі були залучені до інтерактивного спілкування: любителям музичного мистецтва пропонували самим обрати для перегляду одну з двох вистав шляхом голосування на сторінці театру в мережі Facebook.

Львівська національна опера [10] щоп'ятниці, суботи та неділі,

але тільки в чітко визначений час, надала своїм глядачам можливість переглядати улюблені вистави вдома онлайн на YouTube-каналі театру. Були показані найяскравіші постановки театру останніх років: феєрія «Коли цвіте папороть» Євгена Станковича, опери «Украдене щастя» Юлія Мейтуса та «Наталка Полтавка» Миколи Лисенка, «Лоенгрін» Ріхарда Вагнера, вистава «Правда під маскою» за балетами Ігоря Стравінського «Пульчинелла» та «Весна священна» тощо.

Львівська національна філармонія [11] знайшла нову форму спілкування зі слухачами: від 2 квітня 2020 року чотири рази на тиждень з четверга по неділю з вікон приміщення Львівської організації Національної спілки композиторів України через гучномовці, які були виведені на вулицю Чайковського у Львові, відбувалися трансляції аудіозаписів творів у виконанні артистів і творчих колективів Львівської філармонії. Паралельно велася онлайн-трансляція. Проект отримав назву «Звучання Львівської філармонії». Перші три тижні це були аудіотрансляції архівних записів філармонійних оркестрів та запрошених колективів, які виступали на сцені Львівської філармонії, а також записів з фестивалних та тематичних концертів, компакт-дисків, які були видані творчими колективами філармонії. Згодом організатори акції на чолі з комерційним директором з питань розвитку сучасної музики у Львівській національній філармонії, відповідальним секретарем Правління Львівської спілки композиторів Богданом Сегіним запровадили онлайн-трансляції «живих» концертів, які стояли у плані філармонійного концертного сезону. Паралельно відбувалися онлайн-трансляції всіх заходів і на Facebook-сторінці філармонії. Це був новий досвід для всіх — і для організаторів, і для самих музикантів. Як зауважив Б. Сегін, «поступово відновився процес формування програми вже оновленого й адаптованого до нової реальності концертного сезону» [12].

В умовах карантину деякі митці запровадили домашні онлайн-концерти. Зокрема, подружжя піаністів — народний артист України, професор Юрій Кот і заслужений діяч мистецтв України, доцент Ірина Алексійчук — 3 квітня 2020 року виступили

з концертом на підтримку українських медиків, у якому були виконані популярні фортепіанні твори Моцарта, Бетховена, Шопена, Дворжака. Ще два домашні концерти фортепіанного дуету Юрій Кот — Ірина Алексійчук відбулися 10 та 24 квітня цього ж року [13]. Подібні акції зініціювали та втілили в життя піаністи Ігор Рябов і Роман Коляда, бандуристи

Роман Гриньків і Лариса Дедюх та інші виконавці-інструменталісти. Одними з перших відреагували на нові вимоги часу музичні навчальні заклади України. В умовах карантину викладачі як групових занять, так і індивідуальних класів змушені були терміново опановувати технології дистанційного навчання, налагоджувати зв'язок зі студентами/учнями за допомогою сучасних інформаційно-комунікаційних технологій (електронна пошта, служби Skype, Messenger, Вайбер, соціальні мережі Facebook, Twitter, Instagram тощо). Багатьом викладачам, студентам, а також батькам школярів довелося в прискореному режимі вивчати можливості сучасних електронних освітніх платформ, програм і ресурсів, зокрема Google-classroom, сервісу для проведення відеоконференцій Zoom тощо. Стало зрозуміло, що в умовах надзвичайної ситуації навчальні заклади з метою виконання освітніх програм також можуть надавати освітні послуги, хоча в інший, відмінні від традиційного аудиторного навчання спосіб, а саме за допомогою використання можливостей миттєвої комунікації, які надають соцмережі та служби передавання текстових повідомлень, зображень, аудіо- та відеозв'язку. Виявилось, що для підтримання контакту викладача з учнем придатними є чати і сеанси відеозв'язку за допомогою застосунків, встановлених на сучасних комп'ютерах, планшетах і смартфонах. І хоча вони не можуть замінити живого спілкування в класі, але все ж таки можуть допомогти молодим музикантам підтримувати професійну форму завдяки робочим контактам зі своїми викладачами і творчими керівниками. Як висловився 27 березня 2020 року в ефірі радіо «Культура» ректор Дніпропетровської академії музики ім. М. І. Глінки, заслужений діяч мистецтв України, професор Юрій Новіков: «в онлайн-освіті є багато корисного, що допоможе в майбутньому вдосконалити нав-

чальний процес. Однак, коли музикант доторкається до клавiш, між клавiатурою та струною відбувається таїнство народження звуку. Подiбне таїнство відбувається між студентом і професором під час заняття зі спеціальності, а також під час лекції в аудиторії та при інших видах мистецьких взаємодій. Без цього таїнства навчальний процес у музичному мистецтві є неможливим» [14].

Нові можливості і якість нових форм дистанційної онлайн-комунікації в музичному мистецтві викликали жваву дискусію в мистецькому середовищі.

Нинішня ситуація, спровокована екстремальними умовами життєдіяльності суспільства, в цілому дуже нагадує період 100-літньої давнини, коли на початку ХХ століття, в часи соціальної нестабільності, епідемій, воєн та інших природних та соціокультурних катаклізмів виникли і почали інтенсивно розвиватися нові засоби зв'язку і передачі інформації — радіо і технології звукозапису. Тоді звукозаписувальні та звуковідтворювальні технології, які сьогодні є такими звичними для нас, пробивали собі дорогу через певний спротив мистецької і творчої еліти. Багато відомих діячів музичного мистецтва ставилися до запису музичних творів різко негативно. Зокрема, відомий французький піаніст, педагог і музично-громадський діяч Альфред Корто, котрий у 1920-30-х роках зробив багато записів на грамплатівки, тим не менше вважав, що при записуванні губиться душа музики, зникає ефект «висікання вогню» в душах людей. А. Корто також говорив про неповторність виконання в залі, яке відрізняється фантазією та всілякого роду несподіванками: то не зовсім точною інтонацією, то ритмічною вольністю, то імпровізаційністю, які зовсім не шкодять створюваному характеру. Так само вважали інші видатні музиканти, зокрема, композитор Ігор Стравінський, піаніст і музикознавець Григорій Коган та ін. [15].

У сучасних умовах карантинних обмежень думки музикантів з приводу дистанційних форм комунікаційної взаємодії з аудиторією також дещо розійшлися. Цікаві міркування з цього приводу зібрала в коротких інтерв'ю журналістка Дзвенислава Саф'ян [12]. Більшість опитаних нею у травні — червні 2020 року музи-

кантів — учасників проекту «Звучання Львівської філармонії» — висловили думку, що сама ідея онлайн-трансляцій є вимушеним кроком, який ніколи не замінить живого контакту аудиторії з матерією, що звучить. Проте багатьом все ж таки сподобався, викликав нові відчуття і був цікавим новий досвід. Флейтистці Наталії Кожушко-Максимів та фаготисту Андрію Ткачуку достатньо було психологічно налаштуватися на онлайн-концерт і усвідомити, що в порожньому залі все ж таки присутні двоє людей, котрі знімають на камеру і забезпечують звук, а величезна аудиторія слухає й дивиться концерт по той бік екрана. На думку Н. Кожушко-Максимів, «для тих, хто любить грати концерти, онлайн-формат став порятунком у випадку карантину» [12]. Скрипалька Мирослава Хомік вважає, що трансляція кардинально відрізняється від живого виступу, але люди мистецтва завжди повинні вміти першими адаптуватися до навколишніх змін. Кларнетист Тарас Гамар назвав найбільшим позитивом цієї ситуації те, що музиканти можуть дивитись на себе під іншим кутом, приміряти якісь нові амплуа і розвиватися в нових напрямках.

Національна філармонія України [16] порадувала своїх шанувальників архівними відеозаписами повних версій концертів минулих сезонів. На YouTube-каналі закладу доступні для перегляду 8 відео 153-го концертного сезону, 2 — 154-го, 79 — ювілейного 155-го, а також кілька відео попереднього 156-го сезону.

В умовах карантину відбулася й низка онлайн-концертів у Колонному залі імені М. В. Лисенка. Найбільш мобільними та активними виявилися піаністи. Солістка Національної філармонії України, народна артистка України Людмила Марцевич виступила 6 травня 2020 року з сольним онлайн-концертом, у якому були виконані фортепіанні твори видатного польського композитора Фридерика Шопена на пошану 210-річчя від дня його народження. Відома в Україні та в багатьох країнах світу піаністка виконала такі твори Фридерика Шопена: Балада №3 (ля бемоль мажор, тв. 47), Ноктюрн (сі бемоль мінор, тв. 9), Мазурки (соль мінор — тв. 24, №1 та сі бемоль мінор — тв. 24, №4), Великий вальс (ля бемоль мажор, тв. 42), Вальс (№7, до діез мінор) та Скерцо (№2 сі бемоль мінор,

тв. 31). 22 червня 2020 р. ще одна солістка Національної філармонії Інна Порошина виступила з музичним приношенням Фридеріку Шопену, виконавши в сольному фортепіанному онлайн-концерті такі твори композитора, як чотири експромти — тв. 29 ля-бемоль мажор, тв. 36 фа-дієз мажор, тв. 51 соль-бемоль мажор, тв. 66; Фантазія-експромт до-дієз мінор; Скерцо сі мінор, тв. 20; Коліскова ре-бемоль мажор, тв. 57; Баркарола фа-дієз мажор, тв. 60; три вальси — Великий блискучий вальс ля мінор, тв. 34 № 2, Вальс до-дієз мінор, тв. 64 № 2, Великий блискучий вальс мі-бемоль мажор, тв. 18. 24 червня українська піаністка, солістка Національної філармонії України Лариса Деордієва виконала шедеври фортепіанної класики, а саме — твори Ференца Ліста та його транскрипції найпопулярніших творів Франца Шуберта та Шарля Гуно. 25 червня на закриття 156-го концертного сезону легендарний Київський камерний оркестр подарував вечір музики Антоніо Вівальді. Оркестр виконав такі твори цього видатного італійського композитора кінця XVII — початку XVIII століть, як Симфонія для струнних соль мажор, Concerto Grosso ре мінор, тв. 3 № 11 (з циклу «Гармонійне натхнення»), Цикл концертів «Пори року» для скрипки, клавесина і струнного оркестру, тв. 8. Солістами виступили скрипальки Наталія Булат, Ксенія Мороз, Антоніна Юша-Криса та Янжима Морозова.

У серпні 2020 року в рамках музичного фестивалю «Літні музичні промені» Національна філармонія України провела 10 концертних програм із дотриманням санітарних протієпідеміологічних норм. А новий 154-й концертний сезон у головній філармонії країни відкрився 15 вересня 2020 року одночасно у двох форматах: оффлайн і онлайн. Розсадка публіки в Колонному залі імені М. В. Лисенка здійснювалася з дотриманням рекомендацій Міністерства охорони здоров'я України (було продано 275 квитків, що становить половину від загальної кількості місць. Усього зал розрахований на 550 місць). Глядачі сиділи в масках на безпечній відстані один від одного. Паралельно велася онлайн-трансляція заходу. У виконанні Національного симфонічного оркестру України під орудою Миколи Дядюри в концерті прозвучали твори:

Увертюра до опери «Луцій Сулла» Вольфганга Амадея Моцарта, Камерна музика (Kammermusik) тв. 24 № 1 Пауля Гіндеміта, Елегія, Пастораль Валентина Сильвестрова та Симфонія № 3 ре мажор, D. 200 Франца Шуберта.

Під час запровадження новітніх мистецьких онлайн-активностей стало очевидним, що у процесах дистанційної мистецької комунікації значно зросла роль зворотного зв'язку, взаємодія стала по-справжньому двосторонньою, відбулася індивідуалізація слухача/глядача, який раніше був знеособленим середньостатистичним споживачем культурних послуг і мистецької продукції. Якщо при традиційній взаємодії реакція публіки на те чи інше мистецьке явище є більш узагальненою, колективною і виявляється в загальних формах сприйняття/несприйняття (індивідуальну реакцію можна відстежити хіба що в працях музичних критиків або музикознавців), то дистанційні (у т.ч. онлайн) форми мистецької комунікації дають можливість більше дізнатися про слухачів/глядачів та їхні уподобання, уможливають відстеження реакції реципієнтів завдяки їхнім коментарям у соціальних мережах, участі в чатах, форумах тощо. Деякі виконавці з подивом виявили, що їхня аудиторія є дуже підготовленою, оскільки окремі розлогі коментарі є, по суті, фаховими аргументованими думками експертів. Також стало зрозуміло, що якщо раніше зусилля адміністрацій театральних-концертних організацій були спрямовані на розширення присутності глядачів у залах і забезпечення прямого контакту з ними через виїзні мистецькі акції, тематичні абонементні концерти тощо, то в сучасних умовах акценти змістилися. Тепер ключовою аудиторією філармонійних концертів стали користувачі соціальних мереж і підписники YouTube-каналів. Б. Сегін констатує значне — у три з половиною рази — розширення кількості підписників YouTube-каналу Львівської філармонії з 700 у березні до двох з лишнім тисяч у липні 2020 року [17].

Суттєвих змін в умовах карантинних обмежень зазнали й різні форми фестивально-конкурсної практики у світі та в Україні.

Під час карантину активізувалися організатори різноманітних дистанційних міжнародних музичних онлайн-конкурсів і фести-

валів. Як нова форма проведення мистецьких змагань музичні Інтернет-конкурси почали з'являтися у світі завдяки швидкому поширенню інтернету і нових технологій комунікації задовго до пандемії. Дискусії навколо питання пріоритетності живого концертного виконання чи відеозапису в інтернеті не вщухають уже багато років, але досі немає єдиної думки всіх учасників конкурсного руху щодо правомірності і доцільності запровадження нової форми мистецьких змагань. Їх особливістю є відсутність вимоги обов'язкового особистого прибуття і перебування учасника на конкурсі, що значно здешевлює витрати обох сторін — як учасників, так і організаторів.

Наприклад, International Cochran Piano Competition [18] — це міжнародний інтернет-конкурс, заснований з метою популяризації фортепіанної творчості молодого австралійського піаніста і композитора Джуліана Кохрана. У конкурсі можуть взяти участь піаністи будь-якого віку, починаючи з 18 років. Конкурс проводиться в один тур виключно на основі відеозаписів тривалістю 30-40 хвилин, твори не обов'язково грати напам'ять. Добір репертуару здійснюють самі учасники, але половину відведеного для виступу часу має скласти виконання композицій Джуліана Кохрана. Відеозаписи оцінює незалежне журі, в якому немає очільника і члени якого не знають один одного і не можуть контактувати між собою, чим, на думку організаторів конкурсу, забезпечується максимально об'єктивна оцінка конкурсантів.

Ми дотримуємося думки про те, що інтернет-конкурси при всій їхній прогресивності, комфортності і дешевизні порушують унікальну за своєю енергетикою атмосферу мистецького змагання, усуваючи з неї основоположні принципи агональності та фестивалності і перетворюючи серйозні професійні мистецькі змагання на дешеві шоу — зразки масової поп-культури. Інтернет-конкурси значно збіднюють, вихолощують саму суть музичного мистецтва, позбавляють присутності людини і видобутого нею живого, особистісно забарвленого звуку, не дозволяють відчутти емоційне напруження виконавця і безпосередню реакцію залу, іншими словами — не дають учасникам процесу музичної комунікації тієї

глибини особистого досвіду, який пробуджує в людині людяність і сприяє духовному збагаченню індивідів [19].

Однак в умовах пандемії і жорстких карантинних обмежень участь у подібних змаганнях стає однією з небагатьох можливостей для молодих виконавців заявити про себе на міжнародному рівні і підтримувати високий рівень своєї професійної майстерності. Поява численних Інтернет-конкурсів різного масштабу в 2020 році стала однією з нових тенденцій культурно-мистецького життя.

У розвитку фестивального руху в Україні і світі означилися нові тенденції. Традиційний щорічний львівський фестиваль «Контрасти», який проходив 25 вересня — 4 жовтня 2020 року уже в 26-й раз, відбувався одночасно у двох форматах — за умови обмеженої присутності глядачів у залі і прямою трансляцією в Інтернеті саме під час живого звучання музики. Після завершення звучання доступ до фестивальных заходів був закритий (це пов'язано із дотриманням авторського права). У рамках фестивалю в онлайн-форматі було проведено три інтерактивні лекції відомого німецького філософа сучасного мистецтва Гаррі Леманна. Зазнала певних змін репертуарна політика фестивалю. Як зазначив комерційний директор з питань розвитку сучасної музики у Львівській національній філармонії, відповідальний секретар Правління Львівської спілки композиторів Богдан Сегін: «ми відмінили великі оркестрові проекти, де мав бути повний склад оркестру. Трансформували наш концертний зал, розширили сцену за рахунок майже двох третин партеру. Передовсім, це зроблено для того, щоб два базові оркестри філармонії мали повноцінну репетиційну базу (на 70–80 музикантів) з дотриманням дистанції. Наша сцена в такому вигляді, як ми її зараз зробили, дозволяє виступи з дотриманням усіх карантинних обмежень і протокольних норм» [17]. Отже, на «Контрастах» 2020 року було використано переважно малі інструментальні склади. Відкриття 25 вересня забезпечував камерний склад філармонійного симфонічного оркестру, закриття 4 жовтня — струнна група цього ж симфонічного оркестру. Інші проекти також були камерні, від сольних до ансамблів різних складів.

Певних трансформацій в умовах адаптивного карантину за-

знав і найстаріший в Україні щорічний Міжнародний музичний фестиваль «Київ Музик Фест», який від 26 вересня по 4 жовтня 2020 року уже в тридцять перший раз проходив у столиці нашої держави [20]. На відміну від «фестивалю «Контрасти» симфонічні концерти «Київ Музик Фесту» не були скасовані. Концерти відкриття і закриття фестивалю відбувалися традиційно в Колонному залі імені М. В. Лисенка Національної філармонії України, а більшість фестивальних заходів пройшли на одній локації — в Будинку звукозапису Українського радіо. Цей концертний майданчик не лише має унікальні акустичні властивості, які дають можливість здійснювати трансляції та записи концертних програм у високій якості, а й дозволяє виконати всі вимоги Міністерства охорони здоров'я України під час адаптивного карантину, а саме: дотримання безпечної дистанції між музикантами на сцені та слухачами в залі. Усі концерти, як і на львівських «Контрастах», відбувалися одночасно у двох форматах — оффлайн з дотриманням протиепідеміологічних заходів і онлайн у прямій трансляції, що дало змогу значно розширити аудиторію і долучити до перегляду фестивальних програм не лише мешканців і гостей Києва, а й велику кількість шанувальників музичного мистецтва в Україні і в усьому світі. І в цьому — безперечний позитив кризової ситуації.

Висновки. Пандемія коронавірусу COVID-19 та жорсткі карантинні заходи з метою захисту здоров'я і збереження життя громадян у багатьох країнах світу докорінним чином змінили режими міжособистісного спілкування, принципи взаємодії в соціумі та способи соціальної активності. Кризова ситуація спричинила бурхливий розвиток нових способів і форм взаємодії виробників та споживачів культурних послуг через Інтернет, створення нових цифрових сервісів для задоволення різноманітних культурних потреб.

Якщо раніше дистанційні (у тому числі онлайн) формати мистецької комунікації існували як доповнення до традиційного переліку культурних послуг і спрямовувалися передовсім на розширення глядацької (слухацької) аудиторії, то нині вони перетворилися чи не на єдине джерело задоволення культурних потреб.

Через неможливість або суттєві обмеження відвідування громадянами публічних заходів багато видів мистецької активності перейшли у віртуальний простір.

Перелік нових видів онлайн-активності в культурно-мистецькому просторі України і світу, які виникли за час карантину і продовжують виникати, досить об'ємний. Кризова ситуація, яка унеможливила традиційні види мистецького спілкування, особливо у виконавських видах мистецтв, спровокувала переключення уваги на засоби дистанційної комунікації, сприяла вивільненню креативного потенціалу й появи численних віртуальних і онлайн-трансляцій, виставок, лекцій, екскурсій, ярмарків, вікторин, майстер-класів, цифрових музичних фестивалів тощо, а також нових електронних сервісів для кращого задоволення культурних потреб громадян. Потужна інтерактивність онлайн-взаємодії, миттєве отримання зворотного зв'язку завдяки реакції на ті чи інші події у коментарях, чатах, форумах, опитуваннях дають нові можливості митцям і дистриб'юторам мистецької продукції відповідати на духовні запити аудиторії, виховувати цю аудиторію на кращих зразках класичного і сучасного мистецтва, формувати культурне середовище нового XXI століття.

Водночас набуває популярності ідея, що оффлайн — це нова розкіш, і скоро події не в онлайн-форматі будуть доступними лише для обраних. Ми бачимо, як відбуваються спектаклі та концерти в Європі і світі від часу запровадження карантинних обмежень — із дотриманням дистанції, тобто за третиною заповненості залу, отже, можливість потрапити на такі мистецькі заходи буде надана далеко не всім бажаним. У цьому зв'язку виникає небезпека початку нового етапу закритості академічних видів мистецтва, витіснення його в соціально стратифіковану нішу, нову ексклюзивність. Єдиним виходом із цієї ситуації є продовження пропаганди високого мистецтва, запровадження спеціальних заходів і державних програм з метою забезпечення всім зацікавленим широкого доступу до культурних надбань людства.

Отже, переломні моменти історії, періоди криз — це не тільки руйнація, загострення протиріч і відмирання чогось старого, а й

народження нового знання, вироблення нових парадигм людського розвитку. Кризова ситуація, пов'язана з карантинними заходами глобального масштабу, показала, що сьогодні прямо на наших очах відбувається колосальна переоцінка цінностей і що людство стоїть на порозі якісного стрибка, пов'язаного з оприяттям нових інформаційних технологій, концептів і способів комунікації. Вже зараз можна спрогнозувати, що роль дистанційних форматів у музичній індустрії, театральній-концертній менеджменті, фестивально-конкурсній русі, музичній освіті, науці та інших видах соціальної і мистецької активності значно зросте, буде урізноманітнюватися спектр онлайн-послуг, удосконалюватиметься їхня якість. Безперечною перевагою запровадження цифрових онлайн-сервісів є й буде надалі розширення слухацької/глядацької аудиторії, для якої, власне, й створюється новий культурно-мистецький контент.

Припускаємо, що не всі з описаних у цьому дослідженні нових дистанційних форм комунікаційної взаємодії продовжать свій розвиток і будуть використовуватися в культурно-мистецьких практиках майбутніх десятиліть. Але вже сьогодні зрозуміло, що саме культура і мистецтво здатні стати духовними ліками, нейтралізувати настрої страхів і апокаліптичні передчуття, гармонізувати соціум, вивести його з маргінальних на магістральні шляхи розвитку.

Можливо, сплеск творчості у плідному синтезі з передовими ІТ-технологіями стане відповіддю на шокуючі прогнози Френсіса Фукуями та інших футурологів, котрі пророкують кінець історії та еру жалюгідного суспільства, в якому не буде ні мистецтва, ні філософії, а лише музей людської історії, що ретельно оберігається. Хочеться вірити, що мистецтво (втім, як і саме суспільство) не зникне, бо саме воно плекає людське в людині у креативному просторі комунікаційної взаємодії, в якому творяться нові види і формати мистецького спілкування і проступають риси обличчя культури нового ХХІ століття.

Джерела:

1. Веб-сайт Метрополітен-опера URL: Режим доступу до ресурсу: www.metopera.org.
2. Веб-сайт Віденської державної опери URL: Режим доступу до ресурсу: www.wiener-staatsoper.at.
3. Веб-сайт Берлінської філармонії URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.berliner-philharmoniker.de/>.
4. Онлайн-ярмарок «Великодня метушня» URL: Режим доступу до ресурсу: [/https://yagallery.com/exhibitions/velikodnya-metushnya](https://yagallery.com/exhibitions/velikodnya-metushnya).
5. Веб-сайт Національної бібліотеки України для дітей URL: Режим доступу до ресурсу: <http://www.chl.kiev.ua/>.
6. Веб-сайт Національного академічного драматичного театру імені Івана Франка. URL: Режим доступу до ресурсу: <http://ft.org.ua/ua/index>.
7. Веб-сайт Національної опери України. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://opera.com.ua/>.
8. Youtube-канал Дніпропетровського театру опери і балету. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.youtube.com/channel/UCvNflj47-uk4P2cUwTrvGUEw>.
9. Youtube-канал Одеського академічного театру музичної комедії імені Михайла Водяного URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.youtube.com/channel/UCtcmucGSnc-kklPYNx0VVQ>.
10. Youtube-канал Львівського національного академічного театру опери і балету імені Соломії Крушельницької. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.youtube.com/user/OperaLviv>.
11. Веб-сайт Львівської національної філармонії. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://philharmonia.lviv.ua/>.
12. **Саф'ян Дзвенислава.** Живе звучання філармонії. Збруч, 07.07.2020. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://zbruc.eu/node/98867>.
13. Youtube-канал фортепіанного дуету Ірина Алексійчук — Юрій Кот URL: Режим доступу до ресурсу: https://www.youtube.com/playlist?list=PLV_ks2Ka49g4K8zsUrrhEPyYj0mQJdsrR.
14. **Новіков Ю. М.** Інтерв'ю Радіо «Культура» 27 березня 2020 року. URL: Режим доступу до ресурсу: <http://www.nrcu.gov.ua/schedule/play-archive.html?periodItemID=2458166>.
15. **Коган Г.** У врат майстерства. Работа пианиста. М.: «Музика», 1969. 342 с.
16. Youtube-канал Національної філармонії України URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.youtube.com/channel/UC68q37qCImrQyst-vpS8Q8w>.

17. **Сегін Богдан.** Метаморфози «Контрастів». Збруч, 22.09.2020. URL: Режим доступу до ресурсу:<https://zbruc.eu/node/100427>.
18. Веб-сайт International Cochran Piano Competition. URL: Режим доступу до ресурсу: www.cochranpiano.com.
19. **Volkov S., Berehova O.** (2019). Piano Competitions in the Socio-Cultural Reality of Globalization. *Journal of History Art and Culture Research*. Vol.8, No4, p. 329–346. DOI: <http://kutaksam.karabuk.edu.tr/index.php/ilk/article/view/2325>.
20. Сторінка Міжнародного музичного фестивалю «Київ Музик Фест» на офіційному веб-сайті засновника — Національної спілки композиторів України. URL: Режим доступу до ресурсу: https://composersukraine.org/index.php?id=27&tx_ttnews%5Btt_news%5D=285&cHash=a3e4295300e20e9995e6b1944c1db107.

Тетяна Гаєвська

3.2. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ САКРАЛЬНОГО І ПРОФАННОГО У СУЧАСНИХ СВЯТКОВИХ ПРАКТИКАХ: ЗАРУБІЖНИЙ ДОСВІД РЕАЛІЗАЦІЇ СУБ'ЄКТА ПІДНЕСЕНОГО

Свято як повторення космогенезу являє собою одну з найважливіших ієрофаній (втілень) *Sacrum*-у. У контексті традиціоналістської філософсько-культурологічної та релігієзнавчої думки ХХ-ХХІ століть на базі феноменології культури (Е. Гуссерль, Б. Вальденфельс), соціальної феноменології (Е. Левінас) та феноменології релігії (Д. Фрезер, М. Еліаде) свято (похідне від «святе» за В. Личковахом, похідне від «святко, святий» С. Безклубенко) є вираженням сакрального першопочатку буття людини і входить до опозиції «сакральне-профанне». З точки зору семіотики свято є точкою перетину історично лабільних форм суспільної свідомості (парадигмальні параметри) та відносно стійких архетипів як основи формування ментальних кодів (синтагмальні характеристики). Вхідження феномену свята у практики мультикультурного суспільства призвело до акцентуації уваги саме на парадигмі, що значною мірою пошкодило священний смисл святкової символіки, призвівши до деонтологізації та спустошення її змісту. Важливість критичного дослідження святкових практик як в Україні, так і в світі, нині не викликає сумніву з огляду на конфлікт між прибічниками традиціоналізму, які наполягають на святі як чиннику формування національної (цивілізаційної) ідентичності та збереження колективної пам'яті спільноти, та прибічниками ре-

лятивно-діалектичного постмодернізму, що через мультикультуралізм розхитують базові основи свята на користь утримування на відстані окремих замкнених ідентичностей різних груп у межах одного середовища, в тому числі святкового, що призвело до розвитку концепції культурно-релігійної багатоманітності як чинника фрагментації свята (Ж. Ваарденбург та інші).

Святкова культура акумулювала віковий досвід народів у вигляді обрядів та звичаїв, які демонструють безперервну динаміку. Сучасний світ неможливо уявити без дифузії різних культурних традицій, що проникають одне в одного через глобалізацію, міграцію, технічні інновації, мас-медіа діяльність, Інтернет та інші процеси. Як показують дослідження останніх років, святкова культура багатьох народів значно модифікується, і ці трансформації можна простежити не тільки в індивідуальному сприйнятті святкування, а й в структурі культурних практик свят та у календарному році. Виникає необхідність співвіднесення між собою аксіологічних та феноменологічних аспектів свята як цілісного семіотичного явища, його синтагмальних характеристик та парадигмальних якостей, його сталого ціннісного ядра та історично змінних форм, його архетипів чинників утримання культурної ідентичності суб'єкта та його множинних соціальних варіацій в конкретних прикладних кейсах і практиках. На перетині зазначених двох параметрів компаративістики та семіотики лежить суб'єкт як головний герой свята — особистість, інтерпелювана у міфологічний простір символічних мовних форм — Піднесене. Суб'єкт свята — це завжди суб'єкт символічного порядку, піднесений суб'єкт у системі образів та ідей. Ми маємо намір досліджувати свято на основі досягнень не лише феноменології, семіотики культури та культурологічної компаративістики, але й через сучасну антропологію, виражену в структурному психоаналізі суб'єкта.

Будь-яке свято та його обрядовий комплекс — це етична, естетична та соціальна подія, яка складається з набору культурних елементів (ідеї, кодів, символів), що розроблялися протягом тривалої історії розвитку суспільства для забезпечення ідеологічних (релігійних і світських) потреб еліт і мас. Ця система косметично (на рівні парадигми) або кардинально (на рівні синтагми) зміню-

ється відповідно до соціального середовища та історичних подій.

Періоди відродження деяких святкових комплексів супроводжуються їх піковою популярністю, або навпаки — занепадом.

Метою даної статті є виявлення структурних змін, що відбуваються в світі під впливом глобалізаційних процесів, на прикладі аналізу сучасних концептів святкової культури. Аналіз проводився на матеріалі досліджень зарубіжних вчених, матеріалах Інтернет-форумів і електронних журналів присвячених цій проблематиці.

Протягом останніх трьох десятиліть вченими збирається етнографічний матеріал і досліджуються святкові практики різних регіонів та країн, а також у містах та селах. Дослідження відбуваються на базі міждисциплінарного підходу з урахуванням різних напрямів антропологічного, культурологічного, етнологічного, фольклористичного, релігійнознавчого та мистецтвознавчого змісту, отже, визначимо коло проблем деяких з них: етнічна приналежність свята; трансформація свята від локального рівня до глобального; свято як міжкультурне явище; свято і святкові події як комерційний бренд та його роль у розвитку туризму; академічні дослідження календарних свят (традиції та нововведення, автентичність — Уявне; колективні та особистісні аспекти свята; святкова та побутова сфери; феномен сакрального як нумінозного та емоції святкового календаря (релігійні, патріотичні, ідеологічні, поетичні); трансформація структури у візуальній та словесній частинах свят; загальні та специфічні зміни в календарях та ритуалах життєвого циклу.

Сучасний святковий ритуал виконує подвійну функцію: у контексті мультикультуралізму він фрагментує символи, вводячи вимір естетики у їх етос, а з точки зору традиціоналізму стабілізує соціальну структуру й створює ідентифікацію із спільнотою. Стає зрозумілим: щоб простежити все багатство святкової практики в календарних обрядах від найдавніших часів до сьогодення у всьому світі, необхідний синтез онтології присутності (позитивізму, етосу, категоричного імперативу) та негативної онтології постмодерну з її примусовою естетикою.

Діапазон теми, як показують дослідження, які ми розглянемо нижче, — дуже широкий, як у географічному, так і в етнокультур-

ному плані. Особлива увага дослідників приділяється святам, що проводяться протягом року, та їх співвідношенню з релігійними, національними та приватними обрядами. Ще однією обговорюваною темою є типологія ритуалів, включаючи їх характерні особливості та мотиви їх проведення у певні сезони.

Міждисциплінарний підхід до вивчення практик свят з урахуванням їх етнокультурної мозаїчності, конфесійного розмаїття, політики і практики мультикультуралізму дозволяє побачити, яким чином знімається опозиція глобального і локального начал через апропріацію країною та глобальним ринком у цілому протестних рухів мігрантів шляхом застосування м'якої сили впливу (їх акультурації). Суперечливе прагнення до національної самоідентифікації і одночасно до входження у глобалізований космополітичний святковий календар є виразом амбівалентної природи Піднесеного як фантазму та предметом докладного дослідження психоаналітиками, феноменологами, культурологами, антропологами, мистецтвознавцями, істориками, етнологами, етнографами різних країн.

Прагнення більшості населення не до переживання сакрального, а до розваг породило постмодерні креативні підходи до розробки сценаріїв свят та відповідну кількість безліч нових професій, які замінили «масовика-затійника» (івент-менеджери, стилісти, маркетологи, арт-дизайнери тощо), можливість залучення ЗМІ та соціальних мереж до популяризації ритуалів і звичаїв значно змінили календарний святковий рік. Медіація сама по собі створила попередній символічний контекст і стала визначальним повідомленням, меседжем, який формує контент свята. Перспективність подальших досліджень цієї теми, неопрацьованість багатьох аспектів культурних практик свят на тлі швидкого розвитку культурних заходів, які поєднують у собі традиційні та нові тенденції, а також елементи релігійності і масової культури, — всі ці проблеми є актуальними.

Умовність класифікації свят дозволяє окреслити основні особливості сучасних практик святкування: мультикультурність, поліфункціональність, високий рівень адаптивності до етнокультурних інновацій, включаючи і помітний вплив сусідніх країн.

Відзначимо, що сьогодні формується новий святковий календар, до якого входять, як офіційні, так і «народні» свята всіх типів, що дозволяють представникам різних субкультур продемонструвати свою ідентичність.

Методологічний апарат сучасної культурології має великий обсяг матеріалу, завдяки можливості системного застосування методів, які активно використовуються в інших областях гуманітарного знання. Безсумнівно, загальнокультурні і філософські основи певним чином детермінують процеси аналізу і синтезу в рамках культурологічних дисциплін. Більшість напрямків західноєвропейської філософії знайшли відображення в теоретичних основах методик, які застосовуються при аналізі явищ культури. Е. Гуссерль, обґрунтовуючи базис нової науки — феноменології — відштовхувався, перш за все, від існуючого досвіду філософствування, виявляючи в ньому неточності і невідповідності вимогам часу. Загальним методом в феноменології культури став метод феноменологічної редукції та рефлексії, запропонований Е. Гуссерлем в його власне філософській теорії. Цей метод дозволяє диференціювати загальний «потік свідомості» та виділити різні рівні. [2].

Феноменологічна редукція — одне з центральних понять феноменології Е. Гуссерля пов'язане з процесом звільнення свідомості від натуралістичної установки. Феноменологічна редукція дослівно означає редукцію речей до феноменів і винесення за дужки обговорення їх реального статусу. Цей перехід від природної установки до трансцендентальної-феноменологічної Гуссерль називає «коперніканським переворотом» [3, 271]. І далі філософ уточнює: «Феноменологічна редукція» в цілому — сукупність різних редукцій: феноменолого-психологічної, ейдетичної і трансцендентальної» [2, 76].

Рефлексія (від пізньолат. *reflexio* «звернення назад») — здатність людського мислення до критичного самоаналізу. Розрізняють декілька видів рефлексії [4]. Елементарна рефлексія полягає в розгляді та аналізі індивідом власних знань і вчинків. Така рефлексія властива майже кожній людині. Наукова рефлексія спрямована на критичне дослідження наукового знання, методів і прийомів отримання наукових результатів, на процедури обґрунтування

наукових теорій і законів. Таким чином, у феноменологічній парадигмі основне завдання — зрозуміти людину минулого і далі навколишній світ. Однак, якщо замінити феноменологічну парадигму на антропологічну, то виявиться, що з точки зору історичної антропології слід зрозуміти людину через навколишній світ, а «культурні продукти» людської діяльності бачити в «пережитках» минулого.

Виходячи з вищевикладеного, у основі феноменології свята вбачаються такі положення: свято завжди має оптимістичний, життєстверджуючий характер; його змістовна сторона відрізняється яскраво вираженою духовною спрямованістю. У ньому досить відчутна багатовікова спадкоємність традицій і духовних цінностей.

Особливого значення у святі набуває його естетична складова: чуттєво-емоційна насиченість змісту, виразність, експресивність, алогізм, видовищність, карнавальність, театралізація. Всі ці якості ріднять свято з мистецтвом, але не ототожнюються з ним. Свято — певна прикордонна зона між реальним життям і художнім вимислом. Психологічний механізм впливу свята близький до катарсичного впливу мистецтва. Звідси виявляються основні відмінні риси феноменології свята як підсистеми системи феноменології культури.

Свято є фундаментальним явищем людської культури, в якому існують важливі соціальні функції: ідеологічна, виховна, естетична, розважальна, рекреативна, комунікативна тощо.

Розглянемо деякі концепції, або концепти (від лат. *conceptio* — розуміння, система), що характеризують феноменологію свята:

- типологічність. В культурології склалося три основних типи свята: народні (традиційні), масові та елітні. Для феноменології свята це має особливе значення, так як, незважаючи на схожість і обов'язковість для всіх свят — ідейно-тематичної основи, композиції, виражальних засобів, елементів активізації і наявності видовищності — кожен тип свята має свої специфічні особливості, властиві тільки йому;

- міфологізація. Протиставлення свята дійсності — одна з визначальних його рис, що дає можливість співвіднести свято з міфом. Міф пов'язаний з відтворенням подій, що мали місце в

минулому. Святкові ритуали відтворюють не повсякденний, а міфологічний час. Свято пов'язане із зупинкою повсякденного історичного часу і подій, які своєю чергою включені у міфологічний час і події. Принцип контрасту між повсякденним та святковим життям універсальний для всіх традиційних культур. Більш того, контрастування реального буття і святкового побутування зберігається і сьогодні, коли свята набули масову комерціалізацію. Проте їх міфологізація — невід'ємний атрибут, який підтримується, як безпосередньо виконавцями обрядів так і організаторами свят, які на основі сценарію занурюють аудиторію в міфологічний світ. У цьому випадку свято протистоїть сакральному і профанному, заперечуючи соціальні стосунки, діючі заборони та приписи, соціальну ієрархію і соціальний статус. Відмовляючись від існуючої дійсності стосунків, людина створює новий світ;

- сутність — константа, що зберігається в явищі при різних його варіаціях, в тому числі і тимчасових. А постійними в святі є ритуал, церемонія і обряд, складові його структури, які виступають як феномени свята і основа його феноменології;

- сталість і значимість. У якості цього концепту виступають алегоричні виражальні засоби, властиві для свята: символ, метафора, алегорія, які з плином часу трансформуються. Дана трансформація відбувається зі зміною або зовнішнього вигляду — форми, або значення — змісту. Наприклад, слово «свастика» спочатку означало символ достатку і благополуччя, однак після Другої світової війни з'явилося інше значення — символ жорстокості і насильства;

- святкове світовідчуття (світогляд). Найважливішою особливістю світоглядної свідомості є те, що світ «сутнісного буття» сприймається і переживається як, безсумнівно, істинний і справжній, ніж безпосередньо даний світ «наявного» буття. Світоглядна свідомість виявляє свою унікальну здатність сприймати і переживати уявне як дійсне, минуле і майбутнє як сьогоденність. «Екзистенціальні підстави» цього феномена людської свідомості слід шукати в особливостях людської чуттєвості, в формах чуттєвого освоєння світу [6, 149].

Значний внесок у дослідження проблеми святкового світовід-

чуття зробив М. Бахтін. У роботі «Творчість Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя і Ренесансу» М. Бахтін показав, що сутність свята не може бути зведена до простого перепочинку в монотонному чергуванні буднів чи розваг, так як в житті є чимало вільних від роботи днів, які не мають ніякого відношення до свят. Вони не є, в звичайному сенсі, і видовищем, на кшталт театру, цирку, кіно, тому що вони передбачають не пасивне споглядання, а активну участь всіх осіб:

- конструювання концепта. Як уже неодноразово говорилося, свято створює особливий умовний, ірреальний світ, в якому існують свої правила і закони, властиві кожному святу. І людина, потрапляючи в сконструйований світ, починає «жити» в ньому, узгоджуючись із запропонованими умовами. Таким чином, дана концепта обумовлює і продовжує концепту протиставлення і притаманна вона тільки феноменології свята;

- історично-пізнавальна концепта. Свято, використовуючи вищезгадані концепти, дозволяє пізнати весь досвід попередніх поколінь, причому пізнання відбувається особливим, властивим тільки святу чином;

- творчий концепт. В основі будь-якого свята лежить творчість організаторів і учасників. Таким чином, творчість у святі виступає в двох напрямках — творча діяльність організаторів свята і тих хто прийшов на свято — організатори в певний момент засобами активізації переводять глядачів в ранг дійових осіб — акторів і навпаки.

Таким чином, феноменологія свята є: підсистемою, що входить в загальну систему феноменології культури; включає в свою основу творчу діяльність організаторів і учасників свята; містить в своїй основі феномени святкової культури: ритуал, церемонію, обряд; використовує в якості феноменів зображально-виразні засоби — символ, метафору, алегорію; реалізує функції свята, що виступають як концепти в його феноменології.

Національні свята

Національне будівництво — це процес, пов'язаний з модернізацією суспільства і може розглядатися, як засіб успадкування традиційної культури молодим поколінням. Національний день/свято (День незалежності, День республіки) є головний символ

державності і використовується для представлення, визначення та прославлення націй. Офіційні заходи допомагають надати символізму спільності та цілісності нації. Отже, для політиків багатонаціональних та багатоетнічних держав, церемонії та символи у оформленні національних днів мають велике значення у будівництві нації. Національний календар важливих дат, розроблений національними елітами в різні історичні періоди і підтверджений у останнє тридцятиріччя, репрезентує [12] та організує націю в часі [7]. Національне свято — це сценарій (обряди, ритуали, церемонії), за допомогою якого нація, як піднесений суб'єкт, щорічно переживає власне творіння та історію відповідно до закону повторення космогенезу та ґенезу держави. На перший погляд, подібного роду національні церемонії справляють враження давніх традицій, пов'язаних з соціально-культурною пам'яттю (М. Хальбвакс). Хоча вони значною мірою свідомо штучно створені, в практичних і політичних цілях і являють собою спектаклі зі спеціально продуманою історичною подією і датою, структурою і сценарієм, ідентифікованим П. Нора як політичне «місце пам'яті».

Політичні еліти продовжують працювати над створенням святкового календаря, припускаючи, що національні дні сприяють збереженню нації. Хоча він постійно модернізується, трансформується, іноді святкові дати скасовуються, знаходяться нові події які вводяться в медійний обіг.

Ступінь того, як національні дні сприяють конструкції суспільства, важко оцінити за відсутності адекватних порівняльних даних відносно ефекту від церемоніальних символів, що виправдовують та обґрунтовують офіційні історичні наративи. Як частина офіційних історичних наративів, привласнених національними елітами, національні дні, як правило, є офіційно визнаними подіями, які відзначають конститутивні міфи.

Дата проведення національного свята призначається на день, що має найбільш важливе значення в історії становлення країни або нації. Як правило, цей день є загальнодержавним вихідним днем, по всій країні проводяться святкові заходи. Найчастіше національним святом є День незалежності, День свободи (звільнення), День Республіки або Монархії.

У багатьох країнах існує не один національний день. Наприклад, Пакистан відзначає їх кілька. У Гонконзі і Макао — спеціальних адміністративних районах Китаю, святкується як день створення свого адміністративного району, так і Національний День Китайської Народної Республіки.

Більшість держав мають фіксовані дати Дня нації, але є й інші випадки. Ямайка, наприклад, святкує свій національний день в перший понеділок серпня. Вона святкує незалежність від Великобританії, яка була підписана в понеділок, 6 серпня 1962 року — перший понеділок серпня цього року. Інший приклад — Таїланд, який святкує день народження свого короля 5 грудня. Ця дата буде змінюватися після зміни монарха.

Більш докладно національне свято ми розглянемо на прикладі двох країн: Ісландії та Болгарії. Вибір цих країн обраний нами тому, що держави за територією і чисельністю народонаселення майже схожі (запропонована методика Ф. Броделя). Обидві країни мають колоніальну історію, яка їх об'єднує. Тому досвід практики святкування національного свята, на нашу думку, у цих країнах становить науковий інтерес заявленого дослідження.

Ісландія (ісл. Ísland [istlant] — «країна льодовиків» або «льодова країна») — острівна держава, розташована на заході Північної Європи в північній частині Атлантичного океану (на північний захід від Великобританії), на півночі і північному сході омивається Північним Льодовитим океаном. Починаючи з 1944 р. щорічно 17 червня Ісландія відзначає своє національне свято *Lýðveldisdagurinn* (букв. День Республіки). Як і в інших країнах, святкові події цього дня по всій країні діляться на офіційні і не формальні. Останні в основному зводяться до спільних розваг — жителі Ісландії (разом з тисячами гостей країни) збираються на вулицях, щоб послухати музику, взяти участь в численних культурних заходах, поспілкуватися в кафе тощо.

Офіційне святкування зазвичай починається вранці у Рейк'явіку, столиці Ісландії. Після того як о 9 годині 55 хвилин б'ють церковні дзвони, в маленькому соборі в центрі міста починається служба. За нею проводиться офіційна церемонія на площі Аустурвётллур (*Austurvöllur*) перед парламентом і собором, біля

пам'ятника Йону Сігурдссону (1811–1879). Відома людина в Ісландії, ім'я якого асоціюється з мирною боротьбою Ісландії за незалежність від Данії в кінці XIX в.

Зазвичай тут виконуються національні пісні, президент покладає вінки до підніжжя пам'ятника, прем'єр-міністр виголошує промову, після чого молода жінка в національному костюмі читає вірші. Продовжується офіційна частина ходою до визначних місць. Хо́да прямує до старовинного кладовища в центрі міста, повз могилу Сигурдура Гудмундссона (1833–1874). Його заслуга у тому, що він відтворив національний костюм (у ньому виступає жінка на святі). Далі хо́да прямує до могили Йона Сігурдссона, де також покладається вінок. Вінок збирається із живих квітів кольорів національного прапора — червоний, білий, синій (кольори прапора пов'язують з ісландським пейзажем: червоний колір — колір вогню ісландських вулканів, білий — колір льодів і снігів, а синій — колір вод Атлантичного океану, що оточує острів).

Вперше святкування національного дня Ісландії відзначалося 1 грудня 1918 р., що ознаменувало перехід Ісландії від датської колонії до самостійної монархії під датським управлінням. Зазвичай 1 грудня в Ісландії досить холодно, що не дуже підходить народного святкування. Тому урядом Ісландії було прийнято рішення святкувати влітку в день народження Йона Сігурдссона — 17 червня. Також ця дата близька до дня літнього сонцестояння. В цей день починаючи з IX ст. тоді ще незалежний ісландський парламент влаштовував поїздки на природу в долину Тінгвеллір. Долина є одним з найважливіших місць в історії Ісландії. У 930 р. тут було засновано Алтинг (ісл. Alþingi), одну з найстаріших парламентських установ у світі. Алтинг збирався щорічно, на ньому оголошувалися закони, а також вирішувалися суперечки. Відбувалися і покарання злочинців. На цьому місті було проголошено офіційною релігією Ісландії — християнство. Після чого були скинуті ідоли давньо-скандинавських «богів» у водоспад, який носить назву Го́дафосс (ісл. Goðafoss) (Водоспад богів). (Ця історична подія нагадає нам таку ж подію, що відбулась в Києві у 988 р. Коли князь Володимир наказав знищити ним же започаткований пантеон язичницьких божків. Як засвідчують сучасники, Володимир розпорядився пер-

шою прив'язати статую Перуна до конячого хвоста і тягти її Боричевим узвозом у Дніпро.)

Не випадковим був вибір місця для проведення святкових заходів. На площі біля парламенту Ісландії, біля пам'ятника Йону Сігурдссону. На цьому місці проходять усі офіційні свята (наприклад, національний день Ісландії із центральною фігурою Володарки гори (Fjallkonan), також щорічно встановлюється традиційна різдвяна ялинка, також на цій площі проходять мітинги тощо).

Крім символіки місця проведення заходів слід відзначити і ретельний вибір музичного супроводу заходу, а також пісень, покликаних впливати на національні почуття. Символічними є витупи на святкуванні. Так, наприклад, обов'язково офіційні виступи роблять політики-чоловіки. Чоловіки зазвичай одягнені в костюми і краватки. Вони представляють владу і політичну сферу країни і говорять тільки прозою. На противагу їм центральною фігурою свята, що втілює в себе образ країни є жінка — Володарка гори (жіночий персонаж по-ісландськи іменується Фьяллкана, Володарка гори (букв. Гірська жінка) [16, 1–14]). Вона одягнена в національний костюм і її промова суто віршована. Цей жіночий образ являє собою непорушну культурну спадщину країни. Її виступ завершує урочисту частину. З 1947 р. цю роль виконують актриси, що пояснюється необхідністю читання віршів, а також тісним зв'язком цього образу з театром.

Це ім'я — Володарка гори — асоціюється з природою острова, з дикою гірською красою, з міццю льодовиків і вулканів. Вірш «Тост за Ісландію», написаному поетом-романтиком Бьярні Тораренсеном (1786–1841), коли він жив у Данії, відсилає до романтизму початку XIX ст.

У цьому творі героїня іменується *fjallkona* і *Ísafold*, останнє слово — це дещо видозмінена — назва Ісландії (*Ísland*). Ісландія в жіночому образі також була представлена впливовим вченим Еггертом Олафссоном (1726–1768) в поемі «Ісландія» і зображення, яке повинно було ілюструвати іншу його поему «Видіння на похованні Королеви Ловіза» [14]. Відповідно до опису Еггерта, передбачалося, що це буде образ сумної жінки в дорогому вбранні того історичного часу і слово «Ісландія» буде написане у

неї над головою. Вона буде сидіти на скелі, біля річки, спершись головою на ліву руку і дивлячись в небо, в оточенні свійських тварин. Ідея жіночого образу, що представляє націю, була широко поширена і в інших країнах. Прикладами можуть бути: грецька Афіна, французька Маріанна, англійська Британія, швейцарська Гельвеція.

Менше згадується той факт, що всі автори зверталися до давнього образу з нордичної поезії і ісландських саг, що мають свої корені в дохристиянську віру в жіночих духів, захисниць людини і сім'ї, іменованих *dísir* і *valkyrjur* (а також *fylgjur* або *hamingjur* (остання безпосередньо представляла фортуна або удачу) [14; 17]. Ці жіночі персонажі зазвичай зображуються зі зброєю, або, навіть, як збройні вершники (іноді в небі), їх образи часто зустрічаються в ранній ісландській літературі і добре відомі ісландцям. Перше відоме нині зображення Фьяллкони, як уособлення Ісландії підкреслюючи поєднання жіночого, природного, національного і культурного (що ми спостерігаємо її роль у сучасному святкуванні національного дня), з'являється на обкладинці фольклорного видання «Ісландські легенди» (1866), що призначався для іноземних читачів [14].

Отже, головним персонажем свята є постать Фьяллкони в національному костюмі епохи вікінгів. Вона об'єднала культуру, історію і природу, що своєю чергою, реалізується у міфі, ідеї сталості, зв'язку різних історичних епох. Поява Фьяллкони перед ісландським парламентом в національний день Ісландії є життєстверджуючим символом надії на майбутнє країни. Т. Ганнелл, ісландський вчений, зауважує: «Цей образ може бути винайденим, може бути старомодним, але, принаймні, Фьяллоні, одягненій в національний ісландський одяг, можна довіряти, як зазвичай можна довіряти кращим традиціям» [1].

Інша країна, на досвід святкування національного дня, на яку ми звернули увагу — Болгарія. Зосередимось на болгарському національному святковому календарі. З 1878 р. до сьогодні — період, який охоплює три досить різні культурні, соціальні, економічні та політичні контексти — монархію, тоталітарну соціалістичну республіку та парламентську демократію. У цьому контек-

сті простежуються значні зміни в офіційних заходах та суспільних обрядах, що супроводжують свято.

У 1878 р. принц Олександр Баттенберзький проголосив — дату 3 березня — день підписання Сан-Стефанського мирного договору між Росією та Османською імперією, що визначило першу дату офіційного державного свята. До кінця 1940-х р. цей день відзначався із згасанням урочистих заходів. Другий період — з 1944 по 1989 рр. — коли Болгарія була соціалістичною країною, держава мала добрі стосунки з СРСР: політично, економічно та культурно ці дві країни були тісно пов'язані. Зрозуміло, що через ідеологічні погляди 3 березня майже не святкувалося, хоча одна помітна пам'ятна подія відбулася у 1978 р., приуроченій 100-річчю Визволення.

У цей період національним святом було 9 вересня — День Свободи. День так званого другого або «справжнього» звільнення болгар від фашизму. Святкування 7 листопада Жовтневої революції, як і в інших соціалістичних країнах також відзначався в Болгарії. У 1990 році 3 березня було відновлено як національне свято та внесено до офіційного національного календаря. Зміна історико-політичної пам'яті, модель якої подає свято, з тріумфальної на травматичну відповідає загальним трендам розвитку глобальної культури та демонструє профанізацію свята як механізму задоволення потреб правлячих еліт: або консервативного, або ліберального напрямку.

У післявизвольний період система урочистостей у Болгарії була високорозвиненою, і вона була пов'язана як з церковним календарем, так і з особистими святами членів царської родини, дні народження та іменини яких відзначала і нація. Саме тоді була встановлена основа національного календаря, а його ідеологія та принципи були вдосконалені протягом років.

Болгарський національний календар тісно пов'язаний із святом Св. День Кирила і Мефодія, яке святкували в Болгарії ще до Визволення. Як і в інших слов'янських країнах воно було проявом спорідненості слов'янських націй. З моменту створення ідея свята відображала живі тенденції розвитку народної культурної пам'яті, заданої універсалізмом братів із Солуні. Пізніше до його складу

були внесені деякі релігійні обрядові елементи, але вони ніколи не були пріоритетними.

До 1944 р. святкування відбувалося разом із церковним святом 11 травня; пізніше, через зміну громадянського та церковного календарів (зміни юліанському та григоріанському календарі), з'явилися два окремі свята — церковне (11 травня) та громадянське (24 травня). Їх відмінність демонструє неоднорідність структури Піднесеного як простору ідеології свята, який складається з концептуальної доктрини, розробленої офіційними інституціями, та стихійних поривань мас, спонтанної ідеології колективної свідомості (народної релігії). Хоча у той період в країні 3 березня виявилось одним з найурочистіших свят. Це було національне свято. Розпочалося воно панахидою, присвяченій воїнам та добровольцям, які загинули в російсько-османській визвольній війні. Сценарій свята був незмінним до 1912 року, коли Болгарія вступила в Першу Балканську війну.

Як правило, 3 березня святкування розпочиналося службою в соборі Святого Олександра Невського (ця церква була подарована Росією Болгарії, також вона була головною церквою Болгарського екзархату).

На богослужінні були присутні прем'єр-міністр, міністри, депутати, послы іноземних держав, чиновники, військові офіцери, представники освіти та церкви. Якщо принц, або, відповідно, король, був у країні, він також був серед офіційних гостей. Після богослужіння організувалася процесія до Пам'ятника цареві-визволителю — російському імператору Олександру II. Перед пам'ятником, який стоїть навпроти болгарського парламенту і знаходиться поруч з іншими важливими будівлями, виголошувались промови — як правило, це були виступи вчителів шкіл або викладачів університетів.

Були також випадки, хоча і рідкісні, коли процесія рушала до палацу монарха, щоб привітати королівську родину. Увечері у вишуканому ресторані відбувався прийом дипломатичного корпусу. У заході брала участь не лише еліта, а й багато простих людей. На свята відбувалося багато заходів, організованих Слов'янською громадою — концерти, лекції чи офіційні збори її членів. Крім

того, на рубежі 20 століття відбулося багато щорічних конкурсів з метою вибору гімну, присвяченого Визволенню.

Під час Балканської та Першої світових воєн урочистості, публічні ритуали та зібрання, за зарозумілих подій, були не такими багатолюдними та пишно організованими.

Наступний етап це свята, що відбувалися у соціалістичній Болгарії. Більшість державних свят оформлювалися, як ходи — маніфестації. До їх складу входили студенти та трудящі. Вони йшли у військовому формуванні перед місцевим штабом партії та вітали керівників партії, які стояли на балконі або на сходах. У Софії таким місцем був мавзолей Георгія Димитрова (подібний до мавзолею радянських лідерів Леніна і Сталіна у Москві) пам'ятники стояли до середини 50-х років. Заклики до вічної дружби між болгарським та радянським народом можна було прочитати на плакатах, які несли учасники. Деякі музичні твори (гімн та інші урочисті мелодії) та гасла, що вигукували натовпи (наприклад, «Слава 9 вересня!» Або «Ура!») завершували звуковий супровід ритуалу. Після маніфестації проходили бенкети. В святкуванні 24 травня брали участь в основному школярі, студенти, вчителі, викладачі та науковці. Офіційна частина закінчувалася культурною програмою — концертами або спортивними виставами. З середини 50-х років після того, як Тодор Живков став керівником держави, до святкування додалися народні обрядові елементи.

Для проведення святкових заходів була обрана центральна площа столиці (Площа 9 вересня), один із важливих просторів, місце де відбувались маніфестації. На цій площі розташовані монумент Леніну, пам'ятник Радянській армії (імпазантний комплекс в центрі міста) та так звана Могила братів (спільна могила). Такі меморіальні комплекси були побудовані у всіх великих містах Болгарії вони стали місцем проведення святкових заходів.

Одразу після демократичних змін у 1989 році 9 вересня та 7 листопада були вилучені з національного календаря. Святкування решти свят було очищене від комуністичної ідеології. Всі публічні події у 1980-х рр. набували значних націоналістичних рис. Оскільки нові ритуали не вигадувались швидко, багато свят тривалий час взагалі не святкувались. У національний календар

повернулося 3 березня — День визволення Болгарії від османського ярма. Його святкування подібне до святкування 6 травня — Дня болгарської армії. Зранку піднімають національний прапор і кладуть вінки до меморіалу Невідомого воїна в Софії в пам'ять про болгар, які загинули у боротьбі за звільнення вітчизни. Увечері на площі перед Народними зборами (Парламент країни) біля пам'ятника Царю Визволителю — Олександру II — проходять урочисті заходи. Вдячні болгари покладають вінки і квіти до пам'ятників полеглим за визволення Болгарії російським, фінським і румунським воїнам по всій країні.

Більшість свят сьогодні відзначаються подібним чином: державні чиновники кладуть квіти біля пам'ятника, а потім вони або громадські діячі промовляють промови. Меморіальні споруди і підходи до них охороняються, громадянам не дозволяється наближатися до них — вони беруть участь у ритуалах лише як аудиторія; нація не є учасником національних ритуалів [19, 91].

Наведені приклади святкування національних днів підтверджують гіпотезу про те, що свято та громадський ритуал є не лише соціальним явищем, а й політичним інструментом апропріації традиції; іншими словами, ми не можемо твердо відокремити національний календар від національної зовнішньої політики: синтагмальний параметр (культурна пам'ять) тісно пов'язаний з потоком політичних значень та символів у парадигмі. Архетипи визначають ментальність свята, що втілюється в історично лабільних механізмах репрезентації. Повороти міжнародних справ, як правило, — більш різкі та швидші, ніж зміни в державних ритуалах, звідси пручання з боку міфу як унікальної події тиску маніпуляцій та денотацій.

Зауважимо, що вивчення державних свят передбачає аналіз вербальних і невербальних компонентів. Модель державного свята передбачає виділення ідеї свята, цінностей, з якими він пов'язаний, наративу або міфу, а також форм святкування — ритуалу, церемонії чи обряду. Кожен з цих елементів володіє потенціалом для суттєвих змін, що своєю чергою робить державне свято зручним інструментом державної політики.

Публічна «згадка» про минуле значною мірою підпорядкову-

ється календарному циклу. Особливо явним воно виступає у таких формах, як свята, пам'ятні дати і ювілеї. Свята, що утворені на честь найбільш важливих історичних подій, служать щорічними публічними нагадуваннями про них. Вони сприяють виникненню і формуванню особливих практик святкування у публічній і приватній сферах. Найбільш стійкі з них стають обрядами, за визначенням Д. Кертцера, такими слід вважати соціально стандартизовані і повторювані символічні дії [17]. Існує певний набір ритуалів «згадування», що використовуються в різних контекстах (покладання квітів та вінків, винос / підняття прапора, запалення вогню, факельні ходи, салюти і феєрверки, публічне читання списків загиблих тощо). Наявність таких ритуалів певною мірою можна вважати показником укорінення свята. Ритуали здатні справляти на учасників залучених до колективної дії, міцний емоційний вплив [17].

Релігійні свята

Як відомо, будь-яке свято є «приховано» релігійним, або має релігійні витoki: воно тісно пов'язане з церковним календарем і, відповідно, з культом святих і народною релігійністю. Науковцями аналізуються релігійні процесії, свята, хрононіми яких корелюються з іменами святих. Актуальні питання, пов'язані з релігією в її канонічній і народній формах, невідривних від міської культури, обговорюються в матеріалах по балканських етнічних культурах, зокрема греків і болгар. Такий фокус уваги до балканської святково-обрядової культури — не випадковий, оскільки саме на Балканах в останні десятиліття протікають різноманітні процеси трансформації релігійного ландшафту, ревіталізації релігії і повернення до традиціоналізму, появи нових і відродження старих культових місць [23, 1–18].

Останнім часом відновлюються традиційні практики, що пов'язані з вогнем, виконання яких використовується в комерційних цілях і перетворюється на туристично-естетичну функцію ринку. В результаті чого первісне значення та «дух» обрядів змінюються та переосмислюються, відбувається втрата символами їх онтологічних адекватностей, вивітрювання сакрального у змісті свята, зміна піднесеного начала на брендове. У деяких випадках це призводить до створення нових наративів або міфів та еkleктично-

го змішування різних культурних традицій, які не мають нічого спільного. Ритуали, в яких використовується вогонь, з цієї точки зору є найбільш «вигідними» або «плідними». Історично для традиційної культури вогонь був невід'ємною частиною багатьох ритуалів, пов'язаних з будь-яким святом. Вогонь розглядався як священний предмет, джерело тепла та світла.

Вогонь також був посередником між людьми та іншим світом (наприклад, звичаї спалювання ритуальної їжі на могилі померлих, жертвоприношення у вогонь тощо). Вогонь також виконував функції зцілення та очищення. Пожежу можна сприймати як руйнівну стихію, до якої слід ставитися з повагою (наприклад, всілякі заборони: відсутність нецензурної лайки перед вогнем тощо). Таким чином, для традиційної культури виконання обрядів присвячених вогню були другорядними. Зараз ситуація змінилася.

Дослідження шотландського вченого Т. Маккіні присвячене організації і відтворенню шотландського свята вогню у місті Бургхед на північному сході Шотландії. Дослідник зосередив свою увагу на докладному аналізі ролі особистості виконавця обряду у збереженні та відтворенні автентичної обрядовості свята «burning of the Clavie» — «спалення Клейві» (англ. Clavie). Це архаїчне свято пов'язане із зустріччю Нового року і традиційно приурочене до 11 січня («старого Нового року» після переходу на григоріанський календар в Шотландії в 1752 р).

Перенесення першого дня Нового року на 11 днів назад привело до того, що у Шотландії було відмінено свято. Хоча мешканці Бургхеда не погодилися з таким рішенням. Для них «справжній» Новий рік — 11 січня. Таким чином, жителі Бургхеда святкують Новий рік двічі — 1 січня (офіційно прийняте державою) та 11 січня (визнане мешканцями).

Традиції, що супроводжують свято ретельно зберігаються виконавцями обряду і майже не піддаються змінам. Адже ватажок («Король Клейв») обирається на цю роль довічно. Для підтримання традиції він вступає в діалог з етнографами, місцевими представниками влади. А також бере відповідальність за збереження або зміну традиції. Діалог з етнографами — мається на увазі, що виконавчі обрядових дій знають добре історію (як на архівних

матеріалах так і усного переказу) виникнення і поширення свята у їх місцевості.

Ритуальна процесія «спалювання Клейві» — це запалена бочка із смолою на жердині, яку процесія на чолі з «королем» проносить по селу. В кінці обходу бочку поливають пальним і розпалюють велике багаття. Вугільні залишки роздають глядачам і учасникам «на щастя».

Протягом багатьох років деякі елементи практики святкування змінювались адаптуючись до сучасних потреб, можливостей та обставин. Хоча під адаптаціями та змінами криється глибока вірність традиціям громади, наступності та стійкості. Для закріплення традиції важливою умовою є історична наступність і збереження автентичності. Як ми вище згадували, здавна підтримується традиція постійних виконавців ритуалу, що передається у спадок. Головними виконавцями ритуалу є чоловіки, що народилися у цій місцевості і які добре знають усну традицію свята.

Критерій, «народжений у Бургхеді» використовується, як засіб збереження відносно однорідності учасників та практики, яка контролюється місцевими жителями. Т. Маккіні особливо звертає на це увагу, порівнюючи проведення фестивалю вогню Берга в Іспанії. Дійовими виконавцями іспанського фестивалю можуть бути вихідці з інших місцевостей, що суперечить історично інтегруючому характеру фестивалю [20, 25]. Адже з членством пов'язана велика відповідальність не лише за традиційність заходу, а й за безпеку учасників, широкої громадськості (глядачів) та майна на маршруті процесії.

Хоча останнім часом відбулися зміни цього ритуального елемента. Пов'язано це із тим, що в Бургхеді зменшується кількість мешканців у зв'язку із зменшенням народжуваності. Тому ареал спадковості поширюється на тих, хто народився у Королівському містечку Елгін. Воно знаходиться на відстані 13 км від Бургхеда з приблизною кількістю 90 000 жителів.

Зміни практикування обряду «Clavie» в основному зумовлені простими часовими змінами та змінами використання технологій (наприклад, замість звичайного креозоту, яким користувалися багато років, у цілях безпеки, за вимогою муніципальної влади і

пожежників, використовується «стокгольмська смола», яка більш небезпечна, обов'язково вогнегасники, а також деякі виконавці користуються вогнетривкими рукавичками). Також виконавці обряду відмовилися від обряду благословення човнів: раніше Клейві переносили через рибальські човни, що стояли в гавані. Століття тому від цього обрядового елемента відмовилися. Тому що згідно з місцевими переказами, при виконанні обряду загорілися човни. Після цієї прикрої події практика виконання цього ритуалу, у цілях безпеки, була припинена.

Останнім часом у туристичних цілях муніципальна влада намагалась перенести святкування на 31 грудня, але виконавці і мешканці не бажають відійти від традиції.

Отже, жодна традиційна практика не є статичною, вона постійно змінюється. Звичаї розвиваються для того, щоб зберегти життєву силу та актуальність, як правило, досить консервативним чином, але тим не менше вони змінюються. Отже, деякі інноваційні зміни можуть змінювати дещо в традиційних обрядодіях. Адже, як вважає Маккейн, найкращий спосіб зберегти традицію, змінити деякі деталі, що були стабільними протягом декількох сотень років. [20, 23–36].

Інший обряд, пов'язаний з вогнем, проходить в Греції: «ходіння по вогню». Він поширений у деяких селах Північної Греції в день свв. Костянтина і Олени. Цей архаїчний обряд породжує нове прочитання тексту. У ньому проявляється переплетіння різних культурних традицій, поєднується наукова і народна мотивація (особливо коли мова йде про «цілющу силу» вогню), антична та християнська складова.

Піровассія, або вогнеходіння, — святкується кожного року з 21 по 23 травня. Воно святкується анастенарійцями — маленький народ, що живе на півночі Греції.

Триденне свято починається з того, що жителі маленьких містечків і сіл гуртом моляться, каються в гріхах, плачуть, танцюють вводячи себе у транс. Іноді в жертву приносять тварину (молодого чорного бика). Зібравшись на центральній площі, де на той час прогоріло багаття і тліє вугілля, вони відчують божественну благодать що вогонь — їх кращий друг і захисник. Неквапливо

проходять босоніж по вугіллю, демонструють ступні, на яких немає слідів опіків. Їх обличчя виражає радість того, що ходіння по вугіллю для них не важке випробування, на яке вони згоджуються во славу Господа, а радість, екстаз і задоволення.

Вогнехідці тримають над головою ікони із зображенням святої Олени і святого Костянтина (місцевий переказ говорить про чудесне спасіння в 1250 році цих ікон місцевими жителями з палаючої церкви підпаленої хрестоносцями). З того часу, як вірять анастенарійці, вдячні святі нагородили нащадків відважних селян здатністю ходити по вогню не обпікаючись.

Наступні два дні, які триває свято, жителі відвідують друзів і близьких, причому відповідно до давньої традиції будинки обходять проти годинникової стрілки. На святковому столі в дні Піровасії обов'язково мають бути родзинки і вино. В останній день всі збираються в будинку старійшини, на столі якого, крім вина і ракії, обов'язково стоять страви — дари землі: боби, цибуля і хліб.

Вогнеходіння асоціюється з язичницькими ритуалами присвяченими силі вогню. Грецька православна церква оголосила вогнеходців язичниками. Хоча кожного року в травневі ночі влаштовуються ходіння по вогню, а виконавці стверджують, що Піровасія виключно християнське свято. Незважаючи на те, що Православна церква не вважає свято Піровасії християнським, вона не перешкоджає його проведенню.

Піровасії виконуються також у деяких регіонах Балкан, наприклад, у Болгарії і називається обряд «нестинарство» [21, 353–365]. Нестинарство — це архаїчний солярно — хтонічний культ родючості, який практикується через виконання нестинарського ритуального комплексу. Одним із компонентів, що входять до ритуального комплексу, є — танець на вогні. За свідченнями болгарського дослідника, це: «Дивний танець на вогні, що виконується найчастіше 21 травня, в день святих Костянтина та Олени, а рідше — у червні та липні... У день Костянтина та Олени (21 травня) у ...селах влаштовувалися великі збори (панаїрі), за межами села або в самому селі розводиться багаття, навколо ставлять столи з їжею. Під музичний супровід сопілки влаштовувалося спільне застілля. У цей час розгорався вогонь, перетворюючись на палаю-

че вугілля без полум'я. Селяни виходили із-за столу, запалювали свічки, роблячи хресний знак» [8]. Інколи цей обряд тривав сім ночей [8, 384]. Виконавців танцю називають нестинарками. Вони займають особливе місце в ієрархії громади. У їх функції входить проведення обряду, в якому реалізуються людські очікування — на добробут для всієї громади, родючість на рік, закінчення війн у світі тощо. Вважається, що чим більша кількість нестинарів, тим кращий буде результат.

Нестинарії — це ритуальний комплекс, який складається з декількох етапів: хресна хода (починається від конака (свята будівля, де ікони та святий барабан залишаються до наступного сезону), громадська хода до джерела з святою водою (айасмо) та миття ікон (Костянтина і Олени). Всі дії супроводжуються музикою барабана та дуди.

Обов'язкове жертвопринесення барана, бика або іншої худоби. Обряд спільної їжі (загальний стіл для громади та окремий стіл для виконавців). Безпосередньо — танці на вогні; ритуальні бійки; хода з іконами до обійстя усіх сільських мешканців — від дверей до дверей. Інший етап ритуального комплексу передбачає «зустріч» двох ікон із різних сіл, стук їх «поперек» — ікону «Старого» та «Молодого» святого Костадіна (або Костянтина).

А. Стефанова звертає увагу на те, що ритуал несторіанства, останнім часом, втрачає в Болгарії свою сакральну складову і перетворюється в комерційно-розважальну подію для туристів. А останніми роками танці на вогні виконуються без прив'язки до певної календарної дати і території. Радикально змінився контекст і зміст ритуального комплексу. Так, ходінню по вугіллю не передують омовіння ікон, не проводиться служба благословення ікон, не проходить процесія зі святинями до місця багаття. Танці супроводжують святкову вечерю в ресторані або барі, або виконуються на концертній сцені.

Особливий випадок, який представила в своєму дослідженні А. Стефанова, — ритуальне ходіння по вугіллю в не характерному для цього обряду містечку поблизу Варни, ініційоване «духовним лідером» невеликої групи неоязичників.

Історичні корені ритуалу «ходіння по вогню» лежать в діони-

сійських культах, що існували у Фракії. На закінчення можна сказати, що багато ритуалів, присвячених «силі вогню», існують сьогодні, завдяки їх незвичайній унікальності. Як і в давнину, вони виступають мотивом для спілкування громади, повертаючи до своїх коренів наділяє новими значеннями. Деякі обряди втрачають зв'язок з календарним циклом. Існує запозичення деяких елементів, що не характерні для цього свята [20, 263–269].

Литовський дослідник Йонас Мардоса акцентує увагу на релігійних святах в пострадянському Вільнюсі відзначаючи виключно їх поступальний розвиток. Порівнює його особливості до і після соціалістичного періоду. Характерні карнавальні ходи свята поступово втратили значний польський елемент, який був наявний ще на початку ХХ ст. Тепер це свято акцентує «литовськість», національну ідентифікацію.

Кожного року 15 серпня католики Литви святкують Жолінес, іменованій також як свято Успіння пресвятої Диви Марії. Жолінес (дослівно — травник) — це осіннє свято. У цей день жінки збирали трави, дякували Землі за урожай, несли їх в костел для освячення. В Литві у 2000 р. свято Жолінес стало державним святом і вихідним днем.

Свято Жолінес глибоко вкорінений у церковну практику, де збереглася літургійна частина у яку входить традиція освячення зілля (садовина). На сучасному етапі більшість литовців не збирають трави, а купують на базарі, або в торговельних місцях. Тому зміст та зовнішній вигляд букетів, що освячуються, визначається пропозицією, на яку впливає попит.

Проте дотримання тенденцій букетної композиції, що спостерігаються в регіоні, де розташований Вільнюс, було встановлено серед поляків-католиків та литовців. Польська традиція освячення зілля, доповнених фруктами та овочами, вважається винятковою. Релігійне свято Жоліне здебільшого відзначається серед поляків, рідше — серед литовців та найменше — серед росіян. Для поляків обов'язковими є участь у богослужінні, яке проводиться у церкві та традиційне освячення зілля. Для них — це родинне свято.

Цього дня віруючі відвідують церкву незалежно від світського статусу. Вони вважають 15 серпня релігійним святом Успіння Диви

Марії з власною літургією та символікою. Більшість жителів Вільнюса ставляться до освячення зілля під час церковних ритуалів як до святкового символу, що походить із контексту народної набожності. Більшість росіян та литовців у Вільнюсі не відзначають Жоліне, як традиційне християнське свято або як державне свято. [19, 53–66]. Як показують польові дослідження литовського дослідника Ж. Шакниса (які проводилися у Вільнюсі 2015-2016 рр.) 67% респондентів взагалі його не святкують. Найбільш поширеним поясненням цього факту є те, що респонденти не знають, як його святкувати. Воно не популярне серед молоді у Вільнюсі [22].

Не менш важливими є дослідження народних аграрних свят. Адже кожного року йдуть з життя люди старшого покоління — носії народної культури, у яких не тільки збереглася в пам'яті інформація про «старі» звичаї та обряди, а й зберігається звичка дотримуватися особливого укладу життєвого циклу. З іншого боку, проект мультикультуралізму активно використовує молодь як більш гнучкий, космополітичний, «креативний», маргінальний елемент для розхитування традиційних основ культури у бік її відкритості до мігрантів та взаємної дифузії мігрантів і місцевих жителів. Глоболокалізація відбувається у межах політики ідентичностей та риторики відмінностей, що передбачає одночасно проникнення всіх у всіх аж до глобалістичного злиття в єдине комерційне тіло світової мережі та утримування усіх на відстані у контексті локального плюралізму як зовнішньої сторони внутрішнього руху грошей.

Серед розмаїття матеріалу з цього питання нас зацікавила практика святкування дожинок у сучасній Польщі. Дожинки святкуються після збирання врожаю, як це святкувалося століття тому. У ньому зберігається, більш-менш, ті самі головні елементи-символи, що записані в найдавніших польських фольклорних матеріалах.

Хоча деякі зміни відбулися. Безумовно, на свято впливали і досі впливають зміни в епохах та ідеологіях. По-перше, на початку ХХ ст. у Польщі власником землі був один господар (великі земельні наділи), зараз існує багато земельних власників-фермерів (невеликі земельні наділи). Раніше існував обряд запрошення господаря до зажинок. Зараз цей обряд не можливо виконати. Оскільки

існує велика кількість власників-фермерів. Збір урожаю закінчується навіть у найменшому осередку в різний час. Тому цей обряд виконується символічно — вибирається одне поле після того, як закінчиться збір урожаю на всіх ділянках.

По-друге, за фольклорними даними, співаючу юрбу вели до садиби найкращі жінки-женці. Сьогодні громада (найкращі фермери-жінки та чоловіки) йде до головного чиновника місцевого самоврядування — символічного «господаря дожинок». По закінченні збору священники благословляють врожай.

Незмінним елементом залишається ритуальне споживання їжі усією громадою. А от «розважальна» частина танці, змінилася. Наприклад, зараз влаштовуються концерти поп-зірок, які «додають пишноти» святу. Принаймні, так можна трактувати читаючи численні оголошення про святкування. Дуже часто здається, що ці концерти важливіші за саме свято.

На святі влаштовуються виставки сільськогосподарської техніки і інвентаря, включаючи ті, що пов'язані з садівництвом, пасікою тощо. Вони є дуже важливим елементом сучасних дожинок. На виставці демонструються, як сучасні предмети, пов'язані з посівами, знаряддями праці та обладнанням, так і старовинні предмети різних століть. Останні, зокрема, належать до сільської спадщини і можуть сприйматися, як втілення наступності старої традиції.

Вперше у Польщі на національному рівні свято дожинок організував президент Ігнацій Мосцицький у 1927 р. Перш ніж вони припинилися з початком Другої світової війни, вони відбулися в 1928 р., 1930 і 1933 рр. Їх відновив президент Олександр Квасневський у 2000 р. У 2006–2008 рр. вони мали лише регіональний характер. Їх президентський рівень був покладений президентом Лехом Качинським у 2009 році. Свята проходять протягом двох днів (наприклад, 12–13.09.2015). Як президентські дожинки, вони мають національний вимір. Представники усіх польських провінцій (під терміном «провінція» мається на увазі одиниця польської адміністрації, що називається воєводство (пол. *województwa*), учасники приходять з сніпами, урожаєм та продуктами з нового урожаю [11].

Більшість народних свят ХХ-ХХІ ст. є інструментом впливу ідеології, яка реалізується через ритуалізацію політичної поведінки. Будь-яка система влади є ідеологією, будь-яка ідеологія має свій символічний порядок піднесеного і діє, як гегемонія, навіть якщо маскується під аполітичність. Серед таких свят є і дожинки. Тепер дожинки використовуються для пропаганди різних ідеологій, не обов'язково політичних. Як і будь-який вид масових заходів, вони забезпечують аудиторію для висловлення поглядів на різні життєві теми. Наприклад, під час дожинок Малапольської провінції у 2014 р. організатори оголосили, що фестиваль має популяризувати знання про охорону навколишнього середовища та формувати проєкологічне ставлення.

Програма та супроводження свята дожинок залежать від організаторів, які беруть участь у його проведенні. Дожинки, організовані у межах країни, наприклад, президентські дожинки чи загальнопольські дожинки у Ясній Гурі. Він проводиться з 1982 року в першу неділю вересня. У 1989 році польський уряд припинив організацію національних дожинок і замість цього взяв участь у святах на Ясній Гурі. За підрахунками, щороку на це свято збирається 100 000 фермерів і гостей, завдяки загальнонаціональним ЗМІ вони мають широкий розголос та популяризацію серед населення. Цікавим є те, що дожинки організовані місцевими і залученими до заходу католицькими громадами виявляються більш вмотивованими, а свято носить більш традиційний характер. При проведенні обряду організатори майже не використовують сучасні технології. І як слушно зауважує польська дослідниця Б. Гірек, у них все ще зберігається «сільський» характер. Це відбивається не тільки традицією щодо вирощування давніх культур, а й тим, що ці культури виробляються людьми, які їх репрезентують, застосовуючи техніки та технології, показані на виставці [19, 104–119].

Туризм у сучасних святкових практиках

Туристичний дискурс — це невелика частина велетенської тенденції до компресії часу та простору будь-якої країни, до затирання домінуючого минулого пам'яті у потоці комунікативної подієвості, до переоцінки історичних та релігійних фактів у світлі новітніх трендів.

В умовах складної економічної та політичної ситуації у світі туризм є перспективним напрямом бізнесу у контексті стабілізації, відновлення та розвитку економіки. Разом з тим, туристична сфера, яка повинна і може активно розвиватися в Україні, стикається з низкою проблем: недостатньо розвинена інфраструктура, неефективне використання ресурсного потенціалу країни та організації бізнес-процесів проектування, виробництва та організації споживання туристичних продуктів.

Туристичне паломництво, комерціалізація культури та створення сезонного аспекту — це процеси, які добре відомі на Заході, але є порівняно новими в посткомуністичних країнах. У сучасному світі туризм включає різноманітну туристичну діяльність у програму якої майже обов'язково входить етнічна подія. Під етнічною подією ми розуміємо поїздку, приурочену до певної дати в ритуальному році. Інакше кажучи — етнографічний календарний туризм [20, 119–136]. Причини вибору календарного свята з ритуального року (християнський календар або будь-які святкові заходи) та надання йому місцевого колориту, як засобу залучення туристів вивчаються науковцями різних країн і їх досвід для нас цікавий. Польові спостереження, опитування та інтерв'ю дають основу для аналізу антропологічних досліджень у цьому напрямку. Вони дають можливість використання культурної спадщини, як ресурсу у розвитку культурного туризму.

Сучасне історичне відтворення і залучення нових практик святкування відбувається у болгарському селі Склаві на південному заході Болгарії [10, 191–200]. У минулому Склаві славився своєю триденною ярмаркою (рапаір), яка проходила в червні під час християнського свята Святої Трійці. В цей час у цій місцевості проходив один з найбільших скотарських ринків. Він був відомий за назвою церкви, біля якої він проходив, Турички ярмарок (Торичка, Тройчкі).

Сьогодні політика місцевих установ і засоби масової інформації реконструюють цей ярмарок як наступницю стародавнього невільничого ринку і як конкретний ринок, де був проданий в рабство відомий гладіатор, вождь і лідер рабів під час Третьої Рабської війни — Спартак. Назва села походить від латинського (і грець-

кого) слова «slav» і означає «раб». За легендою під час війни між римлянами і фракійським племенем меді Спартак був захоплений у полон і проданий. Згідно до римських законів переможці мали право продати полоненого у рабство.

Сьогодні ярмарок знаходиться на тому ж місці. Традиційно на ярмарку організовані різні атракціони та розваги — каруселі, картинг, колесо огляду, батуги і надувні матраци тощо. Ярмаркова площа знаходиться поруч із місцевим стадіоном, в останні роки футбольні матчі були включені в його визначні пам'ятки.

Ця досить нова європейська та світова тенденція до раціоналізації дозвілля шляхом участі в історичних реставраціях, історичних фестивалях та «відродженні» минулого як культурно-пізнавальної та емоційної необхідності сучасної людини. Історична реконструкція — це подія, яка об'єднує учасників та глядачів у велику громаду, пов'язану, як із одночасною спільною присутністю в одному місці, так і із загальною спільною цінністю. У святі, як випливає з опису, поєднуються сакральні архетипи пам'яті з новітніми формами культурної самосвідомості у парадигмі мінливих значень постмодерної культури. Вибір даного свята обумовлений методологією і логікою дослідження.

У даному випадку, велика кількість учасників та глядачі поділяють дещо міфологічно-романтичне ставлення до давньої спадщини місцевості. А вибір Спартака, як символічного центру має на меті викликати самоповагу місцевих жителів, що вони є його спадкоємцями. Уніфікація місцевої ідентичності навколо героїчного персонажу робить його ресурсом для історичної пам'яті та історичних реконструкцій.

Одним із яскравих прикладів свята як контексту популярних туристичних атракцій є, безсумнівно, карнавал. У Південній Європі, зокрема, карнавал був найпопулярнішим святом року, привілейованим часом, коли те, про що лише мріялось, могло виражатися порівняно безкарно. Карнавал був улюбленим часом для вистав і багато з цих вистав не можливо правильно зрозуміти без знання карнавальних обрядів. Жоден карнавал точно не повторював інший. Були регіональні та інші відмінності, залежно від погоди, політичної ситуації, цін на їжу тощо. Карнавальний сезон

розпочинався в кінці грудня на початку січня й тривав до Великого Посту. Сюжетом карнавалу був набір більш-менш формально структурованих подій.

Протягом останніх кількох карнавальних днів на центральних площах міст відбувалися більш організовані заходи у вигляді вистав. Ці вистави організовувалися клубами чи братствами. Один із елементів, що перейшов у сучасність це процесії. Процесії склалися з рухомої платформи, на яких знаходилися учасники вдягнені у різні костюми.

Традиція карнавалів в Італії активно відроджувалася після 1970-х рр. Карнавали всього світу стали популярними у туристів. Одним із таких прикладів може бути святкування Festa de 'Nojantri в найстарішому кварталі Риму, Трастевере. Варто зазначити, що святкування Festa de 'Nojantri останніми роками набуває популярності в якості самобутнього «бренду» кварталу. Noi altri (диал. nojantri) «ми інші» — так називають себе жителі району, протиставляючи іншим римлянам. Madonna de'1 Nojantri (варіант — Noantri) — діалектне найменування статуї Кармельської Диви Марії, яке перейшло від унікального міського свята la Festa de 'Nojantri.

Наявність «свого» свята і «своєї», особливо шанованою в даному кварталі заступниці — Madonna de 'Nojantri — відтворює унікальність і типовість Трастевере.

Загалом Риму властивий культ Марії, а для Італії — вузьколокальні культи, тобто особливе шанування святих покровителів міста, кварталу і сім'ї, які іноді навіть офіційно не визнані церквою. Свято трастеверенської Мадонни має офіційний характер.

У першу суботу після 16 липня розпочинається свято і триває 8 днів. Восьмиденний період святкування називають ottavario. За переказами, в 1535 році під час шторму корсиканські рибалки знайшли в гирлі річки Тібр ящик зі статуєю Диви Марії, виготовленої з кедрового дерева. Цим пояснюється інший варіант назви свята: Madonna Fiumarola «Річна Мадонна». Корсиканці передали знахідку монахам-кармелітам в храм св. Хрисогона в Трастевере, тому свято починається 16 липня, в день вшанування Пречистої Диви Марії з гори Кармель — Madonna del Carmine (del Carmelo).

День вшанування знайденої статуї Діви Марії не став вузькокальним культом корсиканської громади. «Річкова Мадонна» стала заступницею всього кварталу. Разом із канонічно-церковними обрядами шанування її культу з часом додалося багато народних елементів.

Оригінал статуї був втрачений на початку XVIII ст., хоча серед сучасних жителів кварталу існує легенда про те, що оригінал, як і раніше, зберігається в базиліці св. Хрисогона, тоді як копія, виготовлена на початку XIX ст., перенесена в церкву св. Агати в Трастевере і використовується для проведення святкового ритуалу. Оригінал, звичайно, наділяється особливими апотропеїчними властивостями.

На початку виносять статую разом з масивним, прикрашеним квітами та стрічками розп'яттям (через чималі розміри зветься *tronco* «стовбур» і хоругвою). Святі предмети несли брати кармеліти, збирачі цикорію, торговці рибою і виробники глиняного посуду для зберігання і розливу вина. Під час ходи його учасників пригощали вином, так що вони до кінця шляху добиралися вже в нетверезому вигляді, іноді виникали жорстокі бійки.

У 1825 році папа Лев XII скасував виніс хоругви і масивного хреста під час урочистого виносу священних реліквій і статуї. За народною легендою, таке розпорядження Папи поступило після чергової п'яної бійки під час ходи, що призвела до смерті одного з його учасників. З 1870 р, коли статую проносили по вулиці *San Francesco a Ripa*, воєнні вітали її військовим салютом. Жителі кварталу, користуючись нагодою, виставляли прилавки з вином, кавунами та іншими товарами. У 1920-ті рр. організація свята і хода зі статуєю переходить до братства Найсвятішого Таїнства і Святої Марії Кармельської (*l'Arciconfraternita del Santissimo Sacramento e di Santa Maria del Carmine*). В релігійну громаду входять жителі Трастевере, які належать до будь-якого чернечого ордену.

З 1927 р свято стало усвідомлено пов'язуватися з народною традицією і називатися *Festa de' Nojantri*. Разом з літургією, присвяченій Пресвятій Діви Марії з гори Кармель і урочистої ходи зі статуєю вулицями кварталу, в першу суботу після 16 липня стали влаштовуватися різні святкові заходи. Наприклад, змагання вело-

сипедистів або біг офіціантів з підносами, виконання пісень і ім-провізованих віршів на римському діалекті. Якщо раніше виставка-продаж ремісничих виробів, вина і страв традиційної римської, навіть трастеврінській кухні під час процесії зі статуєю мала швидше стихійний характер, тепер це стало частиною святкової програми, пов'язаної з особливими ініціативами відродження «італійських національних традицій».

Подібна ідея відповідала програмі соціально-політичних перетворень Муссоліні. Однак культ трастеврінської Мадонни не став асоціюватися з фашистськими ініціативами. За свідченням інформантів, а також відповідно до архівів музею народної культури Риму в Трастевере, статую Madonna de 'Nojantri несли вулицями навіть після бомбардувань Риму 19 липня 1943 р. Хо́да відбувалося вночі. В знак покаяння і жалоби учасники процесії йшли босоніж. [5, 32]. До того ж хо́да носила апотропейний характер. Таким чином трастеврінці висловлювали надію, що свята покровителька захистить їх квартал. Загалом, подібне явище характерне для італійської народно-релігійної культури. Наприклад, в Неаполі статую святих покровителів виносять під час землетрусів, а також виверження вулкану. Іноді навіть траплялися випадки «позицання» святого покровителя з інших міст, який вважався «сильніший», ніж свій.

Показово, що раніше, ще у 1920-і рр., до структури свята не входила водна процесія. Вона з'явилася тільки 2000 рр., коли відбулося чергове зростання інтересу до свята. До того ж до Другої світової війни свята мало замкнутий, локальний характер і відзначалося місцевими жителями кварталу. Але на початку XXI століття з розвитком туристичної індустрії коло учасників і глядачів розширюється.

Стосовно релігійної частини святкування, то з передачею статуї і організації хресного ходу братству Святих Таїнств і Пресвятої Діви Марії з гори Кармель для виносу святині стали обиратися за жеребом 30 членів братства, одягнених в білий одяг без традиційного кармелітського скапулярія.

Зараз братство відповідає за облачення статуї, яке є особливим ритуалом. Від початку за одягом і прикрасами статуї стежили чер-

ниці з монастиря св. Аполлонії в Трастевере. Розробкою дизайну одягу для трастеверенської Мадонни займаються відомі стилісти, суворо дотримуючись прийнятої релігійної символіки. Кольори тканин відповідають символічним Богородичним кольорам (синій, білий, золотий) або коричневому кольору малого кармелітського скапулярія. Вишивка, яка прикрашає святкову сукню Мадонни, як правило, виконана у вигляді лілій, (які символізують її непорочність і часто зустрічаються в іконографії), або троянд, що співвідноситься з одним з титулів Діви Марії — Містична Роза.

У даний час святкові урочистості діляться на три етапи. Перший етап являє собою традиційну ходу, тобто перенесення статуї від церкви св. Агати до базиліки св. Хрисогона, де вона знаходиться протягом 8 днів. Другий — доданий в більш пізній час — хода «Річкової Мадонни», тобто відтворення моменту знаходження статуї під час повені, її перевезення на човні по Тибру і перенесення в базиліку Santa Maria-in-Trastevere.

Перед храмом розгортаються основні події Festa de' Nojantri. В останні роки влаштовуються читання віршів Белли та інших римських поетів, які писали на діалекті. Третій етап — повернення Мадонни в церкву св. Агати після закінчення 8 днів. Примітно, що зараз деякі жителі кварталу переосмислюють епітет *fiumarola* «річкова», не пов'язуючи його з місцем знаходження статуї, а з другою фазою святкування, тобто з ходою по річці. Разом з тим, будучи заступницею Трастевере, Мадонна Nojantri зберігає сильний зв'язок з культом «водних Мадонн», яких в Італії налічується близько десятка.

У сучасному святкуванні також обігрується момент знаходження статуї корсиканськими рибалками: в 2015 р на свято були запрошені представники корсиканських братств, що шанують Богоматір з гори Кармель. Під час їх виступу також говорилося про схожий корсиканський культ, пов'язаний зі знайденою в морі статуєю Діви Марії. Отже, на перший погляд, вузьколокальне свято набуває широкого побутування.

Таким чином, свято Madonna de 'Nojantri, з одного боку, є прикладом місцево шанованої святині, пов'язаної з ідентичністю одного кварталу міста, з іншого боку, вписується в поширену ка-

толицьку традицію — культ Пресвятої Діви Марії з гори Кармель. Назва, покликана протиставити і відокремити учасників свята, стає свого роду «брендом» кварталу, приваблюючи на свято туристів. Статуя стає джерелом створення нової міської міфології.

Використання видовищності обрядів та привабливих моментів для туристів так і впливу організацій, які фінансують заходи, обговорюються багатьма дослідниками. Так, наприклад Д. Хельслута (Нідерланди) «Культурна спадщина в контексті муніципальних субсидій на прикладі щорічного параду в день св. Миколи в Голландії» розглядається передріздвяна хода, учасників якої зустрічають представники міської влади. Організатори та учасники ходи, як правило, спираються на роботи фольклористів та етнографів. Разом з тим сучасна кон'юнктура вносить деякі корективи в традицію, незважаючи на спроби ЮНЕСКО і етнологів зберегти її відносно незмінною. У пресі обговорюється питання «політкоректності», коли під час ходи «св. Миколая» йому прислужують темношкірі помічники.

Туристичні об'єкти — собори, мечеті, культові музеї і духовні центри — користуються зростаючим попитом і стають частиною сучасної індустрії туризму. Пам'ятники релігії, історії та культури відіграють істотну роль в мотивації відвідування того чи іншого регіону або міста.

Аспекти християнської релігійності та шанування мощей і могил святих у Болгарії та Республіці Північна Македонія є предметом дослідження для В. Баєвої. Обговорювана практика включає як широко популярну, так і ідіосинкратичну: молитви, жести поклоніння тілу, підношення, заступництво священних предметів, письмові записки та листи до святого, вислуховування биття його серця, сон біля мощей тощо.

Традиційне шанування могил і реліквій святих, мотивоване усталеним уявленням про їх святість і надприродну силу, все ще активно діє і в наш час. Аналіз сучасних ритуальних практик, що проводяться проливає світло на образи та ідеї, пов'язані з могилами та реліквіями в православній культурі на Балканах сьогодні.

Святе тіло, або рака вважається джерелом благословення та

зцілення. Віруючі прагнуть наблизитись до нього якомога ближче або за допомогою прямого контакту з тілом, або через посередницькі предмети за принципом симпатичної магії (за Джеймсом Фрейзером — *sympathetic magic*). Поряд з цим, могила сприймається як дім — місце, де мешкає свята людина і де вона завжди наявна, хоча передбачається, що її душа в небесах.

Реліквії також мають схожу символіку. Вони є залишками мертвого тіла, яке продовжує жити своїм особливим та містичним життям, не пошкодженим, ароматним та чудотворним. Могила або реліквіарій із залишками благословенного тіла представляють своєрідний «пункт зустрічі», де паломник може звернутися до святого з молитвою чи подякою; вручити йому подарунки або «вручити» йому лист.

На більш загальному рівні могилу або реліквії можна трактувати як місце, що з'єднує людський світ із священним світом трансцендентального; своєрідні «ворота», через які можна перейти у зразкову реальність божественної сфери. Символічно, що священна могила та святиє тіло функціонують як священний центр (за термінологією Еліаде), вісь *mundi*, що з'єднує три рівні міфічного Всесвіту: світ людей, підземний світ мертвих та небесну сферу. Крім того, реліквії святого чоловіка чи жінки дають релігійній людині шанс подолати основні культурні протистояння, такі як протистояння між смертю та життям, хворобою та здоров'ям, нечистим та священним і таким чином здобути радість та духовну втіху. [9, 104–120].

Фракійське святилище Долно Дряново в історичному парку «Градище» в регіоні Гоце Делчев на південному заході Болгарії досліджує А. Георгієва. Мета дослідження — представити святиню як тему в рамках наукових досліджень та простежити основні напрямки її використання в сучасному контексті. Археологічні розкопки, проведені на його території, доводять, що це місце використовувалося для проведення релігійних ритуалів у далекому минулому. Його минуле значення поєднується з сьогодишньою асиміляцією як місця з особливою цілющою енергією та як парку з особливими фігурами та привабливими пам'ятками.

Дослідження окреслює святиню як місток не лише між реаль-

ним та надприродним світом, але й між різними традиціями та менталітетом.

Не менш дивовижним є той факт, що, хоча святилище вважається «фракійським» і археологічні дослідження доводять, що фракійці мешкали в цьому районі найдовше, головний об'єкт — скеля, яка привертає увагу і стає символом місцевості — Тангра. Прохід через ущелину — давня і добре відома практика для традиційної культури болгар. Ущелина може бути природною, як коріння великого дерева, яке виступає над землею і крізь яке можна протиснутись, як це на Крастовій горі (Хрестова гора в Родопах), або як камінь, яке, як вважають, було зроблено святим Іваном Рильським і через яке люди проходять для здоров'я та очищення від гріхів у Рильському монастирі (Rila Monastery). Проте ущелину можна створити штучно і поєднати з вогнем, що вважається ефективним методом «очищення» від хвороб, в основному застосовується під час епідемій серед тварин (Живий вогонь, Новий вогонь, Божий вогонь).

Цілком «природними» у порівнянні з народною культурою є розповіді про цілющі властивості цього місця — про молоді бездітні пари, які отримують допомогу, і про цілющу воду, зібрану в кам'яній ямі. Цілюща сила приписується більшості священних місць — нових або старих. У минулому зцілення вважалося «очищенням, звільненням або вигнанням» хвороби з організму пацієнта. Самі хвороби були персоніфікованими і їх можна було умилоствити або вигнати з дому та із села. У античності зцілення було лише аспектом цілісного процесу проходження та перетворення. Це передбачає відхід від звичного життєвого простору та перебування у світі «за межами світу», де людина набуває або повинна здобути нові знання, просвітлення та психологічний ріст, доведені на випробуваннях та ведуть до нового соціального статусу, повернувшись додому — соціалізація та досягнення зрілості, посвячення в таємницю або у священний сан, королівське чи воїнське звання.

Лікувальний аспект обрядових дій на святих місцях поступово диференціювався з часом і вийшов на перший план, набуваючи все більшої значимості та наполегливості. Оскільки, незважаючи

на епоху, люди продовжують користуватися магією та вірити у надприродний вплив. Особливо у випадках, коли звичайна медицина не може допомогти. Таким чином, святилище є зразковим не лише як місце, де в минулому був реалізований контакт між реальним і надприродним світом, але і як сполучна ланка між різними спільнотами з їхніми традиціями та між різними методами пізнання та переживання світу [10, 322–335].

Дослідження Е. Холанда присвячене святкуванню дня св. Нектарія в монастирі його імені на грецькому острові Егіна [15]. Св. Нектарій Егінській був прославлений в лику святих в 1961 р. і в останні роки став одним з найбільш шанованих святих в Греції. Його культ стрімко поширився в ряді сусідніх балканських країн — Болгарії, Македонії та особливо в Румунії.

Традиція влаштовувати масове паломництво в монастир Раду-Воде (рум. Radu Vodă, заснований в 1568 р) в Бухаресті до мощів святих, включаючи св. Нектарія і інших сподвижників церкви (наприклад, тут похований патріарх Константинопольський Діонісій IV), народилася відносно недавно, з падінням авторитарного режиму Чаушеску і початком демократичних перетворень в країні. [21, 327–352].

Паломництва до священних місць з нагоди основних свят завжди були видатними подіями в житті людей. Таке розуміння виникало в ході соціальної практики релігійних храмових свят, тобто свят на честь місцевого святого. Цей «святий день» сприймався як день відпочинку, релаксації, торжества. Зазвичай місцеве релігійне свято не допускало далеких поїздок, але практика шанування святих розширилася до прагнення поклонитися головним святиням, а не тільки місцевим. Паломників до Мекки потім усе життя називають «хаджі».

Висновки. Святковий календар будь-якого етносу або етнологічної / етноконфесійної групи є ритуальним роком змінюваності сезонів, тимчасових переходів, зміна ситуації, які маркуються різними обрядовими діями і практиками, що вже давно і міцно ввійшли в традицію або тільки «заходять» у культурний код на наших очах.

Збережені архаїчні свята при максимальному фокусуванні на

їх прагматичній складовій свідчать про те, що вони спочатку були кордоном для підведення підсумків конкретного періоду, або початком відліку нового сезону з характерним набором господарських занять, повсякденних справ і форм проведення дозвілля.

Свято може втілювати різні соціокультурні цінності в різних культурних умовах: від Святого, Національного, Етнічного до «неробочого дня без чіткої причини для святкування» (постмодерна симуляція).

Останніми роками ми бачимо, як потужно використовується минуле в політичному, туристичному, комерційному напрямі. Це проявилось в різкому підйомі архаїчних обрядів і святкових практик. Це розмаїття має безліч причин: всі вони доводять, що минуле втратило єдиний сенс у потоці рекламної політичної комунікативної подієвості і що справжнє, наділене історичною самосвідомістю, неминуче узаконює множинність можливих версій минулого.

Література:

1. **Ганнелл Т.** Повелительница горы (Fjallkonan) в исландской национальной традиции. Живая старина. 2016. № 4. С. 34–37 URL: Режим доступа до ресурсу: <https://inslav.ru/sites/default/files/zhst-2016-4.pdf>.
2. **Гуссерль Э.** Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Академический проект, 2009. 486 с.
3. **Гуссерль Э.** Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. 320 с.
4. Рефлексия Философия: энцикл. словарь / под ред. А. А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. URL Режим доступа до ресурсу: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_phNoso-phy/1039/%D0%A0%D0%95%D0%A4%D0%9B%D0%95%D0%9A%D0%A1%D0%98%D0%AF.
5. **Сиднева Светлана Александровна.** Праздник MADONNA DE' NOJANTRI в Риме. Живая старина. 2016. № 4. С. 31–34 URL: Режим доступа до ресурсу: <https://inslav.ru/sites/default/files/zhst-2016-4.pdf>.
6. **Шинкарук В. И.** Мирозозрение и философия. Вопросы философии. 1986. № 1.
7. **Anderson B.** Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso. 2006. P. 240. URL: Режим доступа до ре-

цыпу: https://is.muni.cz/el/1423/podzim2013/SOC571E/um/Anderson_B_-_Imagined_Communities.pdf.

8. **Arnaudov Mihail.** Ocherci po balgarski folklor [Studies on the Bulgarian Folklore]. Vol 1. Sofia: Akademichno izdatelstvo «Marin Drinov». 1996.
9. **Baeva V.** (2017) Vrazka sas sveshtenata otvadnost: vyarvaniya i ritualni praktiki pri grobove i moshti na svettsi (po primeri ot Bulgaria i R. Macedonia) (Connecting to The Holiness Beyond: Beliefs and Ritual Practices at Saint's Graves (On Examples from Bulgaria and The Republic of Macedonia). In: L. Peycheva et al. (eds.). Proektsii na kulturnite traditsii: Bulgaria — Macedonia. Sofia: AI «Prof. Marin Drinov», pp. 104–120.
10. Between the Worlds: People, Spaces and Rituals. Sofia: IEFSEM — BAS & Paradigma. Slavkova, M., M. Maeva, Y. Erolova and R. Popov (eds.), 2019. 489 p.
11. **Dobrzyńska Beata.** (2013). Para prezydencka na dożynkach w Spale. [The Presidential Couple at Dożynki in Spała (in Polish).] Gazeta Krakowska. September 16. P. 7.
12. **Elgenius G.** Symbols of Nations and Nationalism: Celebrating Nationhood. New York: Palgrave Macmillan. 2011.
13. Gospodarze z Małopolski świętowali w Osieku. [Farmers from Małopolska Celebrated in Osiek (in Polish).] 2014. Gazeta Krakowska. September 1. P. 7.
14. **Gunnell T.** The season of the Dísir: The winter nights and the Dísarblót in early Scandinavian belief // Cosmos. 2000. Vol. 16. P. 117–149.
15. **Håland E.J.** Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece: Writing History from a Female Perspective. Newcastleupon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. 672 p.
16. **Hobsbawm E.** Introduction: Inventing traditions . The invention of tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983. P. 1–14.
17. **Kertzer D. I.** Ritual, Politics, and Power. New Haven, etc., 1988.
18. **Murphy L.** Herjans dísir: Valkyrjur, supernatural femininities, and elite warrior culture in the late pre-Christian Iron Age: Unpublished MA thesis / Univ. of Iceland. 2013.
19. The Ritual Year 11. Traditions and Transformation, edited by Guzel Stolyarova, Irina Sedakova and Nina Vlaskina, Kazan-Moscow: T8, 2016, 296 p. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.siefhome.org/downloads/wg/ry/ry11.pdf>.
20. The Ritual Year 7. In Traditiones, vol.41, no.1, 2012 — guest editors Jurij Fikfak and Laurent Sébastien Fournier, 270 p. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.siefhome.org/downloads/wg/ry/ry7.pdf>.
21. The Ritual Year 8. Migrations, edited by Dobrinka Parusheva and Lina Gergova. Sofia: Paradigma, 2014, 470 p. URL:Режим доступу до ресурсу:<https://www.siefhome.org/downloads/wg/ry/ry8.pdf>.

22. Tracking the ritual year on the move in different cultural settings and systems of values [SIEF Working group on the Ritual Year] URL:Режим доступу до ресурсу:<https://nomadit.co.uk/conference/sief2019/paper/47236>
23. Trojeva E., Hristov P. Sacred Geography of the Post-Socialist Balkans: Transformations of Religious Landscape and Pilgrimage: An Introduction // Southeastern Europe = L'Europe du Sud-Est. 2017. Vol. 41. No. 1. P. 1–18.

Марина Лукашенко

3.3. СОЦІАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ: ТРАДИЦІЇ, МОДЕРН, ПОСТМОДЕРН

Виявлення впливу соціальності на якість життя людини та особливостей прояву її динамічних сил, які змінюють саму соціальність, є одними з основних практичних питань філософії, які поставали перед мислителями різних епох і не втратили своєї актуальності сьогодні. Незалежно від того, який фактор було обрано за точку відліку, так чи інакше філософські рефлексії охоплювали різні аспекти взаємовпливу соціальних зв'язків у суспільстві, його інститутів, громадян, їх світовідчуття і світогляду в контексті глобальних цивілізаційних змін.

Зростаюча увага дослідників щодо сучасних трансформацій соціальності, пов'язана з плинністю змін, які відбувалися в індустріальних суспільствах при переході до постіндустріальних, від доби Модерну до Постмодерну і їхнього відчутного прискорення в інформаційному суспільстві. Якщо свого часу метафорою індустріально-постіндустріальних змін, використаною Д. Беллом, стала зміна кольору комірців від «синього» до «білого», то сьогодні дослідники звертають увагу на їх відсутність, описуючи «робоче місце без комірця» [38, 108]. Одні мислителі описують розмивання, плинність, «рідинні» властивості соціальності та добу непевності (З. Бауман), а інші бачать лише прозорість «скляної клітки» (Н. Карр) дисциплінарного суспільства, яке м'яко підштовхує своїх громадян відповідно до «архітектури правильного вибору» (Р. Талер). Сучасний світ описується як «мережевий», так і «індивідуалізований», як з «площами» мереж соціальних зв'язків, так і

з ієрархізованими суспільними структурами «веж» (Н. Фергюсон). Актуальною також є тенденція до побудови добре знаних ще з античності «внутрішніх фортець», які змінюють свої властивості та функції у віртуальному світі, де виникають нові форми соціальності та одночасно зникають старі.

Отже, дослідження трансформацій соціальності в контексті змін культурних та історичних форм суспільства дає можливість з метапозиції узагальнити дані процеси та виявити їх вплив на людину. Системний погляд дає можливість виокремити патерни впливу на людину та її соціальні зв'язки, що вимагає врахування властивостей соціального в максимально широкий період часу. Узагальнення натуралістичного бачення філософами форм соціального домодерних суспільств та артифіціалістичних особливостей соціальності модерних дає можливість описати тенденції розвитку постмодерних мережевих суспільств крізь призму зникнення, організації чи співіснування старих і нових форм соціальності та їх помноження у віртуальному світі.

Не змішуючи філософський словник політичної спільноти античних авторів, зокрема, Аристотеля, з сучасним соціально-філософським словником, який почав формуватися в модерну епоху, будемо відрізняти соціальність, виокремлення та дослідження якої припадає на значно більш пізній період філософії (XIX ст.), від питання про властивість людини, яка призначена для політичного життя. Якщо в домодерний час цілісне бачення природної дійсності змішувалося з політичним ладом тогочасних суспільств, то з модерного періоду починається вивільнення і виштовхування людей з назначених долею мереж, що ставило кожного перед завданням робити самостійний вибір власної і колективної долі в умовах нової для того часу промислової непевності. Зникнення станів вимагало від громадян постійних зусиль аби потрапити і залишатися в нових матрицях класів з їхніми стратегіями життєвих шляхів. У цей час плавильний тигель модерного суспільства виливав залізну клітку з інакшою структурою та сповнював її новими спільними практиками та суспільною уявою. Подальша руйнація, фрагментація новостворених структур в контексті «недовіри до метанаративів» Модерну покликала до пошуку нових наративів в умовах множинних горизонтів майбутнього, інакшого переосмислення

соціальності та місця людини в світі. Дані процеси спричинили формування відповідного постмодерного філософського словника, що є окремою важливою темою і лише побічного розглядається в рамках даної роботи, присвяченої більше феномену модерної соціальності, який є періодом, що починався і завершувався дерегуляцією з індивідуалізацією.

Модерна суспільна уява, на думку Ч. Тейлора, який розглядав цей час з позиції секулярності, мала засадничою ідеєю моральний порядок, а її основною ознакою став зв'язок із громадською сферою. Тобто виникав новий спільний простір, в якому люди не зустрічалися, але поєднувалися через спільне обговорення гострих тем в засобах масової комунікації, які передавали інформацію в галактиці Гутенберга. Це відрізнялося від ієрархічного порядку домодерних суспільств, який уявлявся вкоріненим у вищому, трансцентдентному, у «великому ланцюзі буття» [32, 333]. Інша справа суспільство прямого доступу, якому властива горизонтальність, завдяки якій кожний безпосередньо пов'язаний із цілим, є частиною нації, народу. Н. Фергюсон для позначення цих властивостей суспільств використовує образ площ, як символ соціальних мереж, та веж, як символ ієрархій, розглядаючи їхнє співіснування та протистояння. На його думку, часи панування ієрархічних структур є тривалими, а періоди, коли перевагу здобувають мережі є короткочасними і динамічними [37, 17]. Саме їхнє збурення супроводжувало повстання модерного періоду.

Однією з визначальних властивостей модерності є прихована в ній позиція протиставлення нового досвіду старому. Найчастіше саме протиставлення, а не діалогу, спроба відірватися «від», при надсильному бажанні рухатися «до», яке завдяки своїй утопічності відтерміноване у часі, що створює небезпечний розрив для руху новоствореного соціального тіла. Разом з означенням демаркаційної лінії старого і нового досвіду, нових смислів, чеснот, цінностей та авторитетів, виникають такі визначальні властивості модерності, як нова темпоральність та сприйняття руху часу, розриви та революції, зміни періодів стабільності та турбулентності. Зникнення цього розділення, опозиції старого і нового буде свідчити про кінець модерного часу, про незавершеність чи незавершуваність якого писали З. Бауман, Ю. Габермас та ін.

Відчуття розриву з минулим і максимально швидкої, спрямованої у прогресивне майбутнє лінії часу, за Ф. Ніцше, створило умови для виникнення хвороби історії, яку новочасні люди несуть в самих собі, прагнучи все зберігати, датувати. Таке манакальне зберігання Б. Латур пов'язує з компенсацією такого ж надмірного руйнування [18, 137]. Проте він наголошує, що людство не так вже і віддалене від свого минулого, а люди змішують різні часи і знову стають доновочасними.

Окрім часових розривів, відбулися розриви і соціальної тканини феодальних відносин, що потребувало нового соціально-філософського осмислення такого стану людини. Визнані рівними, з невід'ємними правами та з правом прагнення щастя і виву власної волі, люди перетворилися на індивідів — неподільні атоми суспільства. З таких виокремлених одиниць плавильний тигель індустріального суспільства створював нову монолітну цілісність, внутрішньо приховуючи парадоксальність відповідальності кожного в укладанні суспільного договору, за власний голос у новоствореному публічному просторі, приреченість на свободу. Зруйнований принцип спільнотно-суспільного природного ієрархічного альянсного об'єднання за типом «заради Кого», спочатку змінився мережевим коаліційним — «проти минулого». Зовнішній контекст також давав можливість тимчасово об'єднатися західному світу «проти» інших культур (наприклад, китайської, Нового світу) в пошуках власної автентичності. Проте об'єднання навколо боротьби «проти» не є довготривалими і надійними, тому мали з'явитися нові системостворюючі ідеї. Це місце зайняли віра в прогрес та національна ідея.

Саме на цих двох основах починає формуватися соціальний проект Модерну, розвиток якого створив дві моделі суспільств, а саме: тоталітарну та ліберальну. Здійснений В. Шамрай аналіз етапів його розгортання, дозволяє побачити важливі закономірності змін [45, 55-56]. Так, на підготовчому етапі за часів Ренесансу та Реформації була здійснена секуляризації часу та дійсності, гуманістичне переосмислення світу. Наступним стало формування майнових класів на етапі власне соціального проекту Модерну, після якого настає час прагнення утопічних єдності і солідарності в умовах нової соціальної тотальності. Саме в таких умовах сфор-

мувалися як тоталітарні режими, так і ліберально-громадянські суспільства соціальної держави. Останній етап став результатом перетворення світу і викликав екологічну та соціетарну кризи.

Враховуючи нероздільний зв'язок людської природи з соціальною та сформульоване Е. Дюркгаймом твердження, що в основі суспільства лежить почуття священного, важливо зупинитися на змінах бачення сакрального, які відбулися за цей час: від цінності Богом встановленого порядку — до невід'ємних прав людини. Тобто трансформації соціальності проходили в умовах змін Боголюдських стосунків, що відображалося як у сфері сакрального, так і профанного. Досліджуючи роль цих двох сфер життя у забезпеченні цілісності соціальної тканини, Р. Каюа підкреслював, що профанне є сферою повсякденного досвіду і діяльності, а сакральне — світом небезпеки й захисту [15, 39]. Єднання і відчуття спільності, необхідні для створення соціального організму, виникають і підтримуються завдяки участі в святах, містеріях, карнавалах та війнах, які відбуваються у сакральному часі-просторі.

Важливо враховувати, що з часів виникнення християнства, поступово стала зменшуватися роль соціальної групи у справі спасіння та спілкування людини з Богом. Не применшуючи значення койнонії, яке залишається важливим і сьогодні, варто підкреслити, що християнський світогляд передбачав можливість розвитку індивідуалізму, який набув особливого соціального значення за часів становлення протестантизму. В сучасному ж суспільстві вже змінилися властивості і призначення індивідуалізму. Він трансформувався з особистісних стосунків із сакральним, творчого виклику в перетворенні світу, пошуку власного місця в новій соціальній матриці класів, на необхідність вирішувати системні проблеми індивідуалізованого суспільства ризику в своєму власному житті, про що писали У. Бек, З. Бауман, Б. Латур та ін.

За таких умов індивідуалізації Новий час змінює смислове значення свят, але не їх функцію. Ще Й. Гейзінга порівнював містерії з грою, яка формує і підтримує соціальну тканину, стимулює творчість, рухає суспільство вперед. Сучасні міждисциплінарні дослідження істориків, археологів, антропологів, богословів, психологів, біологів та ін., свідчать про велике значення гри та ритуалів, які мають багато спільного та лежать в основі релігійних систем різних

суспільств та спільнот з прадавніх часів. Так, на думку К. Ренфру, І. Морлі та М. Бойда, гра виконує глибоку роль в ритуалах, системах вірувань та впливала на появу ранніх суспільств [48]. Сьогодні ж ігри у віртуальному просторі формують та підтримають нові неотрайби та соціальність віртуальної реальності.

У період формування новочасності дана властивість гри набула нової особливої необхідності в «розчаклованому світі», в умовах зникнення попередніх ритуалів, декларованого раціоналізму та фактичного відчуження і радикального індивідуалізму. Епоха зрілого індустріального модерну, при зовнішній одноманітності конвеєрної роботи, по-новому пробуджує людину граючи (Homo Ludens [44]), закликає до самоактуалізації, підносячи творчість на вершину потреб людини. У ХХІ столітті людина креативна (Homo Creativus), на думку Річарда Флоріда, як новий клас завойовує і перетворює світ та властивості соціальних зв'язків у ньому [38]. За статистикою, міста, в яких живуть і які обирають для життя люди творчих спеціальностей, характеризуються високим рівнем життя, свободи та безпеки. Цих людей об'єднують соціальні зв'язки з певними особливостями, однією з яких є «чистота» стосунків, тобто їх звільнення від обмежуючих обов'язків і зобов'язань один перед одним, коли люди підтримують спілкування доти, доки це приносить задоволення і користь усім сторонам, про що писав Е. Гіденс [11, 151].

Таке тотальне соціальне «звільнення» від усіх сталих зв'язків, було одним з чинників, який породив прекаріат — інший новий клас — дезінтегрований. Проте, близьким до Homo Creativus є лише оптимістичний прекаріат, який свідомо обрав таку свободу, на відміну від песимістичного. Дійсно, креативний інтроверт-фрілансер є більш урівноваженим і ефективним, коли працює усамітнено і незалежно від великого колективу у новітньому прозорому офісі. Інший стан у спеціаліста, який вимушено став фрілансером, і який не прагнув усамітнення, але не може собі дозволити винаймати коворкінг чи працювати в просторах «третього місця», як їх назвав Р. Ольденбург [24], чи «четвертого місця», які описав Р. Флоріда [38, 272]. Екстравертований прекаріат проти волі стає замкненим у своїх помешканнях в ситуації постійної невизначеності.

Інший тип людей, які вже сьогодні мають неабияке значення в

світі, Ю. Н. Харарі назвав «людиною божественною» (Homo Deus). Особливість їх соціальних зв'язків визначається прагненням і вірою в можливість подолати обмеження психічної та фізичної людської природи, тобто когнітивні бар'єри, старіння та смерть. Їхньою метою, відповідно, стають такі амбітні цілі, як безсмертя, щастя та божественність [43, 32]. Наближення людей до таких можливостей має зробити їх більш поміркованими, такими, хто уникає небезпек, постійно розвивається, що вже зараз може змінити людське суспільство, принаймні ту її частину, яка має доступ до нових технологій регенеративної медицини та генної інженерії.

Таке відмінне від християнського розуміння «обоження» людини, пов'язане з секуляризацією, яка відбувалась як поступове виключення Бога з бачення світу. На думку Ч. Тейлора, це стало початком формування виключального гуманізму [32]. Спочатку було поступове зникнення відчуття присутності Бога в природі, космосі, суспільстві-спільноті, яка сприймалась як укорінена у вищому. «Зачаклований» світ, сповнений духів і моральних сил, втрачав божественну повноту, місце якої займали сили з інших джерел духовних і моральних прагнень. Проте, на думку А. Баумейстера, в контексті змін, викликаних Ренесансом та Реформацією, характер служіння Церкви державі суттєвим чином не змінився аж до кінця XVIII століття [8]. Отці-теоретики модерного суспільства навіть бачили можливі перешкоди для його інтеграції та досягнення цілісності через втрату функцій Церкви. В модерному суспільстві ще певний час з'являлися такі нові форми спільнот, як комісії та клуби, об'єднані метою покращення моралі. Так, в Единбурзі разом з представниками влади патрулювали вулиці члени християнських спільнот, так званих «Societies for the Reformation of Manners» [21, 25]. Тобто новочасні суспільства перетворилися на християнські держави та ще певний час залишалася союзом вірних.

У XX ст. Р. Арон констатує, що суспільство не зруйнувалося після зникнення традиційної дії «опію для народу» (вкладаючи у даний вираз не зневажливе значення), наголошує, що властивостей релігії набув марксизм — «опій інтелектуалів». Політичні партії, зокрема, комуністична, стали своєрідними партіями-церквами, що об'єднують чисельні спільноти та створюють нові традиції, догми та міфи. Проте, Р. Арон підкреслив, що марксизм

дав інструмент, який зруйнував жорсткі феодальні зв'язки, обмежуючи місцеві спільноти та особисту відданість, визначену релігією. Але звільнені індивідууми залишилися беззахисними перед силами ринку та капіталістів [3, 23].

Аналізуючи часткову співприсутність і одночасність таких різних процесів, Б. Латур пише про можливість для новочасної людини бути і атеїстом, і достатньо релігійною особою одночасно. «Вона могла захопити матеріальний світ, по своїй волі перетворити соціальний світ, не відчуваючи себе покинутою всіма сиротоюдеміургом» [18, 99]. Це відповідає ситуації, коли Бог в метафізиці та духовності був винесеним за дужки, але без ускладнень залишався в серці людини. Але, за Ч. Тейлором, у процесі розвитку такого виключального гуманізму, виникає «ізолюване я», яке якісно відрізняється від «пористого я» людини традиційного суспільства, яке відкрите спільноті та потойбічним силам [32, 74]. Саме це перетворення стало умовою для зміни священної цінності суспільства, яке вже складалося з «ізолюваних я», які мають невід'ємні права та обов'язки.

У по-новому зачаклованому світі ізолюваних я, які знаходяться у раціоналізованому, сповненому холодними, механічними монстрами, соціальному просторі, в умовах абсолютизму природничих наук, коли єдність протиставляється множинності, а об'єктивність — символічній реальності, особливого значення набуває цінність толерантності. Саме вона, на думку Ф. Фукуями, гомогенізує різні традиційні культури і лежить в основах ліберального суспільства [42, 326-327]. Для успішного життя в такому модерному суспільстві, людина вже мала стати толерантною, раціональною, мобільною, учасником, включеним у соціальні процеси та ін. Таким чином, толерантність поступово перетворилася з засобу досягнення мети, а саме — подолання стану «війни всіх проти всіх», на визначальну чесноту, цінність. Це пов'язано з тим, що від здатності людей об'єднуватися залежало здоров'я модерного громадянського суспільства.

Проте інтеграція суспільства відрізняється, коли в її основі лежить лише толерантність, чи також набута ідентичність, наприклад, національна, політична приналежність. Так, для широкої комунікації між людьми може бути достатньо толерантності, якщо вони не утворюють спільне Ми. Тривала ж комунікація без надії

на спільні почуття та історії, приховує в собі щось необов'язкове, таке, що втрачає свою цінність. Такі стосунки стають плинними, адже лише толерантності замало для «переживання-Ми», яке вимагає тривалої співпраці і відчуття межі щирості. Саме переживання-Ми надають людині можливість набути ідентичність. Так, за В. Гьосле, в основі Ми-спільноти лежать спільні цінності, а для Ми-суспільства базовими є спільні інтереси [12, 89]. Також наявність спільних моральних законів, цінних для членів спільноти чи суспільства, робить дану групу сильнішою та більш ресурсною.

Однією з ознак ресурсного стану спільнот і суспільств є розвиток, адже статична незмінність суспільства, так само як і чисельні революції, призводять до стагнації чи хаосу. І дійсно, толерантність набуває особливого значення при змінах форм соціальності, але постійні зміни призводять до заперечення навіть самих змін. Виникає стан втрати структури, посилюється плинність, прискорюються зміни, коли зникають проміжки стабільності, що стає провідною ознакою світу пізнього модерну або постмодерну. На думку М. Мамардашвілі, життя в таких умовах, без чуття соціальної тканини в плинних желеподібних станах, вводить людей в стан соціального здичавіння. Перефразовуючи В. Соловйова, він наголошує, що держава й ідеологія стають особливо необхідні, аби неминуча спільність людей не була пеклом [20, 257]. Проте складні результати об'єднуючого впливу ідеологій відомі з історії, тому в контексті аналізу модерної соціальності варто більше наголосити на значенні поля спільних ціннісних смислів.

Серед таких смислів є зниження толерантності до страждань, насилля, тортур та смерті. Спочатку це стосувалося інших та «інакших» людей. Прикладом чого, зокрема, можуть бути соціальні процеси, спрямовані на зменшення агресії по відношенню до людей з девіаціями. Так склалося, що 10 жовтня з 1992 року є Всесвітнім днем психічного здоров'я, а з 2002 він став ще й днем боротьби за скасування смертної кари. Обізнаність пересічних громадян про проблеми психічного здоров'я дозволяє поступову відкривати карцерні системи психіатричних лікарень, а боротьба за заборону смертної кари зменшує коло насилля не лише в карцерних системах пенітенціарної служби, а й усю державу. За визнання цінності відмови від найвищої міри покарання у всіх

країнах світу ще сьогодні бореться Всесвітня коаліція боротьби за скасування смертної кари. На сьогодні зафіксовано історичний мінімум місць, в яких дозволено виконання страт, але він складається з 20 країн. А на 75 сесію Генеральної Асамблеї ООН в грудні 2020 винесено на розгляд резолюцію про мораторій на застосування смертної кари [49].

Коло неприйняття жорстокості поступово розповсюджувалося на тварин і природу. Виникає етичний принцип благоговіння перед життям і солідарність з тими, кому менше поталанило, яка мала організовуватися на основі свободи і співчуття, та посилювалася на логіку об'єднання на основі найменшого спільного. Визнаючи, що не всі люди є однаково талановитими і мають рівні можливості, виводиться найменше спільне: всі тіла здатні страждати. Саме тому модерні ліберально-демократичні суспільства наголошують на попередженні тілесних страждань та на необхідності створення умов економічного благополуччя.

Але для оцінки досягнутого рівня суспільного життя, необхідним є розрізнення кращого і гіршого, що потенційно може порушити принцип толерантності в звичайному її розумінні. Тому залишається концентруватися на визначеному мінімумі та турбуватися про здоров'я і безпеку, адже в цьому немає протиріч [42, 458]. Про це писав Ф. Фукуяма у 1992 р., а у 2010 р., З. Бауман констатує факт, що заради збільшення безпеки та з метою зменшення екзистенційного страху, для якого природні шляхи виходу виявилися закритими, найвідданіші свободі нації воліють піддатися ризику бути менш вільними і згодні вистежувати «сім ознак раку», «п'ять симптомів депресії» і т. п. [7, 18–22]. Трагічність модерної соціальності полягала в тому, що при підкресленні значимості Іншого, при правильному розумінні толерантності, людина мала б позбутися страху, проте З. Бауман, у багатьох своїх роботах описує протилежну реальність. «Чужий», який начебто зник в епоху зрілого модерну, стає невидимим, але таким, який є скрізь, і страх перед ним стає ірраціональним, проти якого не допомагає цінність толерантності.

З появою цього страху частково пов'язані зміни, які відбуваються сьогодні в глобалізованому світі, який знову переживає дерегуляцію, посилення нерівності. Б. Латур, аналізуючи такі події,

як Брексит, обрання Д.Трампа, посилення міграційних потоків та прийняття Паризької угоди про протидію кліматичним змінам в 2015 р., констатує, що у Заході вже немає ідеалу спільного світу, що «міграційна криза стала всезагальною» [17, 19]. Тепер мігрантами є всі і різниця полягає лише в тому, що частина людей прийшли ззовні, а частина є мігрантами зсередини, такими, хто відчуває біль втрати своєї батьківщини. Проте — це вже страхи нашого часу, який живе в контексті зворотного відліку часу кліматичного годинника, таймер якого відраховує секунди до моменту, коли зміни стануть незворотними [47].

Важливо наголосити, що страх був одним з основних інструментів керування людьми і за часів розвинутого модерну набув ролі основного способу підтримки соціальних структур та інститутів. Він міг перетворювати крайній індивідуалізм на тотальну взаємопов'язаність людей в суспільстві. Так, за часів «першої дерегуляції-з-індивідуалізацією», на думку З. Баумана, з'являються нові суто новочасні страхи [7, 103]. Місце розірваних природніх зв'язків всередині давніх спільнот займають такі штучні їх еквіваленти, як колективи, спілки, асоціації, приналежність до яких мала б наповнюватися солідарністю, що забезпечує від небезпек. Проте, люди часто залишалися відчуженими, відокремленими, стандартизованою масою, а досвід світових війн перетворив їх спільність на солідарність «приголомшених» і «бездушних». Зіставлення В. Кебуладзе цих двох, описаних Я. Паточкою та М. Кундерою типів солідарності, показує, що спільний досвід нелюдяності утворив солідарність не приголомшених, а бездушних, яка сама жахливіша за пережиті жахи [16, 118]. Сучасний же розпад солідарності є ознакою другої стадії «дерегуляції-з-індивідуалізацією», плинності тимчасових зв'язків «мовчазної більшості», як її назвав Ж. Бодріяр [9].

Проте модерний пошук форм соціальності, зокрема, аналіз її аспектів, пов'язаних із психоемоційною складовою людини, був сповнений парадоксів. Так, окрім страху і толерантності, суспільством підтримувалися почуття патріотизму, щирості та ін. Парадокс суспільства пізнього модерну полягав в тому, що, вимога від людини толерантності і щирості, які декларуються новими основами соціальної взаємодії, руйнує соціальність зсередини. Від людей

очікується тотальна щирість, яка стала однією з найважливіших цінностей. Люди навчаються розповідати про свої інтимні проблеми іншим, що руйнує сталі близькі взаємини. Через це Р. Сеннет узагальнює сучасність як добу «тиранії інтимності», підкреслюючи, що втрата балансу між публічним і приватним життям, який підтримував суспільство, поразка спілкування від інтимного контакту є результатом тривалого історичного процесу, який змінив людську природу, перетворивши її на особистість, — індивідуалістичне, нестабільне, занурене в себе явище [28, 391]. Така тотальна щирість руйнує як сталі, так і тимчасові зв'язки.

Формування ж ресурсної соціальності можливе в умовах критичного аналізу смислів, які пропонує сучасність, в умовах відповідної функціональності етичного «імунітету». Так, гіперта гіпофункція етики викликає до життя патологічні форми соціальності, коли константні смисли ніколи не змінюються, не переосмислюються відповідно до змін часу, чи коли плінні смисли стають тимчасовими, без певного телосу. Так, на думку Ж. Бодрієра, фатальною стратегією, спрямованою проти мирного існування толерантного суспільства є загроза всезагальної байдужості до «іншого», який перестав бути ближнім чи ворогом [10]. Тому одним з способів протидії виникненню байдужості чи війни з «іншим», в умовах та зникнення жорсткого протиставлення «свій-чужий», запропонованих Е. Балібаром та І. Валлерстайном, є повага до «меж толерантності» та «культурних дистанцій» [4, 33]. Тема дистанцій набуває нового значення в контексті пандемії Covid-19, коли змінюється розуміння самого терміну «соціальна дистанція», який використовується по відношенню до простору (1,5-2 метри), а не соціальної перцепції.

Соціальні дистанції мали переосмислюватися і корегуватися в новочасному світі між расами, націями, класами. Світ випробував межі та формував свою соціальність у «просторі досвіду», змінюючи смисли минулого, та в «горизонті очікувань», створюючи ескізи майбутніх соціальних проєктів, як описав цей процес Р. Козеллек. Дані площини пов'язані з відчуттям теперішнього часу модерною людиною, що сприймається як дійсність. З минулим і майбутнім, яких не існує, відбувається лише порівняння та пошук мотивації. Таке панування в свідомості людини теперішнього часу

пов'язано з цінністю змін, пріоритету людини-діючої, яка тільки тут і тепер може щось змінювати. Тому, обираючи образ для означення душі європейської цивілізації, О. Шпенглер зупинився на Фаусті. Саме він є уособленням модерної людини-творця, що прагне до безмежного пізнання, перетворення та технологізації світу.

Проте урбанізовані міста наповнювалися діючими людьми, різного типу та різною мотивацією. Більшість з них переїздили з сіл, які були життєвою формою мережевого суспільства прямих контактів і непрямого ієрархічного доступу. Перший тип людей — активні, діючі молоді люди з певною долею авантюризму та вірою в краще майбутнє. Другий тип — вимушені переселенці, як було у випадках війни, будівництва та відгородження, що спричиняло втрату місця проживання та ідентичності. Вихід людини з традиційної спільноти, викликав дезорієнтацію, втрату як горизонтальних, так і вертикальних зв'язків. Активні амбіційні люди у класовому суспільстві докладали псевдовертикальні зусилля задля отримання сумнівних переваг у хаосі ідентичностей (П. Бурдье, П. Слотердайк).

Означені процеси відображались на рівні соціальності, що на думку А. Токвіля призвело до зменшення влади авторитетів, зниження суспільної відповідальності, розмивання соціальних границь, індивідуалізації та приватизації особистого життя, раціоналізації мислення. Особливу небезпеку він убачав у таких наслідках індивідуалізму, як загальна апатія та байдужість громадян, яка створює умови для гноблення, анархії та деспотизму [34, 567]. У такому контексті відбувається переоцінка громадського і споглядального життя, на зміну якому приходять «сімейно-побутова» духовність. Підвищується цінність звичайного життя, шлюбу, основаному на любові, добробуті, хобі, танцях, спорті, стрункості фігури, зменшуються випадки насилля над особистістю. З іншого боку, зростає рівень аутоагресії та кількість самогубств, виникає страх безглуздості життя. По-новому актуалізований екзистенційний страх став одним з динамічних чинників, який спровокував сплеск національного піднесення, солідарності, цінності єднання, самопожертви та героїзму напередодні Першої світової війни у Європі. Проте, це обернулося найбільшим розчаруванням і травмою в модерній історії, спричинивши можливість не лише Другої світової війни, а й фашизму, нацизму та тоталітаризму.

Інше екзистенційне прагнення, властиве людській природі, — прагнення визнання своєї гідності іншими. Саме воно, на думку Ф. Фукуями, лежить в основі сучасної концепції особистості, яка надає пріоритет внутрішній сутності людини перед соціальними структурами, наголошуючи, що гідність внутрішнього «я» базується на моральній свободі, яку поділяють усі люди та вимагають визнання цього вільного внутрішнього «я» [41]. Так, на думку Ч. Тейлора, в модерний період змінилося розуміння атараксії, коли людина в зміненому і безцільному Всесвіті вже мала сама визначати цілі, долю та прагнення. Сенс вже вбачається всередині людини, яка визначає устрій світу та порядок свободи. Виникає ситуація новочасної духовності, коли людина відчуває, як сказав Б. Рассел, свою космічну самотність, яка лякає і надихає ізольоване «я», що відчуває свою темну гезу, походження з дикого долюдського, але знаходиться в залізо-кам'яно-скляному світі міст, заводів, фабрик та великих систем, які перетворюють його на «одновимірну людину» (Г. Маркузе), «придаток до машини» (Ж. Еллюль).

Прагнення до визнання в такому світі перетворилося на боротьбу за нього. Тільки борці все частіше поставали не з даром, а зі зброєю або хоча б з пустими руками, коли виходячи з власної суб'єктивності, люди прагнуть визнання, не пропонуючи його іншим. Саме така етична настанова проглядається у шпаринах модерних революцій та війн, у новочасних суспільствах «реального соціалізму», керованих страхом, терором та контролем. У необхідності постійно доводити свою «надійність» як громадянина, як члена комуністичної партії Радянського Союзу чи Націонал-соціалістичної робітничої партії Німеччини. Весь цей досвід потребує пошуку нової етичної настанови у добрій волі щодо між-особистісної підтримки, яка є даром.

Саме дар та чиста великодушність є основою будь-якої спільності, про що писали філософи в різні періоди людської історії. В умовах же руйнування масових ідеологій та соціальних матриць, дар стає єдиною силою, яка здатна зберегти спільноти й суспільство. Адже, як писав М. Енафф, дарують не для того, аби отримати дар, а для того, аби стосунки постійно оновлювалися. Так в інституціональній, соціальній та персональній сферах модерного світу визнання в суспільній взаємодії, групових та близьких особистісних зв'язках про-

являється як довіра, самоповага і самооцінка. Обопільна повага, на думку М. Енаффа, тримається на стосунках дару, як прагненні довіряти, давати і віддавати себе, аби інший вчинив так само [46, 81-82].

Неофіційні форми дару і взаємного служіння, які здійснюються у сфері спільного життя, підтримують добросусідські відносини, контакти у спільнотах та між ними. Своєю чергою чергу ці практики формують соціальність, в якій реалізується довіра, повага та взаємне визнання гідності. Для персональної ж сфери міжособистісних стосунків джерелом довіри є форми асиметричної етики та односторонньої великодушності, про що писав Е. Левінас, завдяки яким формується повага до іншої людини. Це і є осердям солідарності та первинної соціальності [46, 83-84]. Якщо ж підтримка, обмін дарами і благами відбувається через формальні механізми суспільної допомоги, через посередництво безособової держави, а не від особистості до особистості, то це викликає кризу соціальності, про що писав Г. Стендінг [30]. Зусилля соціальної держави забезпечити всім громадянам захист та базовий гідний рівень життя руйнують силу особистих зв'язків її громадян. У той самий час, гіперболізоване прагнення свободи ще більше посилює ситуацію, коли людина стала нікому не потрібною. І сьогодні виявилось, що в умовах кризи та зменшення пільг на підтримку від малих спільнот вже розраховувати важко, людина залишається наодинці зі своїми проблемами. Системною відповіддю на подібну ситуацію стає самоорганізація нових волонтерських мереж, які перебирають на себе підтримуючу функцію.

Подібна ситуація відчуття самотності у своїх проблемах стала можливою і з іншої причини. Так, у модерному суспільстві первинна соціалізація людини проходила вже не у великій родині, а в нуклеарній сім'ї. Відтепер «нормальна» сім'я складалась з поколінь батьків і дітей, що робило її мобільною, готовою переїжджати за роботою, про що писав Е. Тофлер. Між батьківською та сіблінговою підсистемами поступово посилювалися границі, через різні сфери діяльності (робота-школа), через мінімізацію спільного часу і навіть через зміни у сприйнятті сексуальності та страхів, з цим пов'язаних. З такої сім'ї діти в дуже ранньому віці переходили під опікування спеціалізованих інституцій, на кшталт ясел, садочків та шкіл. Дані системи, за зразком заводів і фабрик, мали

відповідну ієрархію, ролі, розподіл праці та виконували державне замовлення, формуючи дітей з необхідними суспільству особистісними якостями. Дисциплінарна соціалізація занурювала людину у жорсткий режим «карцерних систем», сповнений визначеними державною ідеологією правилами та цінностями. Такі системи, описані М. Фуко, були сформовані у період «великого закриття», коли злочинці закривалися в тюрмах, психічно хворі — у психіатричних лікарнях, літні люди — у будинках для літніх людей, сироти — у дитячих будинках, школярі закривалися в школах і т. д. [40]. Музично-образне зображення сутності таких систем було зроблено гуртом Pink Floyd у роботі «Wall», під яку руйнували Берлінську стіну — символ індустріально-тоталітарного суспільства.

Властиві спільнотності інтегруючі умови традиційного суспільства були зруйновані у період першої атомізації. У цей же період почали змінюватися роль та місце жінки в соціумі, почало розширюватися коло можливих сценаріїв її життя. Ф. Тьоніс описуючи спільноту наголошував, що «...сфера життя та праці спільноти переважно притаманна, навіть з необхідністю, належить жінкам» [36, 162]. Дім, домашнє господарство були природним місцем діяльності для жінки, але в місті воно стає вихолощеним та зводиться до підтримання найманого житла. Подібні зміни спричинили одну з найбільш динамічних кризових змін соціальності, що була пов'язана зі зміною ролі жінки та її бачення. Почався потужний рух фемінізму, що свідчив про зміну смислів соціальності жінок, які перестали бути однозначно спрямовані у внутрішній світ сім'ї. Жінки стали мобільними, набували нової ідентичності, реалізовувалися у професійній, громадській та інших сферах життя. Знизилась народжуваність, на що вплинули не лише легалізація абортів та доступність засобів контрацепції, а й зростання їх кількості. Жінки вже самостійно могли утримувати дітей і забезпечувати їм належний розвиток. Діти перестали бути для сім'ї робочою силою, а відповідно втратили свою економічну корисність, проте набули емоційну безцінність.

Модерн практично чи то звільнив, чи то позбавив людину від успадкованої, наперед визначеної соціальної ролі. Відтепер ідентичність перетворилась з даності на завдання з відповідною індивідуальною відповідальністю. Вже не сама подія народжен-

ня, наявності родини, соціального статусу, мови, тіла, не сама «індивідуалізація робить із модерної людини нормативного індивіда, а ідея, яку він створює про себе» [14, 87-88]. Така десоціалізована ідея про самого себе підштовхує людину сприймати себе здатним до будь-якої соціалізації. Відповідно на місці зниклої одиничної, приписаної від народження ідентичності, формуються нові, які відображають приналежність до нових широких уявлених спільнот і модерних спілок, клубів та організацій.

Відбувається не лише примноження ідентичностей, а й їх розкол. Так, розкололась ідентичність людини, пов'язана з виробництвом і споживанням, а у виниклій соціально-психологічній розщелині став панувати ринок. Про необхідність цього писав ще Ш.-Л. Монтеск'є, коли аналізував зв'язок між економічним розвитком суспільства та потребами громадян. Він наголошував, що пришвидшити його можна за умови створення в селян нових потреб [2, 48]. Людина стала виробником і споживачем, а подібна роздвоєність, на думку Е. Тоффлера, вимагала від неї одночасно протилежної поведінки. Як виробник, людина мала дисципліновано і слухняно виконувати свої професійні обов'язки, бути ефективним членом команди, відкладати задоволення на потім, а як споживач, — негайно задовольняти потреби, прагнути задоволення і завжди хотіти більшого [35]. Відтепер людина в процесі свого життя мала постійно набувати і підтверджувати власну ідентичність. Формулою цього служать слова Ж.-П. Сартра, що недостатньо народитися буржуа, необхідно ще й прожити життя як буржуа [25]. Стандарти класу, до якого необхідно приєднатися, відокремленість від соціальної тканини поступово визначали межі індивідуалізації. Це проявилось в розширенні життєвого простору власної свободи та випробовуванні її границь, у набутті обмежень у різних спробах ре-соціалізації.

Специфічно модерною соціальністю стала необхідність постійно підтримувати членство в основних спільнотах. Приналежність до нових закритих суспільних інститутів, соціальних груп, власне суспільна ієрархія, вимагали від особистості нових якостей та властивостей, вірності смислам набутої соціальності. Людина, постійно практикуючи поведінку ідентичності та доводячи своїм життям право на них, одночасно належала та ідентифікувала себе

з різними групами та уявленими спільнотами. Цим вона пов'язувала означені групи на базовому рівні, що робило її вузлом соціальності. На мета-рівні дану функцію виконувала нова етика та цінності, створення яких інтерпретувалося Ф. Ніцше як властивість безпосередньої творчості дитини, яку він протиставляв смиренню перед обмеженнями свободи та повстанню проти них [22, 32]. Але новостворене суспільство, яке було сформоване на модерному гуманізмі, мало «віднайти певну заміну агапе» [32, 53]. Тому в полі соціального буття відбувається сакралізація нації, формується віра в прогрес та рівність, що сприяють появі «нової людини».

Розгляд становлення ідентичності в історичній ретроспективі, здійснений В. Ляхом, свідчить, що він проходив через низку криз, пов'язаних зі змінами типів суспільств. Так, традиційні для аграрних суспільств релігійні, етнічні, патріархальні та сімейні ідентичності змінилися індустріальними класовими, національними, професійними, корпоративними та навіть ідентичностями дозвілля. Відповідно виникає «модульна особистість», яка є результатом збільшення кількості соціальних контактів і зменшення їх інтенсивності та якості [19, 12]. Велика кількість модулів, з яких вона складається, і які є взаємозамінними, включалися та виключалися відповідно до вимог ситуації.

Соціальні зв'язки ставали функціональними, фрагментарними, а мобільна динамічна людина опинялась в ситуації ізоляції та самотності. Проте деякі суспільства уміло використовували цю схильність до відчуття самотності новою людиною. Так, тактика ізолювання людей свідомо застосовувалась у тоталітарних суспільствах. Зокрема, нацистський та комуністичний режими створювали умови, коли рідні, друзі, колеги, сусіди не могли довіряти один одному. Як пояснив цей феномен Н. Фергюсон, «таємниця успіху тоталітарних режимів полягала в тому, щоб позбавити легітимності, паралізувати чи просто ліквідувати всі соціальні мережі поза межами ієрархічних інститутів партії та держави, а особливо ті, що підштовхували до незалежних політичних дій» [37, 271].

З іншого боку, модерне суспільство було зацікавлено в стабільності нових спільностей, які б надавали сенс життя своїм членам. Так, кожний міг отримати «безсмертя» або через індивідуальну славу, доступну науковцям, митцям, політикам, які створювали

модерну історію, або як один з багатьох, хто зробив свій внесок у спільну справу прогресивного бажаного майбутнього своєї країни, нації, професії, партії. Сім'ї створювалися з впевненістю, що вони продовжать справу пращів, переживуть своїх засновників і передадуть мету своїм дітям. У такому суспільстві людина набувала єдину професію і могла все життя працювати в одній установі. А нації, за словами З. Баумана, якщо б переставали вимагати жертв від своїх представників, то стали б марними в якості засобу досягнення мети безсмертя [6, 306-307]. І дійсно, майже вся нова історія — це історія національних війн за становлення державності, що надавало право на безсмертя.

Починаючи від модерної ідеї спільної волі, націю розглядають як ціле, що має пріоритет над особистим. Це ще один модерний парадокс. З одного боку, найвищою цінністю є людина, її життя і свобода, а з іншого — держава, батьківщина, як соціально-політичне тіло, яке підпорядковує собі громадян та очікує від них вірності спільним уявленням про порядок та самопожертви. Тобто модерна соціальність потребує вільної людини в умовах, які виключають свободу. Подібна амбівалентність була узагальнена Ж. Сартром, як приреченість людини до свободи.

Окреслений контекст розвитку особистості в новочасності загострює питання свободи волі, що пов'язано з питанням відповідальності, яку суспільство делегує особистості. Так, визначати природу свободи та можливості її реалізації, можна з позицій жорсткого детермінізму, лібертаріанізму, компатибілізму і скептицизму [26, 66]. Такий аналіз онтології та політики свободи, суспільних умов та соціальних зв'язків, в яких панує одна з названих установок щодо свободи, було здійснено Л. Фр. Г. Свендсенем в роботі «Філософія свободи». Так, на думку дослідника, свобода є тим, що приходить поступово завдяки праці над собою. Сучасна людина сприймає це як «процес звільнення, під час якого ми можемо досягнути вищого ступеня свободи й самовизначення, незважаючи на те, що ніколи не досягнемо рівня, який можна було б назвати абсолютною свободою» [26, 119]. Але для того, щоб людина з означеними установками та властивостями могла існувати в суспільстві, воно має надавати особі значну кількість альтернатив способів життя та діяльності.

Для суспільства модерного часу важливою стає позиція лібертаріанства, згідно з якою людина свободна і несе за це відповідальність. Саме подібна установка формує інтуїтивне світосприйняття «природної метафізики» морального вільного індивіда. Проте важливо пам'ятати, що «насправді ж деклароване ліберальним підходом необмежене поле індивідуальної свободи стає тягарем для особистості, оскільки розхитує, робить відносним (перетворює на безлад) той суспільний лад, в якому вкорінена ця свобода», про що пише Л. Ситніченко [29, 14]. З іншого боку в модерний час розроблялась і протилежна позиція, відповідно до якої в людини відсутня свобода волі, а є наперед визначеність, обрана Богом, суспільством чи причинно-наслідковими зв'язками. Це означає, що людина мала певний вибір і могла обрати пакетний варіант соціальності, який формувався навколо смислів обраних обцин, а могла поєднувати широке коло соціальних смислів. Остання позиція пов'язана з такою культурною домінантою модерну як картезіанський сумнів, який спричинив розвиток наукової скептичності та встановлення пріоритету раціонально-інтелектуальних цінностей. Наслідком цього стала свобода невір'я та вихолощення самого поняття свободи, яке спрощувалося та поміщалося переважно в поле соціальних відносин.

Нова актуалізація, зміна акцентів та наповнення новими смислами концепцій свободи як права та можливості вибору пов'язані і з становленням капіталізму. Розвивається новий економічний вимір свободи, який визначається прагненням до необмеженої торгівлі й конкуренції. На думку Г. Форда, чий ім'ям називають епоху зрілого індустріального модерну (фордизмом), свобода — це можливість самому розпоряджатися своїм життям, право на таку тривалість праці, яка є достатньою для гідного рівня життя [39, 13]. Переміщення уваги дослідників теми свободи в економічну сферу, по-новому підіймає питання «Мати чи бути?», «Втечі від свободи», сформовані Е. Фроммом. Модерн об'єктом свого прагнення мав як стан «свободи від», так і «свободи для». Проте прагнення сучасної людини до свободи, часто повертається до затишку причетності, безпеки чи до статусу та елітарності. Сфера реалізації свободи поступово переміщується в сферу споживання. Формується свобода споживача в означеному колі шаблонів ідентичностей, а суспільно значимую чеснотою стає споживання.

Сьогодні людина модерного світу переконана у своїй свободі та праві на неї, але новий лібертаріанський патерналізм дещо змінює ситуацію. З одного боку, він дозволяє перекласти відповідальність на державу, залишаючи собі ілюзію свободи, а з іншого, під виглядом підтримання та збільшення свободи вибору, поштовхами та продуманими опціями за промовчаннями спрямовувати громадян згідно з архітектурою вибору до «правильної» для держави поведінки. Така позиція аргументується Р. Талером та К. Санстейном як допомога у здійсненні правильного вибору, адже на їх думку, «помилкове уявлення полягає в тому, що можна уникнути впливу на вибір людей» [31, 19]. Отже, сьогодні людина може реалізовувати свою свободу в сфері споживання і мобільності в створеному архітекторами вибору «зручному середовищі».

Так по-різному проявлений у зрілому модерні феномен свободи був свого часу осмислений з позицій екзистенціалізму і біхевіоризму. Ці дві теорії протилежно оцінюють свободу — від бачення її як інтенціональної сутності природи людини, до проголошення її «антинауковості». Екзистенційна тривога, яка має онтологічний характер і відповідно є невід'ємною частиною життя людини, може бути лише визнана і прийнята зі всією мужністю бути. П. Тілліхом був здійснений глибинний аналіз свободи її прийняти і нездатності визнати. У випадку, коли на місці екзистенційної тривоги долі та смерті, провини та осуду, сумніву та безглуздості формуються їх патологічні форми, людина тікає в нереалістичні почуття безпеки, власної бездоганності та впевненості [33, 73]. Філософи-екзистенціалісти ж вбачали спроби людини угамувати цю екзистенційну тривогу «свободо-буття» вірою у відсутність вибору. Вони протиставляли їй право-необхідність приймати недетермінований вибір, який здійснює відокремлений індивід, який відстоює власне право на такий вибір. На думку В. Ляха, саме екзистенціалізм з персоналізмом у період тотального відчуження змогли захистити автономність індивіда, його свободу, унікальність і неповторність [27, 168].

Прикладом крайнього прояву можливості здійснити такий вибір є життєвий досвід Г. Торо, описаний ним у книзі «Волден, або Життя в лісі». Вона є узагальненням дворічного досвіду самоізоляції від суспільства та зосередження на собі, на пізнанні, читанні та спогляданні. Такий досвід набуття щастя свідчив про його незалеж-

ність від матеріально-економічних умов, які цінуються у суспільстві. Сто років потому інший досвід формування суспільства щасливих людей моделює Б. Скіннер в утопічному чи то антиутопічному романі «Волден Два». У тренованій спільноті методами позитивного підкріплення формуються рефлекси соціально надійних, свободних і щасливих людей. У своєму романі Б. Скіннер ілюструє позицію біхевіористів, яка припускає можливість маніпуляцій людьми за допомогою методів контролю та регламентації їх поведінки, заради спільного виживання і подолання соціальних конфліктів. Тобто якщо головним є нормальне функціонування соціального організму, то автономна свобода індивіда стає небезпечною для виживання людства та соціальності. Тому в людини необхідно виробити рефлекс діяти в межах правил, які визначені суспільством.

Подібні моделі актуалізують питання про легітимацію насилля та можливість існування суспільства, продуктивної соціальності без насилля, без дисциплінарного нагляду та застосування репресивних методів. Одна з можливих позицій — використання ресурсів соціетальних спільностей, колективів, які об'єднані єдиними цінностями, нормами, зразками поведінки, які інтегрують суспільство разом з економічною, політичною та іншими системами. Наявність таких соціальних лігатур, які є традиційними формами включеності та причетності людини до організованої спільноти, на думку Р. Дарендорфа, уможливають вибір і перспективи для громадян. Проте вони не лише попереджають виникнення аномії і безладдя, але водночас можуть перешкоджати розвитку [13]. Також важливо враховувати, що в умовах ущільнення границь таких спільнот, може зростати внутрішній рівень насилля.

Інша ж стратегія боротьби з насиллям — створення та підтримування роботи «паноптикуму». Відчуття постійного нагляду має скоротити кількість жорстоких правопорушень, проте така модель організації буття людей разом на основі приписів і покори державі, її волі під постійним суворим наглядом, приховує в собі ризик формування тоталітарної держави. Моделі таких суспільств описує історія минулого і майбутнього, створена науковцями та письменниками. Класичними прикладами тоталітарності, відтвореної в житті та в різних типах антиутопій, була сповнена історія та література ХХ ст. (Є. Замятін, О. Гакслі, Дж. Орвел та ін.).

Динамічний зв'язок між політикою та економікою став основою для аналізу насильства та суспільних порядків, здійсненого Д. Нортон, Дж. Воллісом та Б. Вайнгестом [23]. Автори погоджуються, що кожне суспільство має запобігати насильству, але в природних державах обмеженого доступу це відбувається за допомогою контролю за економічними та політичними привілеями індивідів та груп, які мають насильницький потенціал, і які зацікавлені у мирі та співпраці. Тобто внутрішня логіка природних держав полягає в маніпуляціях заради стабільності, які здійснює політична система щодо економічних привілеїв панівної коаліції, яка може по-різному ставитися до суспільних організацій. Саме це ставлення визначає властивості нетривкої, базової чи зрілої природної держави в контексті їх загальної настанови на обмеження можливостей для створення таких організацій. Для суспільств же відкритого доступу, які виникають на початку XIX ст. і на сьогодні їх налічується біля 25 країн з 15% населення світу, притаманні протилежні установки щодо політики та економіки. Політична та економічна конкуренція в них регулюється таким чином, щоб з її допомогою можна було впорядковувати суспільні відносини.

Також Д. Аджемоглу та Дж. Робінсон здійснили перегляд інтерпретацій причинно-наслідкових зв'язків між соціальною ефективністю організацій національних держав та низкою основних факторів. Вони встановили другорядну роль таких факторів як кліматично-географічне розташування, культурно-релігійні та етичні цінності, рівень освіченості еліт та пересічних громадян, які можуть бути як обізнані, так і не дуже щодо методів досягнення суспільних цілей за допомогою найкращих способів використання обмежених засобів [1, 59]. Пріоритетність впливу дослідники надали свободі та рівним політичним та економічним правам кожного при значній ролі інститутів. Тобто висновки дослідників підтверджують провідну роль свободи у становленні економічного добробуту. Та чи можливо досягнути бажаного рівня для всіх людей світу та всіх держав, які можуть стати з відкритим доступом? Ще донедавна подібна думка була поширена серед прихильників глобалізації.

Сам процес глобалізації історично пов'язаний з новочасністю. Перша хвиля процесу світового розширення виникла за часів першої «дерегуляції-з-індивідуалізацією» [7, 103]. У сучасних умовах

другої стадії «дерегуляції-з-індивідуалізацією» глобалізованого світу виникло чуття, що спільноти трансформуються в уявленні, втрачаючи обмежувальні рамки числа Данбара, сягаючи світового рівня, перетворюючись на глобальну соціальну спільноту, яка виникає в контексті набуття усіма представниками людства спільного екзистенційного досвіду внаслідок загрози самознищення і поширення новітніх технологій.

Сьогодні ж дослідники пишуть про те, що «кращий з світів обернувся гіршим», передчувають і попереджають про небезпеки зникнення віри в спільний світ та спроби повернення та замкнення в локальних спільнотах. За словами Б. Латура, «якщо до 1990-х рр. горизонт модернізації можна було б пов'язати з поняттям прогресу, звільнення, багатства, комфорту, а головне — раціональності, то потім шалене зростання нерівності та розрив уз солідарності заставили відкинути ці благі ідеї на користь мимовільного рішення рухатися в нікуди заради вигоди кількох щасливчиків» [17, 40].

А. Сен попереджає про ризики британської програми політики режиму «федерації спільнот», а Б. Латур і Ф. Фукуяма інтерпретують Брекзїт, обрання Трампа та інші події з позицій, що світ змінився. На думку Б. Латура, еліти зрозуміли, що розширення світових можливостей завершилося, що ресурсів у майбутньому на всіх не вистачить, тому необхідно будувати закриті спільноти, золоте сховище та фортеці для 1% аби не ділити накопичення з масами. Зі свого боку «зайві люди» також усвідомили необхідність будувати свої закриті спільноти аби вижити в світі, що постійно змінюється. Таке нове «постколоніальне» об'єднання відбувається навколо почуття втрати території і тому частина людей починають шукати притулок в збереженні ідентичності та закритих кордонах, а інші — міграції та вигнанні [17, 41-42].

Подібний різноспрямований одноплщинний процес почав відбуватися раніше і був названий глокалізацією — процесом, коли світ глобалізувався і локалізувався одночасно, зберігаючи зв'язок з коріннями, власну ідентичність в умовах одночасної уніфікації та побудови майбутнього без ідентичності. Наприклад, «закононародженими дітьми» глобалізації, З. Бауман називає і гібридизацію верхівки культури соціальної піраміди, і фундаменталістські тенденції [5, 11]. Те, що було рухом до глобалізації, одночасно обер-

талосся локалізацією, перетворюючи все на тотальну взаємозалежність і таку єдність людства, коли ніхто нікуди не може втекти, як писав М. Кундера. Такий великий світ став стискатися до «маленького Всесвіту», дистанції — скорочуватися, а людина постала перед необхідністю приймати інших, які сильно відрізнялися від неї. Такі зустрічі відбувалися як для мігрантів, так і для тих, хто їх зустрічав у себе на батьківщині, переживаючи схожий досвід відчуття втрати її звичності. В таких умовах здійснюється особливий тип міграції у віртуальний світ, в якому підтримуються онлайн соціальні зв'язки, існування спільнот. Крайнім проявом цього процесу стає втеча у віртуальний світ, в якому створюються різноманітні ніки, особи, спільноти, які складаються з роїв знетілених індивідів, новим форматом існування яких постає сингулярність [45, 281].

Глобалізація і локалізація вносять невизначеність в буття людини, яке стає неоднозначним, мінливим і потребує постійного самовизначення. Тому протилежні процеси розмивання та посилення границь, які вступають у конфронтацію і виходять з-під контролю варто розглянути з позицій «плюс-глобалізації» та «мінус-глобалізації», «плюс-локалізації» та «мінус-локалізації», описаних Б. Латуром. Примноження точок зору, можливість розширення поглядів на різні ситуації є ознакою «плюс-глобалізації», на відміну від спрощення та зменшення альтернатив, притаманних «мінус-глобалізації», так само як і збільшення чи зменшення варіантів приналежності світу в тенденціях до локалізації [17, 30].

Висновки. Розгляд трансформацій соціальності в контексті цивілізаційних процесів та їх впливу на людину дозволяють зробити висновок про дію принципу циркулярної каузальності. Плинність процесів, які відбуваються в сучасному суспільстві, постійно змінюють людину, яка в свою чергу прискорює наступні зміни інформаційного суспільства. Особистість стала вузлом соціальності, об'єднуючи у своєму житті різні соціальні мережі реального і віртуального світу. Людина сьогодні підтримує зв'язки з різноманітними групами, наповнюючи соціальну тканину життям та спільними для глобальних та локальних уявлених спільнот історіями. Якщо в домодерні часи певна цілісність суспільства досягалась за рахунок спільних міфів та дії центрів-вузлів спільнот, які об'єднували своїх членів, то в модерному суспільстві моноліт-

на цілісність створювалась інтеграторами на різних рівнях, які організовували функціонування соціальних інститутів та систем, включаючи в них людину. В сучасному ж атомізованому і одночасно мережевому суспільстві людина піддається як стихійним впливам потоків інформації, так і керованим відповідно до «архітектури правильного вибору».

Література:

1. **Аджемоглу Д., Робінсон Дж.** Чому нації занепадають. Пер. з англ. О. Дем'янчука. 2-ге вид., випр. К.: Наш формат, 2017. 440 с.
2. **Арон Р.** Етапи розвитку соціологічної думки. Пер. з фр. Г. Філіпчука. К.: Юніверс, 2004. 688 с.
3. **Арон Р.** Опій інтелектуалів. Пер. з фр. Г. Філіпчука. К.: Юніверс, 2006. 272 с.
4. **Балибар Э., Валлерстайн И.** Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. Пер с фр. под. ред. О. Никифорова и П. Хицкого. М.: Логос, 2004. 288 с.
5. **Бауман З.** Глобализация. Последствия для человека и общества. Пер. с англ. М. Коробочкина. М.: Издательство «Весь Мир», 2004. 188 с.
6. **Бауман З.** Индивидуализированное общество. Пер. с англ. под. ред. В. Л. Инозенцева. М.: Логос, 2005. 390 с.
7. **Бауман З.** Плинні часи: життя в добу непевності. Пер. з англ. А. Марчинського. К.: Критика, 2013. 176 с.
8. **Баумейстер А.** Ідея Модерну і традиція Заходу. Стаття друга. *Sententiae*. 2005. №1 (XII). С. 152–177.
9. **Бодрийяр Ж.** В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Пер. с фр. Н. Сулова. Екатеринбург, 2000. 116 с.
10. **Бодрийяр Ж.** Фатальні стратегії. Пер. з фр. Л. Конововича. Львів: Кальварія, 2011. 192 с.
11. **Гидденс Э.** Трансформация интимности: Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах. СПб.: Питер, 2004. 208 с.
12. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім. А. М. Ермоленка. К.: Лібра, 2003. 248 с.
13. **Дарендорф Р.** У пошуках нового устрою. Пер. з нім. А. Орган. К.: Видавничий дім «Киево-Могилянська академія», 2006. 109 с.
14. **Декомб В.** Як порушувати проблеми колективної ідентичності. Пер. з фр. М. Горновського. Філософська думка. 2013. № 4. С. 81–96.
15. **Каюа Р.** Людина та сакральне. Пер. з фр. А. Усик. К.: Ваклер, 2003. 256 с.

16. **Кебуладзе В.** Чарунки доли. Львів: Видавництво Старого Лева, 2016. 160 с.
17. **Латур Б.** Где приземлится? Опыт политической ориентации. Пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 202 с.
18. **Латур Б.** Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. Пер. с фр. Д. Калугина. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. 240 с.
19. **Лях В. В.** Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації. Мультиверсум. Філософський альманах. 2006. № 57. С. 3–19.
20. **Мамардашвили М.** Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики). СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 320 с.
21. **Микешин М. И.** Социальная философия шотландского Просвещения. — СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. 165 с.
22. **Ницше Ф.** Так говорил Заратустра. Пер. с нем. Ю. Антоновского. Х.: Аргумент Принт, 2012. 432 с.
23. **Норт Д., Волліс Дж., Вайнгест Б.** Насильство та суспільні порядки. Основні чинники, які вплинули на хід історії. Пер. з англ. Т. Цимбал. К.: Наш формат, 2017. 352 с.
24. **Ольденбург Р.** Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества. Пер. с англ. А. Широкановой. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 456 с.
25. **Сартр Ж-П.** Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. Пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. К.: Видавництво Соломії Павличко. «Основи», 2001. 855 с.
26. **Свендсен Л. Фр. Г.** Філософія свободи. Пер. с норвежск. С. Волковецької. Львів: Видавництво Анетти Антоненко; К.: Ніка-Центр, 2016. 336 с.
27. Свобода: сучасні виміри та альтернативи. В. Лях, В. Пазенок, К. Райда, Р. Лях, О. Соболь, Л. Ситниченко, С. Кошарий, Я. Любивий, В. Федорченко. К.: Український Центр духовної культури, 2004. 486 с.
28. **Сеннет Р.** Падение публичного человека. Пер. с англ. О. Исаева и др. М.: Логос, 2002. 424 с.
29. **Ситніченко Л.** Про право свободи в сучасній політичній філософії. Мультиверсум. Філософський альманах. 2020. № 171. С. 3–17.
30. **Стэндинг Г.** Прекариат: новый опасный класс. Пер. с англ. Н. Усова. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2014. 328 с.
31. **Талер Р., Санстейн К.** Поштовх. Як допомогти людям зробити правильний вибір. Пер. з англ. О. Захарченко. К.: Наш формат, 2017. 312 с.
32. **Тейлор Ч.** Секулярна доба. Книга перша. Пер. з англ. О. Панич. К.: Дух і Літера, 2013. 664 с.

33. **Тиллих П.** Мужество быть. Пер. с англ. О. Седаковой. К.: Дух і Літера, 2013. 200 с.
34. **Токвіль А.** Про демократію в Америці. Пер. з фр. Г. Філіпчука та М. Москаленка. К.: Видавничий дім «Всесвіт», 1999. 590 с.
35. **Тоффлер Е.** Третя хвиля. Пер. с англ. В. Шовкун. К.: Видавничий дім «Всесвіт», 2000. 475 с.
36. **Тьоніс Ф.** Спільнота та суспільство. Пер. з нім. Н. Комарової, О. Погорілого. К.: Дух і Літера, 2005. 262 с.
37. **Фергюсон Н.** Площі та вежі. Соціальні зв'язки від масонів до фейсбуку. Пер. з англ. К. Діса. Київ: Наш формат, 2018. 552 с.
38. **Флорида Р.** Homo creativus. Як новий клас завойовує світ. Пер. з англ. М. Яковлев. К.: Наш формат, 2018. 432 с.
39. **Форд Г.** Мое життя та робота. Пер. з англ. У. Джаман. К.: Наш Формат, 2015. 384 с.
40. **Фуко М.** Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Пер. с фр. В. Наумова. М.: «Ad Marginem», 1999. 479 с.
41. **Фукуяма Ф.** Идентичність. Потреба в гідності та політика скривдженості. К.: Наш формат, 2020. 192 с.
42. **Фукуяма Ф.** Конец истории и последний человек. Пер. с англ. М. Левина. М.: АСТ Полиграфиздат, 2010. 588 с.
43. **Харарі Ю. Н.** Homo Deus. За лаштунками майбутнього. Пер. з англ. О. Дем'янчука. К.: Форс Україна, 2018. 512 с.
44. **Хейзинга Й.** Homo Ludens. В тени завтрашнього дня. Пер. с нидерланд. В. Ошиса. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. 539 с.
45. **Шамрай В. В.** Модерне суспільство: від ліберальної і тотальної утопій до мережної соціальності: монографія. Київ: НАН України, 2015. 306 с.
46. **Энафф М.** Дар философов. Переосмысление взаимности. Пер. с фр. И. Вдовиной и др. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.
47. Climate Clock [online]: URL: Режим доступу до ресурсу: <https://climateclock.world/>.
48. **Renfrew C., Morley I., Boyd M.** Ritual, Play and Belief, in Evolution and Early Human Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 350 p.
49. World Day against the Death Penalty, 10 October 2020: Joint Declaration by the High Representative of the European Union and the Secretary General of the Council of Europe [online]: URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2020/10/09/world-day-against-the-death-penalty-10-october-2020-joint-declaration-by-the-high-representative-of-the-european>.

Розділ 4

**АЛЬТЕРНАТИВНА АНТРОПОЛОГІЯ
МАЙБУТНЬОГО:
ВІД ПОСТМОДЕРНОГО ЕКРАНУ
ДО НЕОМОДЕРНОЇ ЗАВІСИ,
ВІД СИМВОЛІЧНОГО ДО РЕАЛЬНОГО**

Євгенія Більченко

4.1. УНІВЕРСАЛЬНА ЕТИКА ЯК НЕОМОДЕРНА АЛЬТЕРНАТИВА КУЛЬТУРНИЙ АНТРОПОЛОГІЇ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ГІПОТЕЗИ

*П*остановка проблеми, яку відображає назва нашої розвідки, свідчить про те, що у якості предмета і теми дослідження ми обрали актуальну для постсучасної культурологічної рефлексії глобального цифрового мультикультурного соціуму модель суб'єкта (антропологічний зразок), яку ми здійснимо спробу класифікувати на два основні типи з варіаціями для кожного. Мова йде про класичний модерний тип етичного суб'єкта служіння Іншому та неklasичний постмодерний тип естетичного суб'єкта насолоди Іншим, або, використовуючи термінологію Ж. Дельоза [26], моделі «Едипа» та «Анти-Едипа», людини з табуванням бажання і людини з транgresією бажання, носія довільного етосу і носія репресивної естетики — лаканівською мовою, суб'єкта Реального, здатного до визволення через підняття сценічної завіси і радикальний розрив та суб'єкта Символічного, інтерпольованого в екран ідеології, травмованого кастрацією (нестачею) й полоненого зшивкою. Використовуючи у якості методологічних засад постлаканівський теоретичний психоаналіз (Люблянську школу та дотичні до неї), неklasичний фрейдомарксизм (бадюанство), семіотику культури та культурологічну компаративістику, ми маємо за мету дослідження здійснити порівняння парадоксальних героїв сучасної культури, кожен з яких є певною мірою носієм соціальної патології у формі легітимізованої шизофренії.

З первинного аналізу базової філософсько-антропологічної, культурологічної та психоаналітичної літератури, яка надалі

буде конкретизуватися (Ф. Ніцше, М. Гайдегер, Ю. Габермас, М. Фуко, Ж. Лакан, Л. Альтюссер, Ж. А. Міллер, Ж. Дерріда, С. Жижек, А. Бадью, М. Бубер, Е. Левінас, В. Біблер, Б. Хюбнер, А. Зупанчич та інші), ми попередньо формуємо *гіпотезу*, відповідно до якої: *герой культури майбутнього у нашій прогностиці повинен нести риси неомодерну четвертої хвилі як онтологічний надлишок («шлейф») між позитивною модерною програмою присутності у бутті, властивою для класики на горизонтальному рівні семіотичної синтагми та негативною програмою відсутності, властивою для постмодерну у вертикальному вимірі семіотичної парадигми. Додатковим міждисциплінарним ключем для доведення гіпотези нам послужить філософія діалогічного суб'єкта, здатного до поєднання на рівні світогляду і методичних практик традиції та новації, позиції та негації, розриву і синтезу, протиставлення і повернення, метафізики та діалектики, революції і консервації, універсальності та сингулярності, самоті та іншості, герменевтики і феноменології, аксіології та гносеології, раціонального пояснення й інтуїтивного розуміння, позитивізму (критицизму) та синкретизму (поліфонії)*. Прикладним кейсом розвідки нам послужить здійснюваний наразі інтелектуалами Словенії психоаналіз кінописьма на прикладі театральної сцени (зависи) у фільмах А. Хічкока і, частково, Д. Лінча, протиставлених нами кліповій культурі комп'ютерного екрану, як неомодерн (четверта хвиля) протиставляється постмодерну (третьої хвилі) в періодизації Е. Тоффлера [62] та інших теоретиків постіндустріального суспільства, як Символічне протиставляється Реальному в кільцях Борромео (регістрах психіки) Ж. Лакана [47]. Протиставлення є умовним науковим абстрактним жестом, зважаючи на їх життєву, органічно спадкову, діалектичну єдність.

Говорячи про сучасну модель людини в екранній культурі, одразу необхідно дати чітке *авторське визначення* самому поняттю «екран», під яким ми розуміємо не тільки (і не стільки) синтез аудіовізуальних технологій кіно, телебачення, Інтернету в мережевому суспільстві, а саму *мережу як ланцюг панівних символічних означників*, що втягують людину у простір ідеології, тобто здійснюють її інтерпеляцію [22, 15–20]. Себто, мова йде не про мистецтвознавче, а про *філософсько-культурологічне, соціально-політичне та психоаналітичне тлумачення* поняття «екран», яке апелює до

універсальної етики радикального розриву, фрейдомарксизму, постлаканівського психоаналізу та одночасно — класичної філософії присутності, включаючи гегельянство. Синтезування класики та посткласики складає доволі важке концептуальне завдання, але тим цікавіше це для розвитку новітньої теорії екрану як антропологічної проблеми, а не лише дигітальної. Мова йде про спробу поєднати в сучасній моделі людини, вихованої кліповим середовищем, *метафізичну порожнечу і діалектичний синтез, історію і структуру, «Я» та Іншого, реально-символічну мову та уявне значення, позазвідоме та свідомість, час і простір*, рухаючись у двох напрямках семіотики: *синтагми як синхронії, стативи, метонімії, зовнішньої горизонтальної вісі відцентрового зміщення та парадигми як діахронії, динаміки, метафори, внутрішньої вертикальної вісі доцентрового сходження*. Справді, від традиційних та модерних культур сучасний суб'єкт успадкував цивілізаційну *пам'ять* та сталі ядра культурних *архетипів*, а від постмодерну — *змінні форми історичної свідомості*, так що реально-символічна мова та ідеальні значення у його психіці мають переплітатися, утворюючи *нульову точку (беззмістовну непарність, нееквівалентність, нетотожність «Я» самому собі)*, з якої починається людина як індивід, особистість та індивідуальність, як носій нового типу ментальності.

Розкриваючи *міждисциплінарний методологічний контекст* у суворих критичних рамках дотримання необхідного мінімуму *спеціалізації*, важко, розкриваючи моделі людини, рухатися одночасно в напрямках упереджено емоційної герменевтики та чуттєво нейтральної феноменології, аксіології та гносеології, соціології та психології, позитивізму та діалогізму, критицизму та синкретизму: тут треба чергувати методи *раціонального суб'єкт-об'єктного пояснення* з його тяжінням до утримання й дистанціювання (модель Г. Ріккєрта та М. Вебера) та *ірраціональної суб'єкт-суб'єктної інтерпретації*, з її тяжінням до інтуїції та емпатії (модель В. Дільтея та К. Гірца). Але, якщо вже говорити про людину на екрані і перед екраном, людину у просторі екрану, то вона чомусь нагадує нам автопортрет Вінсента Ван-Гога з люлькою і відрізнаним вухом: екзистенційний ризик у ній поєднується з травмою як з ідеологічним жестом, з певним замилюванням власною нестачею. Коли пішло у минуле раціоналістичне поняття монологічного картезіанського

суб'єкта *cogito*, і це дало певну надію віднайти чарівливу принадність окремих вразливих облич в душі діалогу Е. Левінаса [48, 30–45], це породило у культурній самосвідомості західного світу *modernity* боязливе сподівання на те, що жива неповторність істоти, підвладної смерті, викличе у нас почуття відповідальності і провини, довіри і поваги, знання і турботи — усього того, що відрізняє *любов як Реальне*, любов як радикальний розрив з ланцюгами екранних швів, з уявними ідентичностями «своїх і чужих». Але, на жаль, цього не сталося. Відбулося щось, що не має нічого спільного з переходом до етико-діалогічного суб'єкта, оголошеного школою діалогу: система поглядів Е. Левінаса була апропрійована проектом мультикультуралізму, і замість «обличчя» ми отримали політику ідентичностей, де «Я» розчинилося в Іншому, викликавши фобії конформізму, а Інший — у мені, викликавши фобії расизму, усі розчинилися одне в одному у єдиному «екстазі комунікації» (Ж. Бодрійяр) [1, 127], релятивації цінностей, краху переконань та нумінозного зачарування візуальністю як примусовою естетикою штучно викликаного переживання. Парадигмальний культ «Я», іронічне прагнення постмодерністів вийняти людину з лабет структури, завершилося «смертю автора», повним закресленням суб'єкта, яку пропонує діалектична темпоральність постструктуралістської негативної онтології: у цьому виражається одне з найбільших заперечень постсучасності у питанні, що стосується суб'єкта, — мова йде про легітимований парадокс постмодернізму.

Відтепер відновлення суб'єкта як ознака четвертої хвилі розвитку суспільства після кризи третьої хвилі, як симптом неомодерну, що наступає на п'яти агонізуючому постмодерну, вже не є ні старомодною, ні ностальгічною, ні ретроградною позицією, зважаючи на те, що постсучасність в особі неоліберальних реакційних провладних крипторелігійних культів знімається історією, агоністично хапаючись за рештки гегемонії через гібридні війни, кольорові революції, фантазми медіа-паніки та пандемічний психоз. Пошук *реальної, дійсної, стражденної суб'єктності* як цілісності та самототожності, самості і безперервності буття особистості в часопросторі культури натикається на велику перепону у вигляді його ж *символічної ідентичності*. Ідентичність, сконструйована глобальним ринком, приписана людині в якості маркеру,

стає тенетами, які блокують самореалізацію. Дух «висковзує» з лабет категоріальних визначень, безлічі концептів, якими у різні часи позначалася значуща буттєва відсутність: «невисловлене» Л. Вітгенштейна, «розрив/істина/подія» А. Бадью, «тріщина у мові» Ж. Дельоза, «читання між рядків» Г.-Г. Гадамера, «аура» В. Беняміна, «замовчуване» Х. Ортега-і-Гасети, «світла німота» К. Ясперса, «ззяння» Ж. Лакана, «пауза» між репліками в діалогах Сократа, «дух цілого» Г. Померанца, «знак пробілу» М. Н. Епштейна, остання фонема індійського складу АУМ, яка символізує божественне мовчання, священну тишу нечутної музики, музичного образу вірша Ф. Шиллера, поетичне слово Г. Гауптмана, яке звучить вище слів, архетип К. Юнга, Dasein М. Гайдегера, японське саторі — список синонімічних прозрінь можна продовжувати до безкінечності. *Ідентичність, отже, стає ворогом самоті*, якщо вона означає закріплений за особистістю віртуальний панівний означник — «лінк» в уявній спільноті партикулярних корпоративних «своїх» певної референтної групи.

Іншого люблять або ненавидять не за його реальні чесноти або недоліки, а за приписані йому якості, що сприймаються як негативні чи позитивні: насилля набуває не реального характеру удару по ядру ідентичності, а символічного характеру утримання ідентичності Іншого на «безпечній» туристичній відстані як способу компенсації власної нестачі, зручного засобу заповнення діри, непроникної панівної сутності, об'єкту бажання, інструменту подолання розривів у власній картині світу («фалосу» лаканівською мовою). Ліберальне, символічно-сентиментальне, «ніжне» насилля мультикультуралізму та репресивної (пасивної) толерантності, розділяючи на фрагментарні кластери цільової аудиторії ринку групи людей, що імітують самих себе, ображає не менше, якщо не більше, аніж командно-адміністративне, директивне насилля класичної поліцейської тотальності, яке жорстко б'є по інтимному ядру особистості, в саме Реальне. Невидима всепроникаюча цензура дифузного роіння мемів як антипод прямій та відвертій цензурі «генерала» (вождя) стала прокляттям, абсолютним жахом свободної несвободи чи несвободної свободи, позбавленням особистості права на таємницю, вибором без вибору. Правда не приховується від людини, яку через табу на бажання у свій час змушували

ли до брехні, ображаючи тим самим її гідність, ні: правда грає роль самої себе, коли людина розчиняється у потокові постправди, коли справжнє життя грає роль Уявного, коли ідентичність стає універсальним символом нового поневолення «відкритої рани» екрану, де ніхто ніким не цікавиться, ніхто нічого не приховує, але соціальне зло триває, з терору ставши личиною, з наказу або шантажу перетворившись на подвійний лицемірний стандарт перекодування.

Коли біля півстоліття тому прозвучав знаменитий афоризм М. Маклюєна з не менш знаменитою одруківкою («Media is the me(a)age») [52], малося на увазі, що засоби передачі інформації визначають зміст повідомлення, змішуючи в єдиному потоці семіозису означник та означуване, знак і значення, правду і хибу, добро і зло, оригінал і копію, подію і спогад, реальність і віртуальність, справжність і симулякр. Температурна кімната переживань постмодерну раннього періоду передбачала включення новин у середовище тотальної гедоністичної комунікації, яка сама породжувала події. Але після зміни класичного постструктуралістського (дерріданського, сорбонівського) постмодерну на глобальний цифровий капіталізм мережевого суспільства комунікативна ситуація трансформувалася у дещо більш радикальне і деструктивне. Відтепер не просто засіб визначає контент, а через *медіацію* контент визначає засіб своєї трансляції, перетворюючись на примусове переживання, чинник репресивної естетики катастрофи. Якщо на зорі постмодерну реклама рекламувала саму себе, перетворюючи бренди на знаки фантазмів, то відтепер рання постмодерна поп-культура, заснована на подвійному кодуванні елітарного і масового начал, так само йде у небуття, як раніше пішли в небуття індустріальні кітч та масова культура. Не просто подвійне кодування трагічного і комічного в ефемерних уявних сценаріях, а апеляція цих сценаріїв до позасвідомого: ось що визначає «суспільство переживання», яке в глобальному світі змінює суспільство інформації та симуляції. *Симулякр — це не жест пустоти, а жест безодні позасвідомого. Віртуальність — це не порожнеча, яка копіює саму себе, а погляд машини, яка зсередини структурує внутрішній світ суб'єкта*, беручи під свій контроль його пам'ять і совість. Головна феноменологічна помилка Ж. Бодрійєра з його естетичною теорією деонтологізацією, вірно підмічена каліфорнійським неомарксистом Д. Келлне-

ром [4], полягала не в тому, що буття втратило буттевість, а в тому, що втративши екзистенційну буттевість, воно стало не порожньою нешкідливою симулятивністю, а радикально тоталітарною буттевістю абсолютного жаху, ніцшеанської безодні позасвідомого, яку легше зшити символічним екраном, аніж зазирати туди. Трансгресія бажання досягла апогею, перейшовши в автоматичний режим смерті. Якщо модерн, за вдалим висловом З. Баумана [16, 37-38], будував ідентичність особистості крок за кроком, сторінка за сторінкою, гортаючи поживклі сімейні фотоальбоми коренів і роду, то постмодерн оголосив тотальне забуття пам'яті, яке за фактом означало фатальну смертоносну зустріч з пустелею Реального у світі контролю за ним же з боку дигітальних технологій. Не фотоальбом і не відеоплівка, не вічне і не змінюване, а машинне начало стало основним чинником структуралізації суб'єкта як орбіти власного гаджета, який гортається нею навколо екрану.

Типово посмодерний персонаж культури був дельозівським номадом, гедоністичним туристом, який здійснював безкінечні космополітичні мандри світом без початку, фінішу, маршруту і мети: ризома не передбачає засічок, тому і не дає простору для маневрів, вона просто відростає з будь-якого свого рідинного кінця. Траєкторія подорожі — це медіа-вірус, метелик, що рухається усіма траєкторіями одразу, підкоряючись законам парадигмальної темпоральності А. Бергсона. Але нова сучасність показала, що рух є привілеєм лише багатих людей, які мешкають в ядрі глобальної економіки і створюють віртуальну реальність для людей бідних, що, на відміну від заможних парадигмально налаштованих суб'єктів часу [15, 20-33], мешкають в синтагмальному просторі, будучи прив'язані до своїх домашніх дисплеїв, перебуваючи у цілодобових станах цифрового рабства: рабства праці, що стає символічною та легкою, чи рабства дозвілля, що стає нав'язливим і нудним. Теорія *креативної еліти (меритократів)*, яка мала вирішити базову соціальну травму капіталізму, травму соціальної нерівності, і перетворити споживачів інформації (consumers) на виробників (producers), не спрацювала: власник так і лишився власником, а трудящий — трудящим, технології виробництва зосередилися в країнах ядра глобальної економіки, а сировина разом з дешевою робочою силою гастарбайтерів активно викачується з периферії.

Мабуть, у цьому зіткненні з реальністю базового класового конфлікту утопічної соціальної мрії Е. Тоффлера та ідеологічного проекту Р. Флориди про революційне багатство «лівої» богеми, що стане новою буржуазією, змінивши вуличний стиль на «нову високу моду», зорієнтовану на офіційну й провладну неоліберальну стилізацію контркультури в капіталістичному концерні (*Bobo*), і полягає головна трагедія суспільства символічного обміну, яке перетворює так званих «*new lefts*»/«*Antifa*» на естетичний еко-популістський придаток ринку, сервісне розширення цифрового капіталізму. Номінований гегемонією колишній пролетарій (дисидент, романтик, іронік, представник богеми) балансує на стику фантазму справедливості та фантазму споживання, що повною мірою демонструють усі кольорові революції від Латинської Америки до сучасних бунтів у США.

На зміну боязливого затирання контрастів і розосередження почуттів, приходять прагнення до загостреної насолоди біполярністю світу, розколотість якого зростає. Цю розколотість транснаціональні еліти намагаються маскувати усіма видами культуралізму, додаючи момент розваги (*infotainment*) до телевізійної культури, побуту, кіберпростору, перформансу, яким стає будь-яка трагічна подія, включена у формат «малого екрану» ток-шоу. Хіба ми не відчуваємо приємну нудоту, смакуючи через хорор чужу смерть, хіба це почуття у вигляді дежавю не повертається до нас, коли ми стикаємося з реальними катастрофами, які ніби повторюють сюжети переглянутих нами фільмів, — так ніби їх творці знали потаємні плани еліт або ж радикали втілюють в життя сюжети екранної культури? Утім, конспірологічна версія збігу фактів тут поступається місцем психоаналізу збігу бажань: і сюжети, і події ростуть з єдиної травми, травми позасвідомого, травми нестачі, травми перенасиченості задоволенням, яке викликає надлишок насолоди і порожнечу, провокуючи безперервну нудьгу і потаємне бажання смерті, яке приходять до нас через страхітливі образи кінописьма А. Хічкока, Л. фон Трієра, Д. Лінча, а потім — через реальні катастрофи, що тут же піддаються естетизації в кіберпросторі або на теленовинах і ток-шоу, миттєво переводячись у формат Символічного, щоб не ранили так боляче і не нагадувати нам же про наші екранні фантазми у кіно та мультиплікації.

Ефект «за склом» як синдром тотальної інформаційної прозорості, відкритості всупереч самому собі, впливає у суб'єкта цілу купу зайвої і явно непристойної інформаційної порнографії, демонструючи добровільне бажання стати предметом споглядання і тим самим отримати жадане переживання в горизонтальному середовищі контролю усіх за усіма (Синоптикону), середовищі підглядання і висмоктування пікантних подробиць чужих приватних життів, що стали відтепер публічними. Неприховування обценного не позбавляє нас цензури: табу змінюється на «відкритий шов» (Ж. А. Міллер) [57], коли дійсність не маскується брехнею, а грає роль самої себе за принципом реаліті-шоу. В умовах нав'язливо репресивного сміху за кадром як маркеру трангресованого внаслідок ліквідації патрональних заборон бажання дисиденту-просвітнику, романтику та іроніку, колишньому лібералу у його вічному спротиві консерватизму, як людині сократівського типу більше немає чого робити: на його визвольну сатиру неоліберальна влада відповідає позірно невинним цинічним сміхом, роззброюючи ефект викриття її злочинів частковою демонстрацією своїх обценних секретів [37]. Коли секрети не затаюються у глибинах потаємних документів органів державної безпеки, а стають предметом непристойного політичного шоу, розважального недійсного спектаклю, гумористичного видовища, ліберальний фашизм досягає свого апогею: зникає будь-який спротив, що раніше через сублімацію підгодовувався едипальними комплексами дисциплінарності.

Коли Мілан Кундера говорив, що необтяжливість сучасного гламуру є насправді легкою тяжкістю, а древній хрест традиції — тяжкою легкістю, бо блазень не здатен розсмішити і визволити людину там, де сміх стає всюдисутнім карнавальним провладним тиском [45, 8–38], він мав на увазі, що забуття традиційних цінностей робить людини не стільки вільною й невагомою, скільки пустою й одночасно уярмленою власним позасвідомим (Реальним), тиском власного і нічим не скутого бажання, від якого не захистить ніяка глазурована естетична хірургія екрану. Відсутність Золотого віку, зневага до традицій, незадоволена потреба повернути світ Dasein — з його любов'ю і ненавистю, з його справжністю в ніжності і силі, з його революцією і Левіафаном, з його політикою і мистецтвом, з його буттєвою ризикованістю — змушує

людину шукати сакральні смисли в мережевій свідомості, заново будуючи мономіф про героя у відеогрі. Це — неповноцінна заміна, перекладання активності на гротескного перверзивного Батька у вигляді програміста, розробника сюжету гри, куратора новин у соціальних мережах, блогера, модератора віртуальної платформи і т.д. «Людина без історії», як ми колись писали, подібна до «Одісея без Ітаки» [21, 18]: її зьяння не є конструктивним вакуумом у символічній структурі, який відрізняє мову справжньої революційності, закоханості, наукового відкриття, творчого мистецького натхнення, містичного осяяння чи поезії, а є ідеологічно значущою відсутністю, жестом роздмухування травми, ксенофобії та ресентименту, механізмом ескалації постмодерного расизму та нової тотальності. Людина із браком спілкування, з нестачею дружби, з «дірою» замість цілісності, цей «кастрований» атомарний індивід мережі, шукає Іншого, але, якщо Інший перетворюється на панівний означник і стає волонтаристом інакшості, людина інтуїтивно намагається повернутися від культу іншості, притаманного для неоліберального суспільства, до ідеалу тотожності як універсальної солідарності й інтернаціональності: саме про це сповіщає нам ідеал людини неомодерну, четвертої хвилі, що йде услід за порожнім, дифузним, рідинним постмодерном.

Найбільшою втратою сучасної людини є втрата нею історичної події, коли історія замінюється рекламною пам'яттю. Мова йде не просто про колективне забуття витоків у вигляді спільних перемог чи спільних поразок. Мова йде про свідому політику моделювання малого нарративу мікроісторії та метанаративу великої історії через селективний відбір спогадів на догоду геополітичним іграм. Людина, позбавлена особистої, соціальної, культурної, цивілізаційної та історичної пам'яті, віднаходить собі її замітник: нетривку, порочно привабливу публіцистичну мить сучасного, яка претендує на історизм та прогрес.

Лінійна модель інтелектуалізації, що триває тисячоліттями і відрізняє класичний еволюціонізм, спрямований від парадигми руху до синтагми відправної точки, від діалектики змін до метафізики революційного розриву з ними, від кількісного нарощування до якісного стрибка, стала так само непотрібною, як циклічна традиціоналістська ностальгічна модель Вічного повернення, що від-

різняйте синтагмальну сталість архетипу та гештальту. Ні архаїка, ні Просвітництво, ні діалектика, ні метафізика, ні розрив і ні синтез, ні протистояння і ні повернення — лише ефемерна короткочасність банеру — глобалістичного рекламного руху грошей та мультикультурної сталості суб'єктів, що здійснюють їх обслуговування через мережу.

К. Ясперс та А. Бадью вважали, що неповторність суб'єкта твориться неповторністю універсальної та одночасно одиничної істинної історичної події [14], яка має схильність пручатися ходові часу, одночасно відображаючись у ньому з різним ступенем фальсифікації чи верифікації. Пізнаючи людину, пізнаєш історію, пізнаючи історію, пізнаєш людину [76, 405]. Час може затирати подію в негативній діалектиці, час може подовжувати подію в позитивній діалектиці, час може передавати її нестачу в метафізиці надлишку, а може знімати межу між подією та самим собою, як це мало місце в постмодерні, де відстань події абсолютизувала роль івент-менеджменту, комунікативної «чистої події», що народжується з обговорення як рекламний бренд, як тренд ринку та політичної економіки. Справді, як тут не згадати про класичний еволюціонізм або традиціоналізм циклічності? Як не залучити до аналізу моделі сучасної людини традиційні ідеї історичної позитивної онтології прогресу та/або повернення та структурну негативну онтологію психоаналізу з його надлишком-нестачею, якщо, зазнавши ревізії з боку релятивного постмодерну, негативно-діалектична темпоральність розмиває геть усе, включаючи самість суб'єкта, як динамічну, так і сталу? Негативну темпоральність постмодерну як чисто парадигмальне, плинне явище не слід плутати з позитивною діалектикою марксизму та гегельянства та з негативною діалектикою Т. Адорно, оскільки останні три лежать на перетині парадигми і синтагми, історії та структури, вони утримують суб'єкта, навіть у його неповноцінності, не розчиняючись у байдужій рідинності симулятивних об'єктностей.

Де ж віднайти самість, пам'ять, суб'єктність в просторі рідинного ризомного екрану?

Спробуємо розглянути сучасну особистість (прекрасно усвідомлюючи можливі звинувачення з боку прибічників ліберально-го зачарування риторикою відмінностей та політикою ідентично-

стей у наївності чи, що гірше, у пропаганді тотальності) у світлі універсалізму як альтернативи релятивістській школі культурної антропології. Універсальна етика потребує реставрації там, де вичерпали свій потенціал класичний раціоналістичний сциєнтистський модерн просвітницького зразка, і там, де реактивний постмодернізм агонізує і провокує маніпуляції глобального контролю. Якщо людина в системі координат семіотики — це нульова фонема, «беззмистовна непарність» імені Бога (Р. Якобсон) [75], вона перебуває на перехресті реально-символічної мови та ідеально-уявного значення, позасвідомого та свідомості, «Я» та Іншого, синтагми і парадигми, статички і динаміки, історії і структури, часовості та просторовості, діахронії і синхронії, метафори і метонімії, горизонталі та вертикалі, доцентрової вісі сходження та відцентрової вісі зміщення, Логосу та Письма. В основі розгортання діалектики історичного потоку завжди лежить певне цивілізаційне ядро — архетип самості, втілений в духові, трансценденції, екзистенції, структурі, зрештою — в самому законі діалектики як здійсненні якісного стрибка при накопиченні кількостей, який можна розглядати як розрив і синтез, протиставлення і повернення, злиття нестач від попередніх систем і їх подолання одночасно. Як матеріалістична, так і духовна «вісь» історії розкручується в потік, алгоритм дає хід розвитку програми у вигляді знакової історичності, онтологічне начало стає онтичним, сакральне — профанним з подальшою реставрацією сакрального. Метафізика розгортається в діалектику.

Якщо ми порівняємо традиціоналістську модель людини як носія архетипу в рамках позитивної онтології присутності з діалектичною моделлю еволюції людини як носія свідомості в рамках класичної діалектики, між ними не буде суперечності: і високий еволюціонізм (ідеалістичне гегельянство, матеріалістичний марксизм, позитивістський дарвінізм), і високий традиціоналізм (герменевтика, екзегетика, феноменологія сакрального, структуралізм) лежать однаковою мірою в одній площині самості, синтагми, або тяжіють до неї шляхом парадигмального сходження. Вони обидві схиляються до синхронії, хоча еволюціонізм є більш парадигмальним, динамічним, а консерватизм — більш синтагмальним, статичним. Вищі вияви універсалізму (еволюціонізму) та

партикуляризму (цивілізаційного підходу) до людини сходяться. Їх спільним знаменником є негативний психоаналіз, де людина — завжди надлишок, нестача, зяяння, не чиста сталість і не чистий рух, а щось, що складає золоту середину між ними, структура, яка рухається, суб'єкт події, центр, що не є центром, ріка між берегами при відсутності берегів (дзен), себто — монізм, до якого послідовно сходять плюралізм і дуалізм у якості філософських шкіл (в Індії — містичних даршан, на Заході — наукових соціально-антропологічних парадигм).

І навпаки: спотворені форми універсалізму та партикуляризму у вигляді глобалізму та мультикультуралізму, позірно розподіляючись між синтагмою (мультикультуралізм) і парадигмою (глобалізм), тяжіють виключно до партикуляристської (кастрованої щодо всезагальності у бік корпоративних інтересів окремих груп) парадигми — символічної парадигми суцільної дифузії грошей, потоків насолод, брендів, трендів, бажань, фантазмів, робочої сили, уявних ідентичностей, хаотичної непристойної інформації, мемів та медіа-вірусів — часткових феноменів з претензіями на світове поширення. Тому не слід плутати негативно-діалектичну онтологію постмодерну з модерною діалектикою Гегеля та Маркса, які цілком можна поєднати зі структурою, як це вже продемонстрували нам і верифікували школи: Франкфурту, Любляни, університетів Париж-I та Париж-VIII, філософії діалогу, бадьюанства та фрейдомарксизма, представники яких аналізують Гегеля через Лакана і Лакана через Гегеля у межах семіотики культури та культурологічної компаративістики.

Сучасна людина акумулює у своїй свідомості усі спектри історії та цивілізаційні шкали: модерний і постмодерний, язичницький і християнський, античний і новочасний, західний і східний. Жити у стані постійного шокового короткого семіотичного замикання між ними — це обрікати себе на легітимовану шизофренію, яка завершується радикальним розривом, паралелізмом різних «Я» в одному суб'єкті або зшивкою як жестом тотального контролю, який бере на себе машина. З одного боку, синхронізація спектрів — це конструктивний момент: адже свідомість стає відкритою та діалогічною, єднаючи на гегельянський кшталт онтогенез та філогенез, індивідуальний та загальний розвиток в макроісторії

та мікроісторії. З іншого боку, людина, втративши патрональну метафізичну ідентичність (захист Батька), опиняється у ситуації розходження ланцюгу означників, інформаційного шоку, блимання знаків і смислів. У результаті людина входить в стан переходу, коли ні лінійність, ні циклізм, ні позитивність, ні негоція, ні відсутність, ні присутність буття уже не задовольняють: чиста аксіологія і чиста феноменологія, чистий психологізм і чисте соціологізаторство, герменевтичне співпереживання і феноменологічна нейтральність щодо власної культури, раціоналістичне пояснення та інтуїтивне розуміння, критицизм і синкретизм, позитивізм і діалогізм складають ефект маятника. Синхронізувавши культурні шкали і опинившись в розломі історії і мови, людина вже знає, чого вона не хоче, але ще не знає, чого хоче, знає, чим вона не є, але не знає, чим вона є. Її ідентифікація фатально зупиняється перед виробленням позитивної програми, відштовхуючись від негативної. Негативна програма завжди відрізняє учасника кольорової революції, що вийшов на площу і цей вихід солідаризує його з іншими. Але, як тільки мова заходить про спільні цілі, починаються чвари, розходження учасників дійства та номінація їх з боку різних зовнішніх суспільних сил. Бути етнічним фундаменталістом, базовим суб'єктом, відтворюючи поведінку дідів, — для сучасної людини так само не цікаво, як бути космополітичним лібералом зразка 1960–1980-х років.

4.2. КУЛЬТУРНО-ПАТОЛОГІЧНІ ПЕРСОНАЖІ СУЧАСНОСТІ: ЗАКОН VS ПЕРВЕРЗІЯ, РОЗКОЛ VS ШИЗОФРЕНІЯ, ЧАСОВІСТЬ VS ФАТАЛЬНІСТЬ

Людина наших днів опинилася на перехресті. Якою ж вона постане і які патерни буде наслідувати? Жак Дерріда, розробивши проект деконструкції західної метафізики через лінгвістику, називає людину «слідом», «грамою» [28, 500], очевидно, маючи

на увазі відмінність знаку від значення. Але чи не приховується під цією очевидністю універсальної репрезентативної сили чистого семіозису банальне розчарування (смерть суб'єкта у парадигмі)? Подвійна поразка: розчарування в модерні та розчарування в постмодерні, розчарування в самому розчаруванні — це стан, який породжує екзистенційну нудоту від глобалізму та мультикультуралізму як взаємних дзеркал агонізуючої старої антропології. Так, західні метрополії, які стимулювали національні визвольні рухи в колоніях Східної Європи, намагаючись відірвати їх від радянсько-російського цивілізаційного гешталту, нині розчаровані їх «етнічним сепаратизмом» (У. Бек) [17], а колишні колонії — іронічною «зрадою» космополітичного Заходу, який спочатку заохочував на місцях правий популізм, а потім вирішив замінити його на більш зручний для вільного ринку «кольоровий» ліволіберальний тренд. Чи не є ця взаємна образа тою самою щілиною, розривом, «проколом», вакуумом, який надасть новий шлях розвитку у проміжку між старою консервативною олігархією пострадянського періоду, яка змінила комуністичні маркери на глобалістично-націоналістичні, і новітнім варварством неолібералізму? Запитання носить характер соціальної утопії, але, на відміну від ідеологій, як справедливо стверджував К. Манхейм [55, 7–276], саме утопії потенційно підтверджуються наукою.

У природі людини міститься цілісність, а не антиномії, виділення яких є чистою абстракцією, даниною маніпулятивному принципу: «Розділяй та володарюй». Міцне утримання у повоєнній Франції гуманістичних інтерпретацій Е. Гуссерля, М. Гайдегера та Г. Гегеля у поєднанні з приходом до Європи трагічного «антигуманізму» (постструктуралізму Сорбонни та постмарксизму Франкфурту) засвідчує: людина від другої половини ХХ століття перебуває між двома великими «напередодні». Або їй доведеться стати чистою *постмодерною* «надлюдиною Ніцше» («*Анти-Едино*»), яка виходить за межі буття і прагне здійснювати шалений естетичний танець на онтологічних руїнах у прогалинах мови Ж. Дельоза, або їй суджено бути *модерною* (неомодерною) «вищою людиною Гайдегера», що через мову охороняє дім буття, одухотворяючи поезію знаків архетипами культури (К. Г. Юнг). Ніцшеанський тип, якщо ввести його в дискурс неолібералізму, означатиме нову владу. Гайдегеріанський

тип, якщо ввести його в дискурс традиціоналізму, — контркультуру щодо цієї влади. Ситуацію з чергуванням гегемонії та контргегемонії суттєво змінилася за останні півстоліття: влада і протест помінялися місцями, лібералізм став владою, консерватизм її втратив, точніше влада капіталу апропріювала ліберальний протест і відтворює його тепер через власну перформативну критику.

В умовах неоліберального забуття історії цілі людини лишаться невизначеними. Герої Гайдегера та Ніцше, про які говорить Ж. Дерріда [29, 8–39] виражаються у Славоя Жижека як *герої Габермаса та Фуко* [34, 20]. Тип Ніцше-Фуко — це постмодерний чуттєвий трангресивний герой-номад. Тип Гайдегера-Габермаса — це останній модерніст цього мінливого кліпового світу. Почнемо з другого, «Едипа», — людини класичного дисциплінарного суспільства, що живе за рахунок табування та сублимації бажання, забороненого і одночасно заохочуваного Законом, який вказує через імператив «не можна» на предмет фантазму, забезпечуючи подвійне послання. Герой Габермаса (Гайдегера) тяжіє до універсальної комунікації космополітичного людства, до прозорого інтерсуб'єктивного спілкування у спільноті через трансцендентальну рефлексію. Він повертається до картезіанського ідеалу *cogito*, відтворюючи мрію Сократа про морально-етичне значення раціонального знання та метафізичну ідентичність великого модерну.

Натомість «*Анти-Едип*» (*герой Фуко-Ніцше-Дельоза*) — це естетизований суб'єкт поза етикою, одержимий партикулярністю, фрагментацією, одночасно — толерантним феноменологічним самовладанням (ліберальною іронією) та перверзіями, які нагадують нам про діонісівські таїнства та експерименти духу тіла, науки в епоху Ренесансу. «Анти-Едип» к маркетингових стратегій фрагментації цільової аудиторії на групи — типовий «міленіал», «Бобо», представник генерації «Z» і «креативної еліти», «меритократ», «новий лівий», «Антифа», «ліберальний комуніст» (за вдалим терміном С. Жижека [36]). Він живе у некласичному суспільстві інформації, переживання та трансгресії за рахунок повної емансипації бажання і залежить від зовнішніх сил, у ролі яких постає він сам, тобто він знаходиться у полоні власних насолод. Тут ідеологія партії змінюється на ідеологію символічного, психотичного, політичного ринку, але ідеологічна залежність залишається:

як і в ситуації сліпого патронального злиття з Батьком у традиційних та модерних суспільствах. Більше того: в ситуації атомізації та усвідомлення нестачі (відмінності) залежність збільшується, бо нова тоталітарність у формі неklasичної ліберальної цензури ринку — витонченіша й хитріша за класичну адміністративну цензуру державних директивів. *Модерний герой Габермаса-Гайдегера та постмодерний герой Ніцше-Фуко* завдяки наявності цієї залежності і цієї цензури (зовнішньої чи внутрішньої) — обидва — діти західного капіталістичного суспільства (modernity), в його, відповідно, діонісівській та аполлонівській версіях, це — різні вияви одного і того ж самого типу, який прагне до погодження суперечностей та гармонізації антагонізмів у примусову гармонію символічних наративів, що посилаються одне на одного в психотерапевтичній історії зшивки. Постмодерн є пізнім шлейфом модерну, вони разом входять в систему володіння, споживання, насолоди, переживання, репрезентації та апропріації. Їх протистояння на рівні філософії — це умовний конфлікт всередині капіталістичного світу, подібний до конфлікту демократів та республіканців у політиці США. Глобалізм як ринковий (партикулярний, парадигмальний) вияв універсалізму доповнює позірно альтернативний йому мультикультуралізм як вияв традиціоналізму у тій же ринковій парадигмі: одна личина накладається на другу, постмодерн легітимує травми буржуазного модерну. І обидві вони витісняють із свого середовища вищі прояви універсалізму у вигляді інтернаціональної солідарності та вищі прояви традиціоналізму у вигляді цивілізаційної пам'яті.

Цінність соціальної солідарності як цінність універсальної етики марксистського розриву та цінність культурно-цивілізаційної пам'яті постають виявами розриву і синтезу одночасно, протистояння і повернення, метафізики в діалектиці та діалектики в метафізиці, органічного діалогу традиції та інновації на ґрунті єдності культурних універсалій у багатоманітності їх регіональних та хронологічних форм. Й «Едип», і «Анти-Едип», що несуть базову травму суспільства нерівності, у якості антидотів могли б і можуть використовувати пріоритети соборності, сингулярності, спільності та поліфонії одночасно, соціальності та індивідуальності, надані у межах марксизму та традиціоналізму на новому витку розвитку

неомодерн. Але «Едип» за інерцією продовжує нести тріумфальну пам'ять, відчуючи себе атакуючим, а не обкладеним з усіх боків, а «Анти-Едип» так само інерціально розпалює свій ресентимент, відчуючи себе атакваним, хоча він давно нападає першим.

Єдиний тип особистості нині, який може їм протистояти, — це тип *Альтюссера*. Цей тип людини пориває як з позитивною онтологією присутності, так і з негативно-діалектичною онтологією відсутності і темпоральності. Він — не модерніст. Він — не постмодерніст. Він не залежить від Закону, він не залежить від бажання. Якоюсь мірою тип Альтюссера відповідає ідеалу пізнього Конфуція про уміння слідувати поклику серця, не порушуючи правил, але лише частково. Тому що тип Альтюссера — це трагічний тип (утім, хіба сам Конфуцій не подолав особистої життєвої трагедії, скаржачись на те, що жоден правитель не прийняв його вчення про людяність — «жень»? [44]) Нам здається, що даний тип має дві сторони, конструктивну і деструктивну, одна з яких велить йому завжди лишатися у стані радикального розриву, доводячи його до повного абсурду і шизофренії внаслідок розриву колець Борромео (Реального, Уявного та Символічного), а друга сторона допомагає перебудувати суб'єктність з нульової точки, сприяючи творчості та реалізації свого призначення.

Розглянемо перший, деструктивний, бік — аспект радикально болісного розриву, що виражений у психоаналізі нестачі як надлишку. Тип Л. Альтюссера — це особистість, що одночасно піддається на поклики ідеологічної інтерпеляції, входить в символічний порядок культури, стає піднесеним суб'єктом гегемонії, але при цьому якась частина її «Я» лишається в надлишку в якості травми, або нестачі. Ця частина і є самістю — шлейфом об'єкта-тіла речі-Реального, що тягнеться за Символічним і співіснує з ним на принципах філософського деїзму — паралельно, без спроб погодження, зшивки чи пере прошивки, як в містичному, так і в раціональному планах. «Людина Альтюссера» переживає момент оклику, коли вона ніби впізнає саму себе в стані дежавю під поглядом/голосом Великого Іншого, який нагадує їй про її «справжню сутність». У цей момент індивід перетворюється на суб'єкта ідеології, раптово розуміючи, що він «завжди був таким». Цей стрибок через власне тіло перетворює матеріального зовнішнього індивіда на ду-

ховного внутрішнього героя історії. З іншого боку, у надлишку залишається великий «шматок» суб'єкта, який болить, страждає, мучиться, будучи симптомом самості, не апропрійованої системою. Теоретик, який прагне до визвольного критичного болю, може скільки завгодно зображувати нейтрального феноменолога в науці і претендувати на критично-дистанційну неупередженість. Але, поза наукою, варто запалитися маркерові символічної «лампочки», він стає піднесеним суб'єктом ідеології — віруючим, партійним активістом або просто закоханим інтерпретатором цінностей своєї культури, аксіологом і герменевтом, а не просто коментатором і констататором фактів. Герменевтика і феноменологія, аксіологія та гносеологія, соціологія і психологія, пояснення і розуміння, інтуїція та раціональність, позитивізм і синкретизм, діалог та критика, емпатія і дистанція йдуть поруч: паралельні рейки ідентифікації іноді утворюють химерні перетини, провокуючи мерехтіння та блимання на перехрестях, але розрив як соціальна патологія дисонансу теорії та практики зберігається та іноді слугує предметом особливої гордості («Я не змішує ці площини», — як часто можна почути цю фразу з вуст інтерпольованого вченого, яким, зрештою, є кожен з нас, і ми не робимо для себе виправданого винятку).

У стані дійстичного альтюссерівського розриву людині як тілу та суб'єкту існувати дуже важко, ось чому ідеї Л. Альтюссера були жорстко спростовані Ж. Лаканом [46], який виступав не на користь розриву, а на користь зшивання Реального (тіла, речі, об'єкта, базового бажання-травми) і Символічного (суб'єкта, ідеології, знаку, культури) через Уявне (наратив, історію, образ, Іншого/petit a, ідентичність): кільця Борромео мають зімкнутися, щоб звільнити особистість від obsесивного неврозу. Реальне маскується Символічним через уявний сценарій марення, щоб захистити людину від травми за допомогою галюциногенного комплексу історій. Ідеологія є так само дійсною, як і саме життя: в цьому плані лаканівський та постлаканівський (С. Жижек) психоаналіз спростовують класичний марксизм, який, ігноруючи психічну економіку, вважав ідеологію не життєвим базисом, а ілюзорною надбудовою, простим дзеркалом виробничих відносин. Сам Карл Маркс є прикладом альтюссерівського розриву, коли виступає почергово то як

ідеолог (в якості автора «Маніфесту» 1848 року), то як критик-вчений (в якості автора «Капіталу» 1872 року). Ідеологія не є порожнечою, симулякром і хибною формою історичної свідомості, якщо мова йде про Символічне Реальне, про позасвідоме, структуроване, як мова, тобто про доктрину, матеріальний апарат і повсякденну картину світу ідеології з її самоцензуруванням, притаманним для захисного екрану фантазму, носієм якого є кожний. Екран — це поверхня, яка інтерпелює. Екран — це ми самі, інтерпелювані у поверхню ланцюгів панівних символічних означників.

Отже, в нас з'являється ще один герой — після персонажів Фуко, Ніцше, Гайдегера, Габермаса та Альтюссера — герой Лакана, герой кастрації, герой, який «завжди не весь», герой зшивки, герой, чудово переданий в екранній культурі через кінописьмо, де розкриваються шизоїдні та невротичні персонажі Д. Лінча, Л. фон Трієра, П. Грінуея, Г. Ное, П. Альмодовора, Е. Кустуріці, М. Міхалкова, І. Виріпаєва та багатьох інших творців авторського «розшивального» кіно. Конкретизуємо цей тип. Адже його конкретизація допоможе нам у визначенні процесу «зшивки», яка може бути негативною, а може бути і позитивною, складаючи конструктивний бік альтюссерівського ідеалу (перепрошивку). Суб'єкт Лакана — це людина з кастрованою самістю. Що ми про неї знаємо, окрім того, що ця людина несе нестачу власної сутності, цілісності, безперервності, походження, тотожності, пам'яті, історії, зрештою, — глибинної субстанційної ідентичності, що складає ядро її активності як права на дію та пасивності як права на споглядання?

«Перекреслений» суб'єкт Лакана — першопочатково розколотий, але він не досягає визвольного радикального розриву зі стереотипами свого культурного середовища. Він — типовий герой шизоїдної культури, репрезентативно показаний в артхаусі. Даний суб'єкт постійно живе в екзистенційному переживанні примусового характеру, мріючи, що через репресивне переживання він досягне індивідуальності, але його меті не суджено збутися, бо він позбавлений есенціалістських характеристик. Розколотий суб'єкт зносить невиносне психологічне відчуження — у широкому значенні припинення відчуття себе як усталеної гармонійної особистості, у значенні відсторонення від власної природи, коли людина перестає відчувати свої цілісність і самототожність. Така людина відчу-

ває безперервну буттєву нестачу (зьяння, діру, порожнечу, вакуум, отвір, щілину прокол), яка покривається за рахунок уявних сценаріїв ідентичності.

Ці сценарії вона отримує через ідентифікацію з екраном, лікуючи власні пустоти за допомогою Символічного — культури, яка такі сценарії надає. Герой Лакана час від часу повторює антропологічні акти інкультурації та соціалізації, отримуючи «ім'я» через входження в мовні практики (означування — сигніфікацію): в ролі «імені» служать імідж, статус, суспільна роль, символічний капітал, репутація, нагорода, посада тощо. Шизоїдні герої в аборигенних культурах Африки, Австралії, Океанії, Близького та Далекого Сходу, Східної Європи як «приручені» маргінали необхідні західним колонізаторам, які привчали та привчають «варварів» приборкувати самих себе за допомогою культурної антропології.

Розколотий суб'єкт ілюзорно компенсує брак буття через Іншого як герметично непроникну сутність («ворога», «друга»), який заміщує його травму, компенсує його зьяння собою, точніше тим, що про нього наш герой уявляє. Але наявність Іншого у житті героя Лакана викликає у нього болісні конфлікти: між власним «Я» та своїми ідеальними/демонічними двійниками (дзеркалами), між різними дзеркалами, що висувують до розколотого суб'єкта протилежні вимоги, провокуючи його короткі замикання, між «Я» та Великим Іншим (Символічним) — культурою, Батьком, втрата якого заганяє людину у глибину залежності від власних бажань. Уявне «Я» коливається між прагненням до священного божевілля як трагедії творчості та устремлінням до варварства як комедії перверзії. Його конфлікт — це одночасно «високий» конфлікт раціональних побудов повсякденної свідомості з вищими сакральними смислами культури та трансцендентальними устремліннями духу у безкінечне Реальне як любов, про який писав М. О. Бердяєв [19, 310], та «низький» конфлікт між бажаннями позасвідомого (Реальним як річчю) та усередненими цивілізаційними нормами З. Фройда [63]. Розколоте «Я» перебуває у стані фрустрації — перманентної незадоволеності усередненою культурою/цивілізацією/Уявним, яка пригнічує то його Реальне Реальне (позасвідоме, сексуальне), то його Символічне Реальне (надсвідоме, ідеальне). З точки зору семіотики культури Московсько-Тартуської школи, шизоїдний індивід

як людина «розумна» (полонений інтелектуальною рефлексією) є проміжною ланкою між священним безумством «генія» і трікстеріадою «дурня» (Ю. Лотман) [50; 51, 56–70]. Її Уявне затиснуте між Реальним та Символічним, і цей поріг — дуже хиткий. Така людина відчуває, що кільця Борромео у її внутрішньому світі розпадаються, і їй потрібно спаяти між собою Реальне і Уявне через ненависть, Уявне і Символічне — через пристрасть та Реальне і Символічне — через незнання. Ненависть, пристрасть та незнання — три шляхи, що перешкоджають звільненню від бажань в індо-буддійській культурі та філософії дзен. Вони утворюють карму в традиційній культурі Сходу і реєстри психіки в лаканізмі. Розколотий суб'єкт вочевидь знає свою негативну програму як «свободу від», але ще не навчився вибудовувати позитивну програму діяльності як «свободу для» (Ф. Ніцше). Він не здатний на мужність бути собою і прийняти світ — він здатний лише на мужність бути частиною спільноти, колективу, референтної групи, зшивки, в рамках якої він захищається від страху долі й смерті, але не може захиститися від страху провини, відповідальності, порожнечі, відсутності смислу, звільнення, виходу за межі спайки (П. Тіліх) [61, 183].

Витоки втраченої цілісності у розколотого суб'єкта слід шукати в реєстрі Реального, де, як вважають сучасні постлаканисти А. Зупанчич та А. Бадью, міститься любов, що не може бути нівельована до зачарування панівним означником Іншого, а є свободою і проривом. Але трагедія полягає у тому, що Реальне не може бути об'єктивоване в образах і символах: це — «хора» (Ю. Крістева) [5, 47], яка лежить за межами мови, стан первісної гармонії «замовчуваного» «між рядків» (Г.-Г. Гадамер, Х. Ортега-і-Гассет) та «невисловленого» (Л. Вітгенштейн), стан священної тиші, світлої німоти духовного цілого, божественного мовчання, пробілу, розриву, що плаває у паузах. Суб'єкт керується чистим бажанням повернути цілісність, приховану в гармонії Реального, яку сприймає як «виток», «архетип» (К. Юнг), «Золотий вік» (М. Еліаде), «екзистенцію» (М. Гайдегер), але не в змозі цього зробити. Залишається грати з численними уявними замісниками Реального, притягуючи і відштовхуючи їх, що перетворює колись цілісну людину на стихійно-асоціативний ризомний багатозначний хаос, прекрасно виражений в потоковій кадрів Д. Лінча та А. Хічкока. Шизоїд,

позбавлений лінійно-нарративної структури, однаково трагічно переживає дві мікроісторії свого існування, життєву та ілюзорну, яв і сон, дійсність і марення, обидві фабули є катастрофічними: мова йде про галюциногенну фабулу, пов'язану з Уявним (на санскриті: «ліла», майя»), побудовану під тиском дзеркала, двійника, іміджа, об'єкта бажання, та реальну фабулу, крізь яку проривається саме життя з його позасвідомими травмами, що артикують себе через хворобливі симптоми, уривчасті слова, спотички у мовленні, зніяковіння і агресію — ознаки, за які хапається діагност-психоаналітик, як за нитки, для розшивання рани. Психоаналітик, у ролі якого виступають також вчений, філософ, митець, служить Трікстером (тригером) для кастрованого суб'єкта — хірургом, який мусить пацієнту робити боляче, розшиваючи гнійну рану ілюзорної самозаспокійливої історії.

Коли розколота особистість перебуває перед екраном кіно-театру або перед монітором комп'ютера, вона заново переживає лаканівську стадію дзеркала, ідентифікуючи себе з улюбленими персонажами, режисерами чи рухами камери, роздвоюючись, таким чином, на тіло як емпіричну плоть, об'єкт-рiч, яка передує показу чогось на екрані, та піднесеного суб'єкта ідеології, що вливається в екран, інтерпелюється в банер. Тіло — глибоко травмоване. Суб'єкт — наскрізно зшитий. Тіло пручається інтерпеляції, суб'єкт її прагне. Фільмічний стан — це вічний дисонанс між травматичною реальністю тіла та піднесеною ефемерністю ідеології. Глядач перед екраном керується бажанням до втраченого об'єкта, замісником якого постає кіногерой. Санкціонована культурна патологія кіно уособлює культурну шизофренію, завершенням якої є смерть. Адже трансгресія бажання, його відчуження від суб'єкта, переводить насолоду в автоматичний режим самовідтворення, який має фатальний характер. Усвідомлення конечності предметів насолоди при одночасному бажанні подовжувати насолоду вводить у простір життя розколотого суб'єкта дискурс смерті: так, у золотих істинах Будди, життя є стражданням (дукхою), оскільки причиною страждань є наші бажання. Знак фільму як означник фантазму легітимує страждання і дає лише тимчасове полегшення, відволікання, ілюзорну компенсацію втраченого.

Що ж наступає потім, коли повертається усвідомлення втра-

ти? Або необхідно поєднати реєстри, затуливши Реальне за допомогою Символічного через Уявне, тобто відібрати з оточуючої людини культури саме ті символи, які заміщають відсутні елементи його ідентичності і вибудувати з них ефемерну історію про самого себе: «Я — поет», «Я — патріот», «Я — вірна дружина» тощо. Накладання шву на рану — це символічна пристібка суб'єкта до соціуму, його інкультурація, його входження в мову. Брак індивідуальної ідентичності компенсується колективною думкою: з цього ростуть масові психози в політиці. Маємо замкнутий цикл примусово погоджених історій, які утворюють репресивний баланс, спайку, де один елемент визначається через другий, а другий — через перший («Я деруся, тому що я деруся» у знаменитій фразі Портоса, $A=B$, а $B=A$ в софістичній, тавтологічно замкнутій на собі логіці). Ефект ідеології — у тому, що вона наділяє індивіда маркерами і кліше, привчаючи його до шаблонного мислення, де кожен Інший — непроникний для Іншого, а разом вони утворюють ілюзорно-компенсаційне коло уявних залежностей.

Але можливий й інший варіант. Щось або хтось в особі тригера вторгається в спайку, провокуючи розшивання реєстрів. Кільця розпадаються, суб'єкт зазирає в пустелю Реального, жахається безодні позасвідомого і проявляє невроз. Звісно, що цей невроз є поверненням фрейдівського витісненого (лаканівського Реального), яке завжди повертається, але повернення до себе як до носія непристойного мотиву викликає такий нумінозний жах, що суб'єкт переносить ненависть на тригера — лікаря, режисера, психоаналітика, митця, тобто на — провокатора-Трікстера, який претендує на виймання свого пацієнта з лабет спайки. Трікстер наступає на грань, де за позірним благополуччям, милосердям і ніжністю приховується насилля і агресія, як брUNETка приховується за блондинкою в семантиці ключів до фільмів Д. Лінча. Аналітик вивертає структуру психіки хворого, виявляючи за нею те, що людина не знає в самій собі, точніше, вона знає, але не хоче знати, цензуруючи себе, вона «не знає», що насправді знає і чим володіє.

Трікстер перебуває одночасно всередині і назовні зшитого світу розколотого суб'єкта, на перехресті його екстравертного та інтровертного начал, в екстимній площині, граючи роль його власної совісті (в метафориці Д. Лінча — «людина-загадка» з фільму

«Шосе в нікуди»). Істерія суспільства, яка падає на плечі соціального діагноста, — неминуча, як неминучою були і є колективна ненависть фашизоїдних гвинтиків соціальної машини до З. Фрейда, Ж. Лакана, С. Жижека, Дж. Ассанжа тощо. Не можна любити того, хто позбавляє снодійної таблетки, оголює приховане, зриває шви. Цінність хірурга — це усвідомлення, що вимагає довгих строків. Особливою мірою це стосується не закритих швів (відвертої брехні, якою живе розколота людина, щиро вірячи брехливим директивам), а відкритих швів, коли вона, знаючи правду, все одно чинить по-своєму, виправдовуючи себе фантазмами мови ненависті — гладко підігнаної та підкріпленої авторитетами й репресивними доведеннями, коли Реальне не приховується, а перекодовується в Уявне через символічний порядок гегемонії та розчиняється в контексті тлумачення. Трігер в такому випадку «не відкриває очі»: він — не просвітник, а блазень, що викликає іронію, шукаючи Бога із свічкою посеред дня, викриваючи «усім відомі речі». Утім, можливі більш оптимістичні варіанти розв'язки стрічки Мьобіуса, коли Реальне, вторгаючись у Символічне, руйнує удавану ідентичність заради блага людини, і розколота суб'єктність зцілюється, у тому числі, через шокову арт-терапію, Письмо чи авторський фільм.

Крізь Реальне проступає Істина. Опиняючись у Реальному, людина стає суб'єктом, який творить Істину і твориться нею. Але, оскільки ця Істина не семіотизується і не символізується, вона — домовна і довербальна, то людині важко описати її повноту. Вона переходить на уривчасту мову «ляля» (Р. Салецл) [60, 150], таке собі дитяче белькотіння, уподібнюючись герою Платона з міфу про печеру сьомої праці «Держави» [30], коли той, хто побачив сонце не міг спочатку ясно пояснити своїм співмешканцям-в'язням, що він побачив, за що був оголошений ними юродивим. Істина завжди випереджає час, його бренди і тренди, прирікає на фізичний, соціальний і моральний ризик, не дає гарантій чіткої артикуляції відкриття. Але діагности суспільства, філософи, лікарі, письменники, митці, продовжують руйнувати ідеологічні фантазми зшитих індивідів: або через симптоматичний аналіз виявлення правди за брехнею, або через фантазмічний аналіз виявлення правди за постправдою, що є набагато складнішим завданням. Бо одна

справа, коли пацієнт (підсудний) бреше, спотикаючись, а зовсім інша, — коли він говорить «зшиною», гладкою мовою, що обґрунтовує його бажання, за умов повного усвідомлення непристойності цього бажання. Тоді приходиться мати справу не з дисидентським викриттям обману, а з дефашизацією його Тіні. Розходження означників, психотичними символами якого є нічне шосе чи рух машини ззаду наперед у Д. Лінча, прорив крізь бомбардування голосу Левітана, голосу без тіла і погляду, який уособлює теофанію, синій оксамит завіси театру як сценічний прийом кіно, який розкриває перед нами погляд вбивці за тлумаченнями А. Хічкока в розробках А. Зупанчич, прийом застосування самоцитацій як «тексту у тексті», «фільму у фільмі», «театру в театрі», нейтральна смуга між воюючими в поезії В. Висоцького, «світ навиворіт» в атопіях архаїчного міфу — всі ці універсалії культури є ознаками того, що звільнення можливе.

Суб'єкт ідеології, який народжується з мови, будучи означуваним її символічними кодами, припиняє будувати свою ідентичність в конотаціях Іншого лише в одному випадку: не тоді, коли він кидає Іншого, впадаючи в атомарну ізоляцію, а тоді, коли він перестає ставитися до нього як до об'єкта бажання і починає бачити в ньому живу людину. Саме про живу людину як голос, душу, обличчя говорить автентична філософія діалогу, яка вустами своїх речників намагається розчарувати суб'єкта в уявному Іншому і наблизити його до *реального Іншого в його нестачі* — для того, щоб через усвідомлення цієї нестачі, цієї вразливості Іншого і його підвладності смерті, суб'єкт відчув і усвідомив власну нестачу, власну смертність і вразливість, наслідком чого є *усвідомлене злиття нестач «Я» та Іншого* в єдине солідарне ціле, де двоє лишаються неповторними особистостями і водночас складають одне (любов).

Наразі ми будемо говорити про перебудову суб'єктності («перепрошивку»), що складає конструктивний бік альтюссерівського розриву, трансформованого в подію-істину А. Бадью [12]. Втрата Реального як первісної гармонії утворює для людини середовище травматичної дійсності (реальності), схватися від якої можна лише через компенсацію кастрації за допомогою зшивки (соціалізації, входження в машину бажань, в екран трансгресії). У стані зшивки особистість, стаючи пухлиною, «раковим тілом» бажань,

що множаться, як руйнівні клітини, підпадає під владу ідеології, політик, культу споживання, реклами, брендингу, примусу до естетичного переживання. Зустріч з реальним Іншим, з яким людину перестають пов'язувати стосунки бажання і одночасно протесту проти нього (зворотної сторони бажання), викликає процес деконструкції, розшивки, перебудови замкнутого суб'єкта у бік відкритості світові. Відтак, він набуває мужність заново прийняти реальність травми, зазирнути у власну порожнечу і відновити самість з нуля, без опори на символічні авторитети і референтні групи. Очікуване повернення самості є відтермінованою подією Істини. Щоб наблизити Істину, не треба нічого робити навмисно: примус до відкриття вбиває відкриття, на що справедливо вказував М. Вебер ще на початку ХХ століття [25, 140].

Кожен із нас, воліє він цього чи не воліє, продовжує існувати в домі буття, навіть, якщо втрачає його онтологічні підвалини. Фундаментальною засадою дому буття є мова як реально-символічна структура (Логос, синтагма, самість, дух, *existentia*). Мова через парадигму виражає себе в діячності мовлення, історії, *Dasein*, Письма. Перехреснюючи синтагму і парадигму, ми об'єднуємо в суб'єкті інновацію і традицію, самість та іншість, революцію і консервацію, позицію і неогоцію, герменевтику і феноменологію, аксіологію й соціологію, психологію й гносеологію, розуміння і пояснення, метафору і метонімію, колективне та індивідуальне начала, свободу і соціальність, світ як відображення «Я» та «Я» як відображення світу, історію і структуру, діалектику і метафізику, розрив і повернення, синтез і зявання. На перший погляд це видається неможливим: адже структуралізм передбачає сталість, а діалектика — рух: більше того, критичний марксизм лівого ґатунку завжди протиставляв себе «правому» традиціоналізму. Але хіба їх протиставлення не є штучним абстрактним жестом, вигаданим самою глобальною матрицею, щоб позбавити вакуум номінації і розділити нас заради володарювання на два надлишки: умовно «ліву» негативну «свободу від» та умовно «праву» позитивну «свободу для», розшивку та зшивку? Хіба на практиці позитивізм і діалогізм, критицизм і синкретизм не співіснують, як на рівні наукового методу, так і на рівні повсякденної ментальності? Чи не про це говорили древні і Григорій Сковорода, маючи на увазі єдність макрокосму та мікрокосму,

краплі та океану, фокусу і поля? Традиційні культури Сходу через ідеал не-двоїстості (Дао, Адвайти, Веданти) як руху від плюралізму через дуалізм до монізму (С. Радхакрішнан) чудово артикулювали цю тотожність, розкрити згодом у семіотиці та компаративістиці. Якщо буттєвість — це діалектичний потік існування, процесуальна динамічність і послідовність подій, то метафізичним витокom її є сутність як базова культурна універсалія. Якщо метафізичний радикальний розрив — це протиставлення існуючим попереднім варіантам, то діалектичний поміркований синтез — це злиття їх надлишків. Якщо революція — це традиція революцій, ім'я якої береться із попередніх символічних ресурсів культури, то традиція — це революція духу, що поетично, емоційно переживається зсередини як формула солідарності та піддається особистій критичній рефлексії із свідомим моральним вибором.

У структурі картини світу суб'єкта культури у взаємодію вступають відносно лабільні форми історичної свідомості з мало рухомими архетипами культури, фіксуючи єдність онтологічного та онтичного начал, донора та реципієнта, адресата та адресанта, їх подвійного та погодженого ментального поля. Їх діалог здійснюється в парадигмальній історії, яка має комунікативний, наративний, оповідний характер соціальної пам'яті, яка розказується, як традиція Письма. Отже, цариною, де відбувається діалог, є досвід поколінь, аксіологічна естафета, відтворена в сюжеті чарівної казки, структурі міфу, фабулі роману, сценарному аспекті ритуалу тощо: від нижнього світу через середній до верхнього в просторі, від минулого через теперішнє до майбутнього в часі, від виходу через ініціацію до повернення в мандрах героя, від дідів через дітей до онуків в освіті і т.д. Так утворюється хронотоп реальності і тексту культури. Діалектика не суперечить метафізиці, структура не «вбиває» історії: інакше розпадеться семіотичне перехрестя хронотопу, зруйнується морфологія компаративістики часу і простору та органічний взаємозв'язок традиції і новації, універсальності і сингулярності в культурі. Простіше кажучи: буття здійснюється в історії культури, а історія культури здійснюється в бутті, і це народжує суб'єкта істинної події. Динамічний демонтаж буття у ризомі — це вічна випадковість постмодерну, що не має нічого спільного з гегельянською діалектикою. Демонтаж історії, зреш-

тою, — це або вульгарний консерватизм, що набуває характеру догми, чи той самий постмодерн як його зворотна сторона. Динаміка і статика, рух і спокій — два органічні аспекти функціонування природи і культури.

Характерними рисами суб'єктності, що визначають її буття у сучасній екранній культурі, є специфічне *співвідношення часу та поезії* (у широкому сенсі слова «поезія» як «одухотворення архетипів» К. Юнга [74, 150]). З одного боку, час має позитивне значення. Він є гарантом, у межах якої самість діалектично конститується через іншість, що вносить у тотальність буття *відмінність*. У часі людина усвідомлює свою присутність у світі буття як спілкування (спів-буття), у теперішньому ж часі вона зустрічає реального Іншого. Час, усвідомлений за тріадою зав'язки, кульмінації та розв'язки як хронотоп роману (мономіфу) набуває характеру «темпоральності» (тривалості) за А. Бергсоном [18, 5]. І тут маємо його типологію на *два виміри*: або — це *позитивний час* «Великого повернення» (до «Золотого віку»), який замикається в цикл (міфологічний час) і тяжіє до синтагми, навіть в умовах діалектики та еволюції (від народження, через дорослішання й змушніння, до старіння, смерті й воскресіння), і тоді ми стикаємося з концепцією метафоричного реалізму М. Гайдегера, з його теорією «витоку» (першоедності у Л. Карсавіна [42]). Або — це негативний час постмодерну — рідинна сучасність, що має характер ризоми, не передбачає ні початку, ні кінця й тяжіє виключно до парадигми, і тоді ми маємо метонімічний ідеалізм Е. Гуссерля.

У першому різновиді часу (позитивно діалектичний, позитивно й міфічно циклічний час) людина, яка перебуває у теперішньому, одночасно звернена до минулого як спогаду й майбутнього як мрії та включена у цілісний культурний колообіг цивілізації як її духовний відрізок. Позитивний час передбачає культурно-цивілізаційну, спільну, соціально-колективну пам'ять, яка віддаляє нас від події через фальсифікацію, але одночасно передбачає її охорону, має здатність зберігати її сліди, оскільки копія відображає, якщо не оригінал, то, принаймні, його суттєву частину, знак втілює значення. Час, як позитивна тривалість, асоціюється з дискурсом мовлення і доцентрово парадигмою сходиться до синтагми мови, мова ж оберігає дім, буття. Час є місцем зустрічі з Іншим,

якого людина бачить у реальному теперішньому, теперішнє ж являє собою «гіпостазіс» за Е. Левінасом [48, 98–100] (гайдегеріанський Dasein) — мить актуалізації потенції часовості, момент процесуального становлення, який передбачає очікування невідомого й непередбачуваного, відкритого флуктуаціям, майбутнього як істинної події, що передбачає хвилину, завершену до становлення теперішньої часової одиниці: вона вже відбулася в недавньому минулому, але ще не завершилася, являючи собою живе, вписане в сучасність прийдешиє і колишиє одночасно. Гіпостазіс стягує воедино три виміри наративу часу: два символічних й трансцендентних (минуле і майбутнє) та один реальний іманентний (теперішнє). Маємо *структурні кільця Борромео в динамічній структурі*. У минулому та майбутньому діє самість. У теперішньому — іншість. *Тріада часів* читається як рух від *самості* — *через Інакше* — до *більш досконалої самості*.

Е. Левінас вважав, що час як гіпостазіс, де людина зустрічає Іншого і набуває себе через *спів-буття* з ним, порушує тотальну одержимість, нудоту буття. Апропріація левінасізму з боку постмодерну призвела до деконструкції сакральної часовості у бік культу ефемерної світської публіцистичної миті, миті без минулого і майбутнього, миті фейкового соціально-міфічного та ідеологічно ангажованого сучасного, що рухається в мережі з «другою космічною швидкістю», змішуючи події і спогади, і одночасно лишається сталим часом пропаганди (А. Бадью) [13]. У такому часі немає пам'яті, історії, спогадів, все тече і змінюється, але людина не катапультиує, так і лишаючись перед екраном. Деконструкція класичного часу (як універсалістичного лінійного часу прогресу, подолання простору, паломницького руху вперед до мети, так і партикулярного циклічного часу вічного повернення до Золотого віку) призводить до тотального забуття, наслідками якого постають смерть Батька через занепад патрональних едипальних суспільств табу, втрата Символічного, кастрація, криза метафізичної ідентичності, крах цінностей, руйнація переконань, відчуження та атомізація в глобальному корпоративному суспільстві «універсальних своїх».

Те, що здавалося людині неймовірно швидким, легким, доступним і скомпресованим, стає мученицьким й по-хуторянсь-

кому сталим, уярмлюючи її у полоні бажання, вводючи її в стан цифрової залежності від соціальної машини на своєму місці перед дисплеєм (екраном). Крісло-катапульта не катапультиує. Людина простору — це новітній варвар, «середньовічна» постмодерна людина, яка стискає час перед монітором, перетворюючи його на міфічний час пропаганди. Пришвидшення часу зупинило його зовсім: він рухається так швидко, що стоїть на місці. Ми не знаємо, скільки годин можемо кружляти навколо власних гаджетів в беззмістовному абсурдному стані суму або праці, стаючи сервісними додатками до мережевого ринку. Наслідком зупинки миті стає безпричинна духовна втома, онтологічна нудьга, симптомом якої є зяяння, виражене в страхів людини перед дозвіллям, якого немає (б ж має місце цілодобова віртуальна праця), або яке є, але немає, чим його зайняти, заповнити, наситити. Змішування робочого та вільного часу в мережі перетворює вічне теперішнє в замкнуте коло, в біг сталим часом пропаганди, у фатальну цілодобову працю чи у фатальне цілодобове дозвілля, що однаково постають об'єктами глобального контролю з боку цифрового мультикультурного капіталу, що рухається по сталих хабах ідентичностей окремих атомарних індивідів, своїх «слуг».

Зупинка часу внаслідок його катастрофічного пришвидшення і перетворення темпоральності на нерухоме теперішнє у супроводі станів зяяння, нудьги та туги завершується симуляцією — деонтологізацією, втратою буттям буттєвих характеристик насиченості і глибини, зустріччю людини з власною порожнечою. Процес симуляції завжди двобічно пов'язаний з віртуалізацією: забуття пам'яті як тривалості призводить до її компенсації через розгалужену систему індустрії розваг та масової культури з її ескапістичними функціями втечі у світ примусових і видовищних естетичних чар. Під тиском трансгресії та інформаційного шоку розгубленість людини ще більше зростає, внаслідок чого функції контролю за людиною бере на себе дигітальний перверзивний Батько в особі машини, яка через інтерфейси керує нашими думками та спілкуванням. Віртуалізація і симуляція рухаються назустріч одне одному через забуття пам'яті і смерть Батька, являючи собою захисні екрани від порожнечі Реального. Обсесивний невроз гедоністичного забуття, трагічний і комічний одночасно, засвідчує тотальне

апокаліптичне розчарування людини в історії: як в лінійній універсалістичній, пов'язаній з еволюцією, діалектикою, прогресом та інтелектуалізацією, притаманною для шляху модерну, так і в циклічній, пов'язаній з партикулярним постмодерним світом феноменологічного мультикультуралізму локальностей. Розчарування стосується також і традиційних циклів архаїчної міфологічної історії як генокоду, які стають предметом правого популістського дискурсу. Отже, ні універсалізм, ні партикуляризм, ні глобалізм як універсально-партикулярний рух транснаціональних грошей, ні мультикультуралізм як статично-хуторянська містечкова маска цього руху у вигляді сталих цифрових індивідів — більше не задовольняють сучасну людину.

Тоді що може її втішити? Що може реабілітувати людину, яка втрачає саму себе? Буття модерного універсалізму загрожувало масовістю, стандартизацією, тотальністю, уніфікацією, світовими та громадянськими війнами. Час Е. Левінаса, гіпостазіс, який був покликаний розколоти тотальність через Іншого, став новою парадигмою постмодерного неоліберального тиску — репресією відмінностей, політикою ідентичностей як видимою нееквівалентною оболонкою невидимої еквівалентної влади ринку, яка, фрагментуючи, управляє сегментами світової цільової аудиторії ядра та периферії символічної психічної економіки бажання. Людина не може довго існувати без часу, без історії як спів-буття, поза соціальністю та соборністю, поза наративною історичністю та цивілізаційною пам'яттю. Тоді вона втратить самість, загубить кореневі основи свого існування в ризомних ідентичностях, ковзати якими вона буде приречена назавжди.

Якщо вона ще не загубила самість остаточно, залишаться лише метафізика надії без надії. Яскравим доказом на користь вічного фейкового теперішнього як фатального часу пропаганди, який змушує людину фокусуватися виключно на «тут і тепер існуванні», на плінних, ефемерних, мінливих, емпіричних митях сучасності, яка мчить, будучи застиглою в кріслі-катапульти перед дисплеєм, є візуальний поворот. Мова йде про звернення людини: чие існування є симулятивним і позбавленим буттєвості, до тих видів і жанрів нового мистецтва (в основному, медіа-арту), які відповідають процесам симуляції, віртуалізації та деісторизації. Су-

часний герой культури — це *Одіссей без Итаки*, Уліс, позбавлений батьківщини, якому немає куди повернутися і одночасно безумно набридло бути вічним дельозівським номадом. Для нього метанаратив пам'яті та макроісторії змінився на пошук індивідуального закуточку домашнього комфортабельного затишку, де минуле та майбутнє втратили свій онтологічний статус у гедоністичній «невимовній легкості буття» (М. Кундера).

Такий герой, відчуваючи розпад тріади часів, тріади світів, тріади міфу, фабули ритуалу, сюжету казки, троїстого наративу історичності, позбавлений у своєму житті тези, антитези і синтезу, діалектики зав'язки, кульмінації та розв'язки, еволюційного руху виходу, ініціації та повернення в духовній матриці свого життя, від синтагми до парадигми і назад, знаходить свій притулок у примусовій естетичності сучасного мистецтва, у його схильності до репресивного переживання атомарної індивідуальності. Недарма «арт-кураторство», «арт-менеджмент», «артосфера», «креативність», «креативна економіка», підмінюючи собою слова «творчість», «натхнення», «оригінальність», «естетична цінність», стають трендовими й брендовими. Мистецтво завжди було великою невдачею часу, оскільки воно прагнуло до вічності: навіть мить у ньому, подібна до розкадровок-повторень давньоєгипетських настінних розписів, застиглої посмішки Мони Лізи чи гоїдалки Ренуара в польоті, є зупиненням хвилини заради її муміфікації у вічність. Але, якщо класичне мистецтво будувало ідеальні трансцендентальні світи романтичної самості митця, прориваючись до універсальних істин любові, добра і краси, то постмодерне мистецтво — це мистецтво іронії, стьобу, гламуру, перформансу, екстазу комунікації, гіперреалізму симуляції, в якому дійсність грає роль самої себе, мить не натякає на вічність й не має жодного підтексту, це — просто мить, а численні інші розчиняються у численних інших, будучи оцифрованими через поверховість віртуального інтерактивного спілкування. Сучасне мистецтво — це вияв символічної ефемерної миттєвої дії.

Сучасне мистецтво не цікавиться вічністю, як класичне, а, отже, не цікавиться і часом: воно випадає за межі серединного перетину синтагми і парадигми, розташовуючись лише у вертикальному потоці плінності, де копії та оригінали, симулякри та

справжності, цінності і кітч, арт-критика та арт-журналістика аксіологічна експертна оцінка і феноменологічна констатація («Я так бачу») розчиняються одне в одному. Має значення лише мить трансгресії, момент насолоди, хвилина переживання, фрагмент бажання, кліпова картографія образів як знаків фантазмів. Мистецтво чуттєвого образу-аватару виявляється найбільш значним притулком для атомарної людини. Криза часовості як криза іншості та криза вічності як криза самості обумовлюють одне одного: втрата іншості призводить до втрати самості, а втрата самості — до втрати іншості, оскільки самість пізнається через іншість і навпаки. Де немає парадигми, там немає синтагми. Де втрачено синтагму, розпадається парадигма. Вісі мають перетинатися. У сучасному мистецтві немає діалогу «Я» та Іншого: інтерактивність перетворюється на перверзію діалогу внаслідок передачі субстанційної якості діяти замісникові у вигляді машини. Ксерокс накопичує копії книг, які ти ніколи не прочитаєш, флеш-карта — записи фільмів, що вічно чекають перегляду. Сміх за кадром у дешевих серіалах відбирає твій власний сміх. Хайп у форматі «малого екрану» на політичних ток-шоу являє собою естетизацію катастрофи через гумор і висмоктування непристойного. Якщо у класичному мистецькому бутті самість та іншість як сакральне і профанне, онтологічне та онтичне, духовне та емпіричне співвідносяться як абстрактне та конкретне і становлять діалектичну єдність, то у contemporary art вона руйнується. Межа між повсякденням і мистецтвом затирається: побут стає мистецтвом, мистецтво — побутом. Кожна людина може стати Vobo, комбінуючи риси богеми і буржуазії, тусовки і богеми, що, однак, як би вона не намагалася поповнити страту «креативних еліт», не знімає її базової соціальної травми і не перетворює її ні на виробника, ні на спонсора, ні навіть на якісного споживача мистецького твору. Час, який вона проводить в інтерактивному художньому спілкуванні, скомпресований час, — це час вічного дозвілля і вічної праці, синтезованої глобальним селом у сталість простору.

Базовий суб'єкт (традиціоналіст), що міцно стоїть ногами на синтагмальній горизонтальній вісі фундаментальних смислів, шукає класичного мистецтва, спрямованого у вічність. Маргінал (постмодерніст), що нуртує у повітрі мемів, тікає у некласичне

мистецтво культивування миті. Вічність відає лише трансцендентальну самість, втрачаючи Іншого. Мить відає лише феноменологічну іншість, втрачаючи самість. Візуальний поворот від класики до постмодерну — це відмова від вічності заради миті, від самості заради Іншого. Але, позбавлений самості, Інший перетворюється або на симулякр, або на м'яку силу тиску, або на інструмент волюнтаристської репресії. Якщо вічність, звернена до буття історії, має шанс віднайти Іншого в ідеалі солідарності, то мить такого шансу ніколи не має. Фейкове теперішнє «на потребу дня» не є справжнім «тут і тепер буттям» і не має визвольного потенціалу. Лише — потенціал сумнівної насолоди.

Маркером цієї насолоди стає концепт розваги як чинник детермінації людської поведінки в умовах трансгресії. Інформаційна розвага (infotainment) у популярній культурі стає механізмом компенсації втрати історії і структури одночасно, чисто парадигмальним тимчасовим фантазмом. Так, ми не заперечуємо того, що розвага у суспільстві переживання як креативний чинник може стати засобом пробудження уяви і фантазії, підприємливості і дотепності, неупрежденості та винахідливості як якостей суб'єкта-менеджера. Вона навчає подиву і зацікавленню, призвичаює діяти в непередбачуваних ситуаціях і розривати з клішованими рішеннями, спонукає до відмови від стереотипності і влаштовує простір партнерської комунікації. Але її ігрова тактика як сервісний додаток до ринку позбавляє класичну науку академізму, зводячи її до наукової публіцистики, арт-критику позбавляє аксіології, редукуючи її до арт-журналістики, а творчість суб'єкта — її художньо-естетичної та ідейної якості, нівелюючи творчість до легітимованого дилетантизму. Людину ж гіпертрофія гри в симулятивному суспільстві ризикує вганяє у простір залежності від бажань і позбавляє пам'яті, совісті, моралі, духовності — всього того, що складає її свідомий етичний вибір як передумову артикуляції позиції. Тобто — всього того, що є основою свободи як усвідомленої необхідності.

Ось чому останнім часом пізні представники Люблянської та Франкфуртської шкіл знову і знову ставлять питання реставрації суб'єкта довольного етосу на протигагу естетичному суб'єкту Фуко, Ніцше та Дельоза, відновлюючи антропологічні цінності І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, Б. Спінози, Ю. Габермаса, М. Гайдегера,

пропущені крізь призму негативної онтології Ж. Лакана як форми апофатичного секулярного богослов'я та фрейдомарксизму А. Бадью та А. Зупанчіч. Дивовижно, але завдяки постлаканівській теоретичній школі психоаналізу відбувається *традиціоналістська революція суб'єкта*, яка однаковою мірою протиставляє себе як правому популізму фундаментального ідеалу людини, так і лівому популізму постмодерного маргінала. Третій шлях дає себе знати через численні знаменні інтелектуальні події в історії сучасної філософсько-антропологічної та культурологічної думки, на яких ми хочемо зупинитися докладніше, демонструючи умови *відновлення суб'єкта як перехід від жесту екрану, банеру, дисплею, Символічного — до жесту театру, завіси, сцени, Реального*.

Сучасне становище Франкфуртської школи, попередниками якої були вчені-класики (І. Кант, Г. В. Ф. Гегель, О. Конт, М. Вебер, М. Бубер, Е. Фромм, П. Тілліх), а послідовниками не лише постмодерністи (Ж. Дельоз, Ж. Дерріда), але й, умовно кажучи, структуралісти та неомодерністи (Ж. Лакан, Ж. А. Міллер, А. Бадью, С. Жижек, А. Зупанчіч, М. Божович, М. Долар, Ю. Габермас), відзначене значним впливом на процеси *взаємодії марксистської позитивної діалектики з негативною діалектикою психоаналізу й постмодерну та тлі відродження класичної традиціоналістської філософської моделі присутнього в бутті суб'єкта пізнання*. Особливу увагу суб'єкту приділяють представники постлаканівського психоаналізу, які розглядають людину крізь призму моралі і теорії пізнання. Апропріація досягнень школи Франкфурту ліволіберальним трендом сучасного цифрового мультикультурного капіталізму заважає адекватно оцінити її методологічний потенціал як живої дослідницької парадигми з філософської антропології та критичної теорії, поза усталеними кліше. *Сьома Міжнародна конференція з критичної теорії в Римі в травні 2014 року* продемонструвала нам, що сучасні прибічники Франкфуртської критики (Ідіт Доббс-Вайнштейн, Хілла Хакер, Лей Шин Хо) активно реанімують модерну модель суб'єкта як носія довільного етосу — суб'єктивного морального вибору традиції як предмету критичної рефлексії та поетичного переживання. Постає проблема насилля не як реальності, а як символічного явища, пов'язаного з потоком ідентичностей неолібералізму. Отже, світ, втомившись від іншості,

надмірної іншості, відвертається від волонтаристської відмінності на користь вільної тотожності, солідарності, єдності, відданості традиціям, актуалізуючи *консервативний період розвитку Франкфуртської школи міжвоєнного часу, репрезентований творчістю М. Хоркхаймера та Т. Адорно*. Якщо постмодерна (атомарна і непроникна) ідентичність сприймається як синдром символічного насилля, то медіація, яка створює попередні контексти «чистих подій» комунікативного походження, визначаючи через минуле наше майбутнє, інтерпретується як політика рекламної пам'яті.

Знову набувають антропологічної актуальності у контексті соціальної думки міркування М. Хоркхаймера [58] про необхідність відстоювання чистого академічного критицизму в дусі Г. Ріккєрта та М. Вебера, відмовляючись від ідеалу емпатії, притаманної «наукам про дух» В. Дільтея. Позитивізм та критицизм витісняють синкретизм і діалогізм заради принципу *ясності*, що відрізняє ідеал *кантіанського суб'єкта пізнання*. Суб'єкт повинен бути незалежним не лише від влади, але й від власних бажань та фантазмів. Ця незалежність досягається за рахунок звільнення людини від зовнішніх сил, у ролі яких постає вона сама (її бажань, переживань, фантазмів): у цьому полягає остання правота Т. Адорно, згідно вчення якого трагічна негативна діалектика Заходу полягає у тому, що люди сплачують за розширення своєї влади над предметами та людьми відчуженням від того, над чим володарюють, і від самих себе [9]. Знову набула значущості думка, що суспільство виробництва руйнує творчий розвиток (Г. Маркузе) [56], доповнена наступним: суспільство переживання, яке матеріальне виробництво інкорпорує в психічну економіку машини бажань (символічну та політичну гегемонію, креативну економіку, економіку переживання) не витісняє творчість товарними відносинами, а саму *творчість перетворює на символічний товар* (бренд), все більше й більше, внаслідок тотального захоплення нових і нових технологічних зон і гібридних моделей діяльності (Л. Манович) [54], окупуючи місце творчості поп-культурою, підприємництвом і спонсорством (Н. Кляйн) [43, 23].

Щоб у світі неоліберальної цензури і прихованого конфлікту відбувся діалог, репресивна толерантність має бути припинена на користь тотожності, що приходить на зміну культу відмінностей.

Номада заміщає неомодерна людина як носій суб'єктивного добровільного морального вибору, свободи як усвідомленої необхідності, людина четвертої хвили, людина обов'язку і служіння, людина пізнання із критичним мисленням та усвідомленням меж пізнання. Така людина є «повнолітньою» у широкому просвітницькому значенні довготривалої інтелектуалізації, оскільки виявляє здатність до волі, моралі, етики, критики, поетики. Негативна діалектика допускає свободу від суспільства героїв «Едипа», але не від самих себе: герой «Анти-Едип» знаходиться під тиском об'єктів бажань власного «Я». А. Бадью нині продовжує думку про морально-етичний поворот М. Хоркхаймера — поворот від парадигмальної візуальності до традиціоналістської синтагми довільного етосу, поворот від парадигми репресивної естетики до вільної етики, — утверджуючи універсальність істини (її доступність для усіх) і одночасно її сингулярність (неповторну одиничність події). М. Хоркхаймер мріяв поєднати людський універсам через взаємодію індивідуального (людина) та колективного (людство) суб'єктів [66, 12–14].

Уточнимо, що означає взаємодія, діалог універсального і одиничного начал як взаємне проникнення їх Логосів. Діалог означає перехід від позасвідомого злиття нестач самості та Іншого (донора та реципієнта, Батька і Сина, адресата та адресанта) — через усвідомлення ними своїх нестач та атомізації обох учасників — до свідомого злиття нестач: це — діалектичний рух від центризму через ексцентризм до центрризму (Ю. Лотман), рух за тріадою «першоєдність — роз'єднання — воз'єднання» (Л. Карсавін), який відповідає діалектичним: тезі, антитезі, синтезу, динаміці від форми через зміст до форми, від тексту через підтекст до тексту. Про величезну роль теорії суб'єкта Г. В. Ф. Гегеля в психоаналітичних розробках спадкоємців Франкфуртської школи — інтелектуалів Любляни (Словенія) — свідчать антропологічні розробки С. Жижека та А. Зупанчіч, які доповнюють метафізику радикального розриву А. Бадью діалектичним синтезом на основі просвітницького вчення І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса та психоаналізу Ж. Лакана, одночасно звертаючись до постмодерних деконструкцій Ж. Дерріда.

Наприклад, С. Жижек бачить задачу критичної теорії в зсуві базового конфлікту капіталізму на своє законне місце через рух

думки за тріадою: *перша думка — перший сумнів — друга думка — другий сумнів — повернення до першої думки через неоднозначність та комплексність явища*, що в самому собі є Іншим для Іншого [34, 33]. У перекладі з мови гносеології на мову політики це означає відмову від правої популістської конспірології в соціальному психоаналізі капіталу, транснаціональні закони руху якого лежать на поверхні форми культурного товару. Мовою комунікації це значить поступове наближення «Я» до «не-Я» через стадії *Чужого, Іншого і Близького* за посередництва *Третього* як етичного імперативу, що є тим універсальним синтезом, де миттєве відкриття в любові як розрив — неможливе і де діалектичний *синтез як злиття надлишків* попередніх стадій відповідає моментальному пориванню і протиставленню правилам іманентних ситуацій в метафізичному дискурсі. Якщо одиничний суб'єкт реалізує себе через ціле, а ціле говорить через кожну окрему людину, ми повертаємося до традиційної православної соборності (В. Зеньківський) [38, 400–450] або китайської моделі «фокус — поле» (Р. Еймс) [71] як формули гармонії мікрокосмосу та макрокосму, долаючи недоліки одночасно західного індивідуалізму та східної тотальності.

Зауважимо, що *діалектичний метод у сучасному психоаналізі* сформувався не лише під впливом *марксизму, деррідіанства та гегельянства*, але й під значним впливом сучасної семіотики, літературознавства, лінгвістики та філософії мови, зокрема поняття «*очуднення*» В. Шкловського [68, 10], яке означає уміння бачити звичайне незвичайним, не пізнавати нове, а усвідомлювати прихований тривожний сенс благополучного наявного, виробляючи новий погляд на звичне. «*Очудненням*» сповнені романи Л. Толстого та фільми Д. Лінча, «*очуднення*» відрізняє мову поезії М. Цветаєвої та Б. Пастернака, на «*очудненні*» ґрунтується «герменевтика підозри» в художньому та інтелектуально-критичному дискурсі, де обценне як Реальне проривається крізь сцену/Символічне (Лінч) або Реальне як Любов розриває ланцюги означників сценічного суспільного дійства (Толстой). У відстороненні від звичного завжди враховуються обидві сторони конфлікту, аналіз позицій яких відкриває ключ до Істини як до Третього.

При цьому сама Істина *не символізується, не означається, не номінується*, утворюючи вакуум, зяяння, діру, прокол, нестачу і

надлишок одночасно, залишається домовною та довербальною, зберігаючись в реєстрі Реального як «невисловлене» диво, що плаває у паузах між рядками і репліками, змушуючи слово звучати вище самого себе, спонукаючи мову описувати саму себе, передавати через переклад, убогий та розкішний одночасно, непередаване, — подібно до духовного цілого, невловимого словом і прекрасного, або горизонту, що віддаляється мірою наближення до нього, але його край завжди присутній як вектор руху. В силу часткових релятивних тверджень універсальною є лише *спільна незадоволеність людства несправедливістю світу, який розчаровує*, — і ця психоаналітично-теологічна негація стає альтернативою *платонівсько-кантівському канону Третього* як цінностей Істини, Добра і Краси, свого роду новою культурною універсалією.

Універсалістичні, традиціоналістські, соборні, неомодерні тенденції розвитку сучасної Франкфуртської школи щодо розуміння людини позбавляють її стереотипів лівого радикалізму в політиці, не дозволяючи апропріювати її у ліволіберальний (глокалістичний, альтерглобалістичний) тренд цифрового капіталізму і звільняючи її від звинувачень у лівому фашизмі (з боку, наприклад, стурбованого критикою франкфуртцями християнства крайнього правого консерватора П. Бьюкенена). Ідентичність, яку пропонує сучасний Франкфурт, — це не транскультура як перебування на перехресті усіх расових, національних, етнічних, соціальних та гендерних культур при одночасному вивищенні над ними усіма, як писав М. Епштейн [73, 230–310], порівнюючи глобалізм і мультикультуралізм. Це — не множинні ідентичності постмодерну і не кроскультурність як формула «толерантної» культурної дипломатії. *Універсалізм нового зразка* пропонує ідентичність, багато в чому виховану століттями завдяки *попущанням апостола Павла*, ідентичність, засновану на логіці абсурду як логіці, яка пориває одночасно з античним тиском раціональності та з іудейським тиском містицизму, акцентуючи увагу на *моральній дії суб'єкта в історії, яка і забезпечує його безсмертя — місце, де для смерті немає місця*. Долаючи радикальний розрив, діалектика розвитку і перебудови суб'єктивності рухається від *Символічного через Уявне до Реального і знову до Символічного*, здійснюючи поступовий перехід від *шивки через розшивку до перепрошивки людини*, від

бінарності її міфологічно-тотального світобачення через позірне плюральне розмаїття форм і феноменів до нової бінарності, що завершується монізмом. На рівні індивідуального світобачення мова йде про поступову зміну поглядів людини на форми пригнічення: якщо спочатку людина бачить репресивні моменти лише в класичному модерному тоталітаризмі, а кольорова ліберал-демократія здається їй царством мультикультурної свободи, то потім вона усвідомлює, що за позірною нееквівалентністю приховується невидима еквівалентність ринку, так що її мислення, порівнюючи стару диктатуру Левіафана з новою диктатурою машини бажань, здійснює або радикальний розрив з обома, або вибір на користь «меншого зла».

Як ми пам'ятаємо з аналізу негативної діалектики часу та Іншого, у А. Бадью такий вибір вважається *вибором без вибору, суцільним перебуванням у негативному, бігом замкнутим колом від консерваторів через лібералів та радикалів і назад, у консервативне повернення. Саме тому етика А. Бадью ґрунтується на ситуації категоричного поривання з усіма попередніми правилами гри, поривання, яке асоціюється з «великою відмовою» Г. Маркузе. Воно називається «радикальний розрив» [11–14]. Позитивно наповнений негативний смисл, який несе розрив, розрив революції духу, можна усвідомити через метафізику — етичний ідеалізм раннього християнства, який А. Бадью розкриває на прикладі послань і діяльності апостола Павла. Але, перш, ніж ми перейдемо до аналізу суб'єкта Бадью, доповнюючи його антропологічними моделями суспільств театру, перформансу та завіси, розкритими в творчості Ж. Бодрійяра та А. Зупанчич, пропонуємо вам невеличкий екскурс у діалогічного суб'єкта, якого здатна вибудувати сучасна культурологія як наука та культурологічна освіта як прикладне втілення теорії культури. Адже, як ми заявляли на початку розвідки, при формулюванні гіпотези, культурологічний діалог є *ключем* для прогнозування нашої моделі неомодерного суб'єкта майбутнього як альтернативи/надлишку відомим раніше схемам релятивної культурної антропології американізму й негативного постмодерну та позитивно-консервативної філософської антропології ультраправого традиціоналізму.*

4.3. ГЕРОЙ ЯК АКТИВІСТ ІСТИНИ: ВІД ДІАЛОГУ ДО УНІВЕРСАЛЬНОСТІ, ВІД КУЛЬТУРОЛОГІЇ ДО ЕТИКИ

Понятійний апарат сучасної культурології в Україні та поза її межами — це проблема *вакууму в символічній структурі*, що вимагає адекватного означення з точки зору *епістемології, семіотики, культурологічної компаративістики*. У гносеологічному контексті сучасну культурологічну думку як цілісний ментальний комплекс (епісистему) умовно можна розділити на *два методологічні напрями*, усвідомлюючи усю абстрактну схематичність даної типології. Мова йде про *соціальну культурологію*, сформовану на основі принципів *феноменології, соціології, гносеології, та гуманітарну культурологію*, яка апелює до *герменевтики, аксіології, психології*. Соціальна культурологія у межах світу зростає з соціально-інженерного, сцієнтистсько-технократичного шляху думки, притаманного для *англо-американського Заходу*, і виражається в культурній антропології США, соціальній антропології Великої Британії, *cultural and social studies* Західної та Східної Європи від Франкфурту та Бірмінгему до Любляни. Її спрямованість: або *етнографічно-етнологічна* (у випадку з культурною та соціальною антропологією), або *соціально-політична* (у випадку з «культурними/соціальними дослідженнями»). До західної гілки примикає також *Петербурзька школа* на пострадянському просторі. Соціальна культурологія, відома за перекладеною нами доповіддю Б. Хюбнера [3] як *партикуляристська культурологія антропологічної «Культури»*, відображає *некласичну (постмодерну) картину світу*, принципами якої постають *релятивізм, екзистенціалізм, феноменологізм, матеріалізм, емпіризм, плюралізм*, в прикладному сенсі — *глобалізм/мультикультуралізм* (його апологія та/або критика).

Гуманітарна культурологія у світовому вимірі формується на базі синтезу *філософії культури, естетики, етики, філософської антропології та мистецтвознавства* і більше притаманна для *слов'янського Сходу*, з його тяжінням до *художньої екзистенційності мислення*: України, Росії, Білорусі, а також Вірменії та Грузії, репрезентованими *Московською, Київською та Мінською*

школами. Гуманітарна культурологія, відома за працями Б. Хюбнера як *універсалістична культурологія філософського «Логосу»*, відображає класичну (модерну) картину світу, принципами якої постають *фундаменталізм, есенціалізм, трансценденталізм, ідеалізм, раціоналізм, монізм*, в прикладному сенсі — *традиціоналізм та марксизм* (відповідно, із взаємними напрямками критики з боку метафізиків-консерваторів щодо марксистського універсалізму та діалектиків-марксистів щодо традиційного партикулярного шляху цивілізаційної думки).

Відповідно, концептуальними стратегіями гуманітарної (філософської) культурології постають *інтуїтивно-цілісні принципи синкретизму та діалогізму*, а її головним методом — *герменевтична суб'єкт-суб'єктна інтерпретація внутрішніх смислів та образів культури (розуміння, емпатія, переживання, тлумачення)*, що передбачає відтворення внутрішнього духовного світу автора тексту зсередини емоційно-психічного досвіду дослідника, із залученням світогляду та ціннісних орієнтацій донора та реципієнта. Концептуальними стратегіями соціальної (антропологічної) культурології постають *раціоналістичні та аналітичні принципи позитивізму та критицизму*, а головним методом — *рефлексивне суб'єкт-об'єктне пояснення* (утримання нейтральної критичної дистанції між дослідником і досліджуваним явищем, у ролі якого, як правило, виступають *зовнішні інституціональні форми культурної активності*).

Подібна класифікація створює низку труднощів, коли мова йде про *фахову ідентифікацію культуролога-науковця*, який відчуває коротке замикання між умовно «західним» і «східним» локальними дискурсами дослідження культури, не знаючи, ким себе назвати: етнографом, антропологом, філософом мови, літературознавцем, мистецтвознавцем, етиком, естетиком, соціологом, політологом? Окрім проблеми фахової ідентичності знову і знову постає проблема *співвідношення культурології з ідеологіями* модерного та сучасного світу, від яких вона не може бути вільна, оскільки, з психоаналітичної точки зору, *втеча від гегемонії вводить суб'єкта інтерпеляції в саму серцевину ідеологічного фантазму, а намагання бути феноменологічно нейтральним та об'єктивним обертається трагедією суб'єктивації*. Соціальна (антропологічна, «західна»),

партикуляристська «культурологія Культури») та гуманітарна (філософська, «східна», універсалістична «культурологія Логосу») однаковою мірою вразливі з точки зору психоаналітичної закономірності фантазмичної втечі і можуть піддаватися ідеологічним впливам: глобалізму з мультикультуралізмом на Заході та традиціоналізму із марксизмом на Сході, включаючи, як внутрішні суперечності (дочірні структури) всередині кожної з них у вигляді легітимованих парадоксів, так і умовність самої парадигматичної дилеми «Схід (деспотія) — Захід (демократія) як капіталістичного фантазму, освяченого Ф. Фукуямою, З. Бжезинськи, Е. Тоффлером та іншими ідеологами глобальної культури як мондіалізму під маскою «кінця ідеології».

Маємо, отже, *біг замкнутим культурологічно-ідеологічним колом*, у вигляді вибору без вибору, коли приходиться обирати між явним нав'язуванням культурологом своїх ціннісних позицій, якщо він — філософ культури і має право на пряме пропагування власного світогляду у межах класичної системи директивної цензури, та *імпліцитною пропагандою*, коли винесення світогляду «за дужки» супроводжується гомогенізацією академічного культурологічного поля у межах одного символічного порядку — американізму ліберал-демократії, замаскованого під «наукову актуальність» та «феноменологічну нейтральність» у межах неklasичної системи постмодерної цензури. У такому випадку артикуляція особистої позиції при одночасній критичній саморефлексії видається необхідним психоаналітичним надлишком між позитивною та негативною онтологічними програмами культурології — така артикуляція рятує діалогічного суб'єкта культури як героя культурологічної наукової автономної рефлексії.

Ключі до виходу із ситуації, що склалася, на нашу думку, пропонують *семіотика культури та культурологічна компаративістика*. У рамках семіотики гуманітарну (класика, модерн) та соціальну (посткласика, постмодерн) версії культурології за її предметом можна розділити, відповідно, за двома осями знакового семіотичного поля (за Р. Якобсоном): синтагмою та парадигмою, синхронією та діахронією, статикою та динамікою, метафорою та метонімією, зовнішньою горизонталлю реально-символічної мови та внутрішньою вертикаллю ідеального значення, позасвідомим

та свідомістю, доцентровим сходженням «Я» та відцентровим зміщенням Іншого, Логосом і Письмом, структурою та історією, знаком та значенням, колективним та індивідуальним началами буття, діалектикою та метафізикою. Будь-який об'єкт культури, який включає в себе як синтагмальні статичні ядра (архетипи), так і парадигмальні, історично лабільні форми історичної свідомості знаходиться на перетині даних двох осей, виступаючи як нульова фонема, беззмистовна непарність, бінарне символічне утворення із означника та означуваного, або репрезентанта та референта. Отже, синтез даних двох «таборів» культурології диктується цілісністю *подвійного порядку культури*, яка розглядається нами у двох вимірах: *хронологічному* (в парадигмі епох Заходу: античність, середньовіччя, Новий час тощо) та *регіональному* (в синтагмі локальностей Сходу: індо-буддійська, японо-буддійська, даосько-конфуціанська культури тощо).

Якщо ж через *культурологічну компаративістику* звернутися не до самого предмета культурології, а до її *місця й ролі в бутті суб'єкта і соціуму*, то синтагмальна горизонталь, в площині якої лежать цивілізаційні смисли, та парадигмальна вертикаль, вздовж «лінії» якої розташовуються символічні ідентичності, — це модуси, які відображають два ключових виміри існування сучасної людини: мова йде про *позицію та негацію, консервацію та революцію, метафізику та діалектику, традицію та інновацію, позитивну онтологію присутності та негативну онтологію відсутності, еволюціонізм з його темпоральністю та традиціоналізм з його структуральністю*, глобалістичний рух транснаціонального капіталу й інформації та мультикультурну *сталість ідентичностей* атомарних *індивідів* як його сервісних додатків за комп'ютерами в мережевому суспільстві. Виникає питання: як поєднати метафізичний розрив і діалектичне повернення, «велику відмову» і «синтез», протистояння та подолання?

Ми даємо на це запитання *три прості відповіді*. Перша. Будь-яка революція, якщо вона означається термінами з попереднього символічного поля культури, постає традицією революцій. Будь-яка традиція, якщо вона не сприймається не як зовнішня репресивна, реакційна, консервативна сила, а постає як частина індивідуальної суб'єктивності, що емоційно переживається в якості

поетичного нарративу та критично рефлектується в якості знаменника соціальної солідарності, є революцією. Якщо революція дорівнює традиції, а традиція — революції, цивілізаційні коди та архетипи культури як основу пам'яті можна погодити з плінними ідеальними значеннями та ідентичностями на перехресті синтагми і парадигми як «Я», що є відображенням світу, й світу, що є відображенням «Я». Якщо індивідуальне відкриття в науковій, художній, політичній, любовній творчості стає нормою культури, парадигма перетинається із синтагмою в спільну точку духовного цілого. Кожна модель діалектики містить метафізичне ядро у вигляді відправної точки та/або якісного стрибка руху. Кожна ж модель метафізики є діалектичною в силу того, що розрив можна репрезентувати як синтез внаслідок злиття нестач, вилучених з попередніх культурних форм.

Таким чином, розглянувши методологію, предмет і спільноту культурології в контекстах епістемології, семіотики культури та компаративістики ми дійшли о висновку про *необхідність діалогу соціальної та гуманітарної культурології*, необхідність якої продиктована як самою специфікою досліджуваного феномену (цінностей і форм культури), так і загальними тенденціями розвитку суспільства у єдності змінної історичності прогресу та структуралізації незмінного первообразу. У зазначеній єдності культурологія формує науковця як *людину культури* з однаково розвинутими *герменевтичним та аналітичними компетенціями*, що може внести вклад у виховання *діалогічного, гармонійного суб'єкта четвертої хвилі* — раціонального, етичного та естетичного одночасно, — який синтезує ідеали модерну і постмодерну без крайнощів модерного сцієнтизму *cogito* з його едипальним підтекстом та постмодерного гедонізму перверзій з його транgresією бажання «Анти-Едипа». Антропологічну модель культурології через прикладний вимір втілює освітня система, побудована на основі єдності метафізичного розриву з діалектичним синтезом, синкретизму та критицизму, екзистенційної поліфонії та позитивістської суворості.

Суб'єкт культурологічної освіти — це антропологічна модель, яка, на нашу думку, формується на стикові педагогічного та етичного дискурсу. У якості педагогічної складової ми застосовувати-

мемо школу діалогу культур В. С. Біблера [20]. У якості етичної складової — *універсалізм А. Бадью* (посилання на його тексти подано вище та нижче в розвідці). Поєднаємо, таким чином, цілком *традиційну, позитивну онтологію присутності людини в бутті культури як поліфонії культур*, яку пропонує діалогічна філософія, з *постлаканівським психоаналізом універсальної суб'єктної нестачі*, виявивши майбутній ідеал людини як поєднання єдності і багатоманітності, універсальності і сингулярності, синтагматики та парадигматики, «золоті середини» між берегами морально-раціонального модерну та тілесно-естетичного постмодерну, героя суспільства табу «Едипа», оспіваного М. Гайдегером та Ю. Габермасом та героя суспільства трансгресії «Анти-Едипа», що перебуває у колі уваги М. Фуко та Ф. Ніцше. Людини як *середини, що не є «рікою» між двома берегами думки чи усередненим компромісом, а є відсутністю берегів*, всотуючи в себе ціннісні спектри моральної античності, релігійного Середньовіччя, містичного Сходу, естетичного Ренесансу, раціонального modernity, постмодерного гумору — при одночасному умінні *поривати* з ними усіма заради відданості власній метафізичній самості як істинній події морального безсмертя (вакууму) в історії. Дещо подібне розробляв у своїй антропології засновник *інтегральної йоги* А. Гхош у контексті доктрини синтезу Сходу і Заходу.

Почнемо з філософії діалогу культур В. Біблера, оскільки вона виникла хронологічно раніше за постлаканівський психоаналіз і є порівняно із ним більш традиціоналістською, більш зорієнтованою на взаємодію культурних кодів в антропології. Група «Архе», яку очолював Володимир Соломонович, ґрунтувала свою педагогічну систему на основі *гегельянської ідеї єдності онтогенезу та філогенезу*: людина в своєму індивідуальному розвитку проходить ті самі етапи, що людство — у своєму колективному розвитку. Так, античність відповідає дитинству, середньовіччя — підлітковому вікові, модерн — юності і дорослості. Звісно, адекватності є достатньо приблизними, але відображають ту чи іншу схильність мислення, притаманну для конкретної культурної диспозиції: пластично-образна компетенція дітей-еллінів, чисте теоретизування підлітків-схоластів, раціональний досвід юних і дорослих людей Нового часу з притаманними йому пріоритетами «розчаклування сві-

ту», науково-технічного прогресу та інтелектуалізації. Відвідувачі школи діалогу культур поділялися на *молодші, середні та старші класи відповідно за даною тріадою.*

Але при цьому враховувалася, що історія філософії та історія мистецтва, на відміну від чистих інтелектуалізації та науково-технічного прогресу, лежать не лише у площині вертикальної парадигми, але й на ґрунті горизонтальної синтагми, тобто має місце гетерохронність, або синхронія часів та епох: в художньому та філософському дискурсі немає «кращих» і «гірших» творів», незалежно від того, чи створені вони примітивним різцем, чи за допомогою дигітальних технологій, чи висловлені в рукописах Платона, чи в цифрових програмах Ілона Маска. Крім того, в основі поліфонії творів культури, яка і є головним вихователем (як педагогів, так і учнів), яка і є головним суб'єктом у середовищі діалогічної інтерсуб'єктивності, лежать сталі синтагмальні ядра архетипів-універсалій, втілених у «вічних» («проклятих», «гетевських», «дитячих») запитаннях, спільних для усіх культур єдиного людства і використовуваних як критерій їх компаративного аналізу (Третій у діалозі, його одухотворена основа та екзистенційна мета).

Групи учнів, які, будучи дітьми, підлітками та юнаками, репрезентували античну, середньовічну та модерну культури, з їх пріоритетами естетичності, моральності, раціональності (або: натуралістичності, метафізичності, прагматичності). В школі діалогу культур практикувалися *міжкультурні зустрічі* — *«міжкласові уроки»*, — які мали характер справжньої драми, діонісійської трагедії, «концерту» культур, *духовно-сислового космосу Ф. Достоєвського*, космогонічної не-передзаданості «світу вперше», трансцензусу — нульової фонеми сходження семіотичних осей, — коли різні культури голосами різних суб'єктів (учнів, інтерпретантів знаків та значень) відповідали на одні й ті самі «прокляті» запитання (про Бога, культуру, природу, вічність, простір, час, число тощо). Таким чином, відбувався діалог культур за посередництва Третього (культурних універсалій, загальних понять, ейдосів Платона, вроджених ідей Р. Декарта), фігура якого одночасно служила критерієм компаративістики та формулою соціальної солідарності, перед обличчям якої відмінності не зникають, але втрачають фатальне значення, що роз'єднує. У філософсько-антропологічній

та освітній методиці В. С. Біблера сходилися універсальна етика, діалогістика, семіотика культури та культурологічна компаративістика. Результатом подібного навчання, яке достатньо успішно проводилося у багатьох містах пострадянського простору (і, зокрема, нами, на прикладі релігійної культурології для середніх загальноосвітніх шкіл в експериментальному курсі «Багатоманітність релігій і культур світу»), мала стати *універсальна особистість — інтелігент — людина культури*, здатна до одночасно раціонального пояснення та інтуїтивного розуміння цінностей культури, до їх гносеологічного осягнення та психологічного переживання, феноменологічного опису та герменевтичної інтерпретації, людина з аналітичними здібностями коментатора та шифрувальними компетенціями тлумача, екзегет і критик, аксіолог і позитивіст, «лірик» і «фізик», математик і поет — герой, омріяний Л. Вітгенштейном, істина якого лежить у площині мови і одночасно суперечить їй.

Розглянувши конструктивний бік діалогічної освіти, яка будує історію ідей за аналогом естетики та історії мистецтв у синхронії, роздивимося її окремі вади. Людина, у позасвідомому та свідомості якої одночасно актуалізуються усі духовні спектри, ціннісні шкали і символи, перебуває у стані інформаційного шоку, дисонансу, хитання. Тим більше, якщо вона потрапляє в ситуацію «шуму» мережевого суспільства, отримуючи суперечливі відповіді на одні й ті самі запитання у різних контекстах. Плюралізм, який через релятивізацію, провокує короткі семіотичні замикання, що ведуть до зяяння, ставить суб'єкта у ситуацію розгублення, розриву ланцюгу означників, легітимованої шизофренії. Щоб заново зшити реєстри психіки, людині необхідний вчитель, який би виконував функції не естетичного коучера з його примусом до переживання, а духовного наставника, якщо завгодно, — Батька. «Смерть Батька» як вираз занепаду патроналізму і кризи метафізичної ідентичності змушує суб'єкта в ситуації втрати Символічного звертатися до численних замісників Батька, перекладаючи свою активність як здатність діяти і пасивність як здатність мислити — на Іншого. В ролі ж Іншого нині виступає машина, штучний інтелект, бездушний кібернетичний Батько, який бере під свій тотальний контроль наші уривчасті знання, мрії, сумніви, спогади і оповіді, наші милі романтичні,

екзистенційні слабкості, наші *людяні*, *надто людяні* (тому *богоподібні*) якості, які нуртують в людському мозкові. Так діалогічна поліфонія через мультикультуралізм обертається гіперглобалізмом і містить небезпеку поневолення і тотального контролю.

Щоб позбавитися стану примусової інтерпеляції в умовах культурного плюралізму і волюнтаристського тиску Іншого, людина здійснює *радикальний розрив*. Мова йде про розходження з усіма попередніми правилами культур, про протиставлення їм *суб'єктності як істинної універсальної одиничності*. І тут ми підходимо до *абсолютно нового героя культури, мистецтва, науки, любові, політики та освіти* — героя, образ якого розробляється в сучасній універсальній етиці А. Бадью на базі постлаканівського теоретичного психоаналізу та шкіл університетів Париж-I та Париж-VIII. Його однодумцями в ідеї академічної автономії філософських факультетів університетів як механізмів формування критичного мислення є сучасні інтелектуали Словенії: М. Божович, М. Долар та А. Зупанчич, що захистила нещодавно дві докторські дисертації за мотивами Реального Ж. Лакана крізь призму категоричного морального імперативу І. Канта: під керівництвом С. Жижека та під керівництвом А. Бадью. Мова йде про те, що в сучасній освіті відновлюється класичний картезіанський морально-раціональний суб'єкт на основі психоаналітичної онтології нестачі як надлишку.

Прояснимо цю тезу. Ален Бадью повернувся до класичної моделі суб'єкта, заданої І. Кантом, Г. Гегелем, М. Бердяєвим, пройшовши спокусу ніцшеансько-дельозівським постмодерністичним дискурсом і заперечивши його в критиці плюралізму через ідею *істинної події*, яка протистоїть «чистій» комунікативній події, що народжується з обміну знаками. Істина-подія є онтологічною, а не онтичною, вона є буттям, але буттям, усвідомленим в душі Реального Ж. Лакана, що зненацька набуло живого індивідуального голосу у вигляді суб'єкта, який артикулює свою позицію. Це — не картезіанський модерний суб'єкт чистого мислення (Фауст), не постмодерний транскультурний номад в ризомі мандрів. Суб'єкт Бадью як *виключення* не вписується в жодну з відомих логік онтології та комунікації: ні в архаїчно традиціоналістську, ні у діалектичну прогресивістську модерну, ні у лаканівську психоаналітич-

ну, ні в кліпову постмодерну. Тим самим він постає актуальним проектом майбутнього.

Такий герой культури не є присутнім у своїй ретроспективній сутності, бо, будучи в події, він не репрезентований нею, він не ідентифікований жодною гегемонією, яка прагне захопити подію, він не є зянням у своїй нестачі та порожнечі, він не є технократичним рушієм монологічного прогресу, не є cross/trans-перехрестям культур чи ліберальним іроніком щодо них усіх. Він не має імені, бо «іменувати» означає «втрачати»: він присутній, але як нульова фонема, як потенційний вакуум істини, не будучи репрезентованим, не будучи схопленим в тенета демагогічних символічних означників, він — саме Реальне. Він не дає нікому себе перехопити чи осідлати. Етичний суб'єкт Бадью, ідеальним прообразом якого оголошується апостол Павло — це активіст Істини любові, науки, мистецтва і політики. Мода на постмодерну ліберальну естетику минає, як і мода на класичну ностальгічну консервативну етику: народжується дещо нове, що пов'язане з цінностями совісті, боргу та відданості — вірності людини самій собі, події у собі. Суб'єкт Бадью — це людина, яка у своєму моральному пориванні до Істини турбується не про свої просвітницькі природні права на життя, свободу і власність, але турбується про саму Істину, бо вона не є ліберал-демократом, не говорить про автора чи про смерть автора, вона не є еклектично лояльним релятивістом — вона вічний співавтор у солідарному творенні людством події, хоча при цьому не втрачає своєї одиничності та неповторності.

Етичний суб'єкт — це *універсальний суб'єкт події*. Подія пручається ходу історії завдяки своїй внутрішній правдивості, достовірності справжньої пам'яті. Подія — це вакуум в символічній структурі суспільства, або «радикальний розрив», протиставлення всьому, що було до неї. Подія, якою є геніальне відкриття стилю, закону, мови, парадигми, почуття, призначена для всіх, вона — універсальна, але одночасно вона — сингулярна, бо — особиста для кожного, входить у кожного і здійснюється кожним. Суб'єкт події свідомо входить у стан екзистенційного абсурду, розриву, поза-перебування, межі буття, мужності бути всупереч усьому, філософської віри, яка не потребує дива, але сама є дивом. Він протиставляє себе усім попереднім іманентним правилам гри, рве з усіма

символічними залежностями, тим самим, набуваючи духовного безсмертя. Такий персонаж — чистий герой абсурду, віра якого народжує його самість, але самість не народжується з дива, будучи межею його буття, внутрішньою таємницею озаріння, вираженої в дії — упертості, активності, виручці, допомозі, переконаності в необхідності діяти, тобто у вірі, надії та любові. Вийшовши за межі іманентної профанної ситуації вигоди і суєти, бажання і насолоди, суєти і дріб'язковості, людина набуває автентичну (богоподібну) людяність у якості безсмертної одиничності, що рівною мірою протиставлена як владі доказів у вигляді античного та модерного Логосу, так і владі чудес і знамень, продемонстрованих національними релігіями, зокрема в іудаїзмі, індуїзмі, даосизмі тощо. Суб'єкт безсмертя має схильність відновлюватися з «нуля» в стані вічного кенозису (молитва Христа в Гефсиманському саду, його звернення до Отця, який його «залишив» на хресті, перетворення Савла на Павла з утриманням Павлом самого моменту осяяння і прозріння — типові світові приклади нової культури мислення і нового типу людини, якій для самореалізації не потрібна підтримка референтних груп). Суб'єкт творить подію, а подія — суб'єкта. Соціальне зло є відносним стосовно абсолютного добра істинної події — це терор або личина, яка виникає через *порушення вірності* істинній події, коли суб'єкт зраджує в собі свій свідомий моральний вибір аморальними засобами боротьби за нього (терор) або свідомо надає перевагу першопочатково аморальним цілям (личина). Суб'єкт істини-події перебуває не в Символічному, а в Реальному, де знаходяться істина, подія, любов, добро, вірність — це принципово важливо для нового, неомодерного соціально-політичного та психоаналітичного прочитання Ж. Лакана в культурології та антропології.

Якщо ми поєднаємо цінність стійкого зусилля бадьянської етики з цінністю діалогічної відкритості світу в педагогічній етиці В. С. Біблера, ми отримуємо *подвійного суб'єкта*: людину, здатну до протиставлення себе світові та революційного розриву з попередніми цінностями, і людину, одночасно здатну до синтезування їх надлишків на новому діалектичному витку повернення у світ, так ніби йти за покликом серця в індивідуальній парадигмі означає одночасно стояти на твердому ґрунті колективної синтагми пам'яті.

Збагативши класичну, сакральну філософію діалогу психоаналітичною універсальною етикою, ми матимемо як нову культурологічну теорію, так і нову освіту, яка ніколи не дасть культурології перетворитися на прикладний кейс влади, реклами та маркетингу, бо пріоритет свідомого морального етосу «продовжувати буття (можливість бути)», незважаючи ні на що, буде альтернативою боротьби зі злом шляхом протиставлення йому язичницьким насиллям чи спотвореним постмодерною пасивною та репресивною толерантністю хибним (не християнським) «ненасиллям». Така людина *уміє поєднати язичницьку чоловічу мужність воїна з християнською людською гідністю аскета, подолавши у собі символічного гедоніста.*

Шлях думки, який відповідає універсалістичній установці, у якості всезагального смислу, призначеного для всього людства, може пропонувати різні версії універсалій культури. *Традиціоналістська позитивна онтологія* присутності у якості універсалій оголошує цінності *істини, добра, краси, блага, свободи*, відповідаючи платонівсько-кантівському канону. У версії *позитивної діалектики* мова йде про *еволюцію, прогрес, інтелектуалізацію*. Ю. Габермас та К. О. Апель, наслідуючи ідею інтелектуалізації від Сократа до Г. Ріккерта, М. Вебера та К. Ясперса, універсальним вважають трансцендентальне спілкування (екзистенційну духовну комунікацію) на основі морально-раціонального знання, що призведе до єдності людства. Ідеалістична та матеріалістична діалектика класичного стилю оголошує універсальний закон еволюції, однолінійної чи полілінійної, а також — духовної, біологічної або класової. *Негативна онтологія психоаналізу* Ж. Лакана в якості універсалії оголошує *порожнечу* (об'єкт-рiч, Реальне, зяяння), а постлаканівський психоаналіз у якості онтології нестачі — *загальну незадоволеність соціальною несправедливістю світу* як базовою травмою капіталізму. Універсальний смисл через фрейдомарксизм бадьюанства як *онтології надлишку* постає як *суб'єкт* у серцевині істини-події, яка і є Реальним. Заперечує універсальні смисли в якості метанарацій лише *негативно-діалектична онтологія постмодерну*, з її ризомою, темпоральністю та ковзанням поверхнею Символічного, притаманного для політики ідентичностей та риторики відмінностей глобального мультикультурного цифрового капіталу, мережевого суспільства переживання, насолоди, примусової

естетики, пріоритетами якого є ліволіберальний («кольоровий») еко-тренд, фрагментація та релятивація креативних еліт (меритократії), з їх прикордонним положенням між міленіалами, «новими лівими», буржуазією та богемою третьої хвилі (Вобо, «тусовка»).

Суперечність між універсалістичним модерном (класичним традиціоналізмом в синхронії та діахронії) та його продовженням у вигляді неомодерну (нового традиціоналізму) та партикулярсистським постмодерном, вираженнями якого є глобалізм як внутрішня одноманітність ринку та мультикультуралізм як зовнішня багатоманітність ідентичностей, — це постійний *конфлікт між Символічним (екраном, фантазмом) та Реальним (Логосом, симптомом)*. Якщо Символічне репрезентує суспільство тотального захоплення, ризику і шоку (перформансу, гіперреалізму симуляції й екстатичної комунікації в Інтернеті, горизонтального контролю, Синоптикону, неототалітаризму, ліберальної цензури, фантазму, постправди, «відкритого шву», фігури блогера, творця медіавірусів), то Реальне — дисциплінарне патрональне пеніцентиарне суспільство спектаклю (театру, дзеркала, табу, метафоричної дистанції сцени, сублімації, вертикального контролю, Паноптикону, традиційного тоталітаризму, симптому, брехні, фігури вождя/генерала, «закритого шву» з його командно-адміністративними директивами цензури). Межею між ними є екранна культура кінематографу, який поєднує у собі як есенціалістський архетип аксіологічної класики, так і екзистенцію постмодерного феноменологічного образу. Суспільство театру і суспільство перформансу дають різні тлумачення щастя людини як єдності (класика) чи роз'єднаності (посткласика) психіки і тіла, які, утворюючи в класиці метафору душі і плоті, у постмодерні перетворюються на цифру, будучи відірваними та фрагментованими в оцифрованому кіберпросторі.

4.4. ЗАМКНУТІСТЬ ЕКРАНУ І ПІДНЯТТЯ ТЕАТРАЛЬНОЇ ЗАВІСИ: ПРАВДА ЯК ЖЕСТ РОЗДИРАННЯ

Окреслимо антропологічні аспекти суспільства, побудованого на грі та гедоністичній розвазі, суспільства гіперреалізму, яке донедавна супроводжувало цензуру постмодерну з його неприховуванням обсценного чинника буття (інформаційної порнографії) та уявними сценаріями естетизованої катастрофи, доведеної до репресивного гумору та примусової насолоди. Це — суспільство, де симуляція як втрата буттям онтологічних характеристик (деонтологізація) *компенсується за рахунок кібернетичного протезу віртуалізації*, яка тільки помножує симулятивну порожнечу і тотальне забуття культурно-історичної пам'яті через ситуацію смерті Батька, кастрації Символічного, кризи метафізичної ідентичності, занепаду моралі патрональних суспільств, краху цінностей та руйнації переконань, наслідком чого є пронизане жахом несвободної свободи та вибору без вибору повернення перверзивного гротеску Батька у вигляді машинного замісника як суб'єкта глобального контролю (штучного інтелекту, дигітальної смерті людства, Символічного Реального, гаджета як носія і контролера позасвідомого, інтерпеляції в банер). Світ постмодерних хаотичних симулякрів як світ пустих копій виявляється світом організованого хаосу верхніх хабів роїння семіотичної війни, агресивного наступу відчуженого від суб'єкта та машинізованого позасвідомого начала, автоматичним режимом самовідтворення смерті через трансгресію бажання. Для розуміння цього, достатньо знань законів руху транснаціонального капіталу, а не конспірології правого популістського ґатунку, наївність якого лише шкодить критиці постмодерну та відновленню традиційних цінностей.

Недооцінка ролі симулякрів як елементів взаємної спайки деонтологізації та віртуалізації як середовища абсолютного забуття (культури «відриву від») є небезпечним явищем: з точки зору структурного психоаналізу, коли мова заходить про порожні копії, які породжуються інформаційним суспільством і помножуються вторинно через дигіталізацію, мається на увазі не просто вихолощення й спустошення, але «порожнеча Реального» [35], тобто по-

засвідоме, оголене внаслідок кризи метафізики і ще раз проявлене в мережі як коротке замикання суб'єкта в ситуації інформаційного шоку. А зустріч з власною безоднею — це ідеологічний жест інтерпеляції в екран, в Символічне, яке повинне захистити від Реального. Саме тому ми помірковано й критично ставимося до еволюції філософсько-антропологічних та естетичних поглядів Ж. Бодрійєра [23], який починав свою наукову творчість в дискурсі марксистської критики відсутнього суб'єкта постмодерну, а завершив у дискурсі чистої об'єктності пустих знаків. Завершення розвідки передбачає корекцію Ж. Бодрійєра новітніми постлаканівськими розробками Любляни, зокрема, кантівськими інтерпретаціями Реального у А. Зупанчіч. Рухаємося від постмодерну до неомодерну, від Символічного до Реального, від розшивки до перепрошивки, *від смерті суб'єкта до його реставрації*.

У світлі інформаційної естетики «тотального захоплення» світу гібридними зображеннями, війнами та культурними формами, притаманної для мережевого суспільства репресивної естетики, втрачаються типові для суспільства Едипа пріоритети дзеркала і сцени. Сублімація більше не підгодовує дух і не являється опосередкованою переплавною бажання у піднесене видовище спектаклю — від вуличних революцій/парадів на площі до архітектурного монументалізму в тоталітарному мистецтві. Кастрація образу як поетичної метафоричної дистанції означає, що класична комунікативна структура спілкування на перехресті синтагми і парадигми між «Я» та Іншим, суб'єктом та об'єктом, зовнішнім та внутрішнім чинниками буття, секторами публічного і приватного просторів йде в небуття. Спілкування у віртуальній реальності, а точніше, — вважаючи, що остання є не ілюзією, а виявом позасвідомого, — спілкування у Реальності Віртуального, — це спілкування, що виходить за межі усіх до теперішнього часу відомих логік комунікації. Машинне царство цивілізації, про яке із неприязню говорили О. Шпенглер та М. О. Бердяєв, передбачало ще протиставлення технократизму культурі, за умов збереження образу машини як новітньої трансценденції, руху, а дому як іманентного «гнізда», етосу. Віднині дім — це машина, машина — це дім, трансцендентне та іманентне змішуються у взаємному перекодуванні. Хіба не про це мріють розробники «розумних» будинків і «ком-

фортабельних міст» нової генерації, означеної в маркетингових кейсах як «покоління Z», що вже витісняє навіть ліволіберальні еліти мілленіалів, бо навіть суміш богеми та буржуазії втрачає значення, як це добре продемонстровано у фільмі «Віваріум» Лоркана Фіннегана (2019), де глянцеві пластикові будинки простягаються аж до горизонту, а підростаючи у нуклеарної родини глобалістична дитина-робот повністю забуває закони метафоризації, порівнюючи хмарини просто «з хмарами», зважаючи на їх абсолютну математичну подібність на глянцевому рекламному небі.

Еквівалентність символічного, політичного, психічного, мережевого ринку виключає діалогічне, фантазмічне та соціально-класове спілкування — усі відомі раніше моделі комунікативних практик суб'єкта. Діалогічне спілкування, морально-етичний ідеал якого напередодні трагедії Голокосту, перед початком Другої світової війни, дала антинацистська група вчених «Єврейського вільного дому учіння», насамперед через романтиків діалогу М. Бубера, з його модусом існування за формулою «Я — Ти» [24, 20–27], та Ф. Розенцвейга, з його символічним трикутником «Творення — Одкровення — Спасіння» [7], який передбачав єдність діалогів Бога, світу, людини, — це акт сакрального дива, розриву із стереотипами, революції духу, він втілює ставлення до Іншого як до Ближнього — Єпіфанії, живого голосу душі, «обличчя» (Е. Левінас) [49, 250], вразливість, смертність і оголеність якого перед безоднею катастрофи перетворює «тебе» на носія почуттів провини та відповідальності. Продовжений в етиці служіння ІНШОМУ у вченні Б. Хюбнера [67, 30–50] як вияв довільного етосу і вільного морального вибору суб'єкта у його спротиві репресивній естетиці постмодерну й насолоді Іншим, екзистенційно розкритий В. А. Малаховим як сором, увага, любов і ласка [53, 192], докладно проаналізований фрейдомарксистом Е. Фроммом як знання, повага, довіра і турбота [64, 120–140], такий діалог означав любов як агапе — прорив до Реального через взаємне проникнення Логосів двох і більше суб'єктів. Інший як не Інакший, а як вічне й тотожне у близькості Ближнього «Ти Єси» — це не зачарування об'єктом бажання, а свідоме злиття нестач у виваженому стані прийняття милосердя, у ситуації останньої межової мужності бути — бути частиною, бути собою, бути смиренным слугою Бога як Великого Іншого.

Так, діалог прокладав собі духовний, антропологічний та філософський шлях крізь проекти американської культурної антропології релятивізму, великої лояльності, ліберальної іронії, толерантності і мультикультуралізму — як позитивна альтернатива поверховому, церемоніальному, ввічливому і, зрештою, травматично-репресивному (бо урівняні агресор і жертва, більше того, жертва табується, агресор репрезентується як жертва) спілкуванню чужих серед чужих, розвиваючи діалогічність як герменевтичну установку зсередини, у тому числі, разом з співзвучними хасидському «Єврейському дому» християнськими та східними філософами. Завдяки, наприклад, Л. Толстому, М. Ганді, С. Вівекананді, С. Радхакрішнану, А. Гхошу, В. Зеньківському, Л. Карсавіну, В. Соловійову з їх братерською любов'ю-мудрістю-соборністю-солідарністю, з їх буттям-абсурдом поза прагматичною логікою символічних означників, завдяки проникненням їх творчості у містеріальну соборну світову любов як «велику відмову» від Его заради порятунку індивідуальності, завдяки концептам слова як «повітря» та того, що передує слову у якості підтексту спілкування у творчості філософів Ф. Ебнера [69; 70] та О. Розенштока-Хюссі [59], завдяки вченню спорідненого буберизму і школі Франкфурту вченню християнського соціаліста-протестанта П. Тілліха, — ми отримали діалогічну модель етичного суб'єкта пізнього модерну з повним усвідомленням своєї екзистенційної кінцевості.

Натомість структурний психоаналіз, що піддав критиці філософію діалогу за ілюзорність Іншого, за його надмірну ідеалізацію, оголосив іншу, фантазмічну, *логіку комунікації* в межах суспільства споживання: не розуміння в душі взаємної інтерпретації цінностей одне одного, як, наприклад, у М. Кагана [40], а маніпуляція, пов'язана із входженням Уявного та Символічного означників (інших) в розриви ідентичності «Я», яке застосовує Іншого в якості компенсатора заяння. Ставлення до Іншого як до об'єкту бажання (фантазму), оголошене клінічними психоаналітиками, суттєво позбавило переконливості діалогічний концепт «Ти» М. Бубера, проклавши, тим самим, шлях цинічному шляху думки класичного постмодернізму, речники якого вийняли з доктрини Іншого Е. Левінаса наріжний камінь релігійності й набожності, перетворивши його знаменитий концепт Іншого як священного «обличчя» на

проект множинних носіїв світських личин, інших серед інших, чужих серед чужих, відчужених, дистанційованих, толерантно байдушких одне до одного. Завершилася ця апропріація діалогу постмодерном тим, що постмодерн згодом всотав у себе не лише діалогічну етику, але й сам структурний психоаналіз, змістивши увагу з Реального на Символічне в тлумаченні Ж. Лакана, звідси й походить заснована на риторики відмінностей репресивна політика ідентичностей як уявних сценаріїв, розділених дистанцією «великої» (непрагматичної) лояльності.

Функції відновлення втраченої цілісності суб'єкта після деконструйованих постмодерном традиційного релігійного діалогізму та нетрадиційного світського лаканізму як виявів, відповідно, емпатійного та позитивістського, герменевтичного й феноменологічного, синкретичного та критичного, аксіологічного та гносеологічного, психологічного і соціологічного, інтуїтивного та раціонального принципів пізнання взяла на себе сучасна фрейдомарксистська логіка спілкування, репрезентована паризькими та словенськими інтелектуалами: А. Бадью, П. Бурдьє, С. Жижекком, М. Доларом, М.Божовичем та іншими з притаманним для їх пошуків акцентуванням ставлення до Іншого в суспільстві примусового переживання як до носія певного символічного статусу й уявного сценарію ідентичності (соціального капіталу, іміджу, банеру, репутації, позиції референтної групи, класу, верстви, страги) в ліберал-демократичному капіталістичному суспільстві. Відмінність постлаканівського фрейдомарксизму від класичного лаканівського психоаналізу полягає у тому, що соціально-класова логіка комунікації фрейдомарксизму виходить за межі медичного клініцизму Ж. Лакана та Ж. А. Міллера, кінотеорії К. Метца, естетичного постмодернізму Ж. Дельоза і мультикультурного цинізму. У неомодерні задіюються соціально-політичні практики універсальної солідарності, і відбувається відновлення суб'єкта у його можливості етичної взаємодії з іншим суб'єктом на основі етики тотожності — четвертої моделі буття як «онтології надлишку» після позитивної онтології присутності, притаманної для традиціоналізму, включаючи релігійну філософію діалогу, позитивної діалектики та негативно-діалектичної й негативної онтологій постструктуралізму та «постмодернізованого» лаканізму.

Концептуальне завершення нашої розвідки, яке підтверджує сформовану на її початку гіпотезу, є результатом порівняння символічного суб'єкта постмодерну як втраченої цілісності, інтерпелюваної у візуальний екран насолоди, та реального суб'єкта неомодерну як особистості, що відновлює здатність до перебудови та розшивання через повернення на новий діалектичний виток четвертої хвилі класичного стилю мислення. Якщо під «екраном» розуміти не просто дисплей, а поверхню ланцюгів означників, якою ковзають і плавають численні інші, розлиті вшир по великій площині гладкої операційної поверхні ризоми, то ми маємо у результаті так званий синдром «глянцю». Комунікація втрачає глибину через взаємне розчинення. Деонтологізація набуває подвійного характеру: машина бажань позбавлена не лише предметного, але й емоційно-психічного характеру, що призводить до втрати як душі, так і тіла у якості «зайвих» громіздких надлишків секретності речі. Споживання і переживання символу як вихолощеного знаку бренду є спустошеним і холодним порівняно з другою хвилею індустріального деміургічного капіталізму «сигар і фраків»: стерильність еко-тренду не передбачає крипторелігійності М. Еліаде [72] — хмільної деміургічної задоволеності власника капіталу від володіння принадним товаром, задоволеності, яка супроводжується екзистенційним, медичним, побутовим ризиком: від екстремального туризму — до суміші алкоголю з важкими наркотиками. Ризик, як межу життя і смерті, втрачено навіть у споживанні і володінні, не кажучи вже про альтруїстичні принципи — самореалізацію та самовіддачу, — бо пиво стає безалкогольним, цукор — несолодким, тютюн позбавляється нікотину, таврування курців у суспільстві як героїв егалітарної контркультурної території свободи від символічних статусів (М. Долар) [31] перевищує переслідування за важку наркоманію, окремі «нешкідливі» вияви якої легалізуються як «природні», не лише при евтаназії, але й суто як розвага, частина індустрії споживання і насолоди.

Вихолощений символ переживання є пустим знаком, який віддзеркалює втрату як романтичного, так і утилітарного ставлення до феномену машини. Машина вже не є ні кіберпротезом (розширенням можливостей людського організму), ні предметом сп'яніння від її престижу, ні навіть засобом пришвидшення

чи механічного пересування. Замість товарної предметності другої хвили та трендової символічності ранньої третьої хвили маємо справу з віртуалізацією буття, яка стає реальнішою за саме буття. Людина веде діалог з машиною через інтерфейс, повністю потрапляючи під владу штучного інтелекту і в цьому, мабуть, полягає справжній кінець людства, а зовсім — не у конфлікті героїв модерного «Едипа» (Габермас, Гайдегер), постмодерного «Анти-Едипа» (Ніцше, Фуко), психоаналітичного героя розриву чи шизофренії (Альтюссер, Лакан). Пустий символічний герой Ж. Бодрійяра, переживши «смерть Батька» через кризу класичного світовідчуття, стикається не з пустотою симулякру, а з порожнечою позасвідомого, компенсувати яку покликаний екран через Символічне. Реальність віртуального, входячи у внутрішнє ество бодрійярівської порожньої людини, провокує ще більші короткі замикання внаслідок інформаційних атак, керованих в семіотичній війні верхніми хабами поширення мемів, меседжів, медіа-вірусів в плюральному, але організованому ними хаосі.

Перебування у ситуації розриву ланцюгу означників спричинює перекладання людиною своєї субстанційності як активного права на дію та пасивного права на спокій — на дигітальні технології. Завершується інтерпасивна активність та інтерактивна пасивність повним глобальним контролем машини, яка бере на себе функції Батька, стає його кібернетичним перверзивним замісником. У результаті ідея ліберал-демократії в мережевому суспільстві віртуального фашизму ніяким чином не сумісна з індивідуальністю, про що свого часу писав ще Ю. Габермас [65, 82]. Глобальне управління єдиним цілим як примусової гармонії людських спогадів і переживань — це екологічний ідеал регуляції соціуму дигітальним замісником Батька, континуум погодженої багатовимірної функціональності, втілена у життя антиутопія з кінофільму «Віваріум». Антиутопія вже наступила, і пандемія Covid-19 з її поверненням середньовічного хуторянства і сільської сталості в новітній обгортці «глобального села» та цифрового рабства атомарних індивідів на карантині й в самоізоляції продемонструвала, викривши ілюзорність другої космічної швидкості подолання Інтернетом часопростору, ілюзорність ліберального боязкого сподівання, що недосконала людська свідомість не зможе створити досконалої

машини контролю [8]. Якраз «кастрованість» людської свідомості й породжує цю над-досконалу машинізацію, яка за своїм неупередженим технократизмом нагадує ката-нациста в інтерпретації техногенного насилля Т. Адорно [10, 150–170].

У мережевому суспільстві на зміну діалогічній, соціально-класовій та фантазмічній логікам спілкування приходить зовсім інша логіка комунікації — це логіка екстазу, фасцинації, або гіперреалізму симуляції. Мова йде не просто про крайнощі релятивізації у вигляді цинічного плюралізму та репресивної (пасивної, кволої) толерантності, яка демонструє то конформістську вседозволеність, то вибіркове корпоративне табування інших, «надто інших», заради потреб глобального мультикультурного ринку. Мова йде про позірну легкість праці в мережі, її удавану ефемерність, яка мірою розвитку цифрових медіа розчинила класичний хронотоп, змішавши дозвілля з роботою, домашній час — з трудовим часом, приватний простір життя — з публічним. Якщо праця — легка, приємна, швидка, ілюзорна, — вона є цілодобовою і нічим не відрізняється від дозвілля. Якщо дозвілля — це свого роду праця, воно також триває вічно, як віртуальна гра із важкістю повернення героя новітнього віртуального мономіфу з мандрів ініціації. Праця і дозвілля як вияви приватного і публічного життя, інтровертного та екстравертного начал виявляються змішаними, що забезпечує перманентний горизонтальний контроль за людиною в Інтернеті через підглядання (вуайеризм Синоптикону). Більше того: людина добровільно йде на цей контроль, розміщуючи інформацію про себе і своїх близьких на сторінках соціальних мереж, створюючи свої ідеальні двійники в ризомі, сприймаючи таку саму інтимну і підчас обценну інформацію про інших як належне, будучи відкритою назустріч інформаційним шумам та потокам інформаційної порнографії всупереч власній волі до обов'язку служіння, моралі й вільного вибору.

Самоцензура і віртуальний фашизм — це не єдина проблема позірної і «невимовної» (М. Кундера) легкості існування, де за невагомістю криється тяжка вага пустоти, за мультикультуралізмом приховується гіперглобалізм, за плюралізмом — монізм, за толерантною ніжністю — агресія, за лояльністю — жорстокість, за хаосом — організована невидима структура, за червоною помадою блондинки —

дика кров брюнетки в метафориці екранної культури Д. Лінча та А. Хічкока: мова йде про структуру управління, яка (на відміну від фантазмів конспірології про її «потаємність»), хоча і є невидимою «езотеричною» глобалістикою, але парадоксальним чином відкриває секрети своєї влади, артикулює себе через закони символічної гегемонії, зняряддям смарт-війни якої є витончений репресивний сміх керованої відвертості та прозорості соціального зла.

Забуття історичної пам'яті, відрив від категорій витоку, роду, цивілізаційного початку, кореня, що змінюються на космічну швидкість суб'єкта-астронавта в нерухомому кріслі-капсулі перед своїм дисплеєм, тобто, суб'єкта хуторянського премодерну і дигітального постмодерну одночасно, — це початок моделювання рекламної пам'яті. Віртуальне, перетворене із засобу на самоціль, стає життям. Віртуальне входить в життя, воно стає нашим повсякденням, воно стає Реальним, але Символічним Реальним, оцифровуючи позасвідоме через формат інтерфейса. Реальність віртуального як ознака гіперреалізму симуляції — це одночасно симуляція і дійсність, грані між якими більше не існує. Утворюється парадокс, що має характер легітимованої шизофренії: людина — рухлива, але не рухається, постмодерна, але сільська, космополітична, але фундаменталістська, неоліберальна, але етнічно національна, прагне до мандрів світом і не покидає свої двокімнатної квартири на самоізоляції.

Класичні дисциплінарні суспільства директивної цензури з «генеральським» командно-адміністративним устроєм і табуванням були піднесеними суспільствами театру, сцени, образу, дзеркала, де суб'єкт впливав на об'єкт, включаючи власне витіснене бажання, через творчу сублимацію. Звідси — важливість бажання там, де «не можна», принадність забороненого плоду, суворість Закону, яка породжувала рух спротиву, контркультуру, феномен дисидентства як Піднесеного (трагічного). Відсутність будь-яких заборон, яка спричинила повну і тотальну емансипацію бажання, його трансгресію, — це режим смерті, автоматичного самовідтворення матриці через її ритуальне самознищення. Тут дисидент як трагічний герой-іронік проти консервативного героя-догматика ідеології втрачає вагу і перетворюється на блазня: адже влада цинічно не приховує (чи робить вигляд, що не приховує) своїх

таємниць. Борець проти гегемонії стає карнавальним Трікстером, який намагається «відкрити очі» на давно усім відомі речі в силу інформаційної прозорості «голого короля». Людьми керують не знання, а бажання, не симптоми, а фантазми, не відсутність інформації про правду, а «постправда» як знак прагнення чинити саме так і не інакше, незважаючи ні на що. На цьому ґрунтується постмодерна неоліберальна цензура відсутності приховування обцененого чинника за завісою спектаклю в постмодерному соціумі перформансу — гіперреалізму симуляції. Реальне грає роль Уявного через Символічне: знаменитий радянський анекдот «Штірліц йде коридором і несе червоний прапор» нині можна представити як чисто символічну репрезентацію: йому все одно ніхто не повірить, або, точніше, факт більше не має значення, як і віра, усе буде сприйняте у якості розважального видовища, гумору, жарту. Так постають суспільства екрану, перформативної демонстративності, репресивної толерантності мережі, суспільства Символічного, надто Символічного. Їх герої — циніки: як циніки-споживачі, так і циніки-виробники інформації та ідеології. Межа між ними все одно залишається, оскільки базову травму суспільної нерівності багатих і бідних за рахунок креативних еліт богемної буржуазії подолати не вдалося: циніки-ідеологи маніпулюють цинічно налаштованими масами через екран.

Людина, позбавлена метафори і перетворена на «голий» термінал, не може дозволити собі суспільної відстані у вигляді сцени. Вона — не актор свого життя, а модуль, який виконує електронні команди. Вона позбавляється пафосу і катарсису. Її переживання — не душевно-духовні, чуттєво-тілесні, а формально-логічні, операційні, математичні та абстрактні. Тіло, метафорою якого є душа як символ плоті, стає мандрівним надлишком: для комп'ютерного світу воно — надто розлоге, громіздке, подовжене в просторі, розтягнуте у часі, хворе, недолуге: отже, його можна змінити на генетичний код матриці, упроваджений у мозок через нейрокомп'ютерний інтерфейс. Тіло — смертне, цифра — вічна, але це — не сакральна вічність божественної архаїки, а техногенна інженерна вічність обоженої нової архаїки, яка відрізняється від старого світу спустошенням символів, втратою ними онтологічних адекватностей ініціації, випробовування, межі, спротиву небезпе-

ці, смаку життя, в його смішній слабкості і в його ж трагічній силі. Машина бажань знищує саме тіло, бо бажання, відірване від тіла, є не голосом плоті, а чисто символічним станом уявної насолоди, подібної до порнографічного сайту віртуальної транссексуальності. Безсмертя цифри як коду позасвідомого — це не подолання смерті через діалектику і не метафізичне Воскресіння, це чисте буття означника замість означуваного, об'єкта — замість суб'єкта.

Якщо завершити критичний підсумок в аналізі глобального цифрового мультикультурного суспільства мережевого капіталізму третьої хвилі, суспільства психічної і політичної економіки, суспільства гіперреалізму симуляції та Символічного, суспільства екрану, перформансу і психоделічної залежності від цифри, — отримаємо наступну картину дійсності. Інформатизація та комп'ютеризація як передумови індивідуалізації та ефемеризації праці призвели до становлення суспільства примусових переживань (транспресії, «машини бажань»). Символізації піддаються як капітал, що лишається гарантій у вигляді золотого запасу, так і праця на цей капітал, яка лишається гарантій реальності, але прірва між ними як дисонанс часу і простору, ядра і периферії глобальної економіки залишається колишньою. Подолання цінностей часу і простору через миттєвий ефект «метелика» від резонансу локальностей в Інтернеті не позбавляє світ глобального села хуторянської статичної локальності «нового середньовіччя». Заможні власники капіталу можуть мандрувати світом, працівники ж прив'язані до старих чи нових місць роботи, як гастробайтери — до своїх таборів біженців. Відбувається одночасно втрата Реального через симуляцію і зустріч з ним через зіткнення з порожнею позасвідомого, захистити від якого покликаний символічний екран.

Велика кількість вільного часу у людини перед екраном — це велика кількість онтологічної нудьги, екзистенційної нудоти, інфантильної туги за «безпечними» пригодами, туризмом з поясом безпеки, це — спустошення, зяяння, відчуження атомарних індивідів одне від одного, стан кастрації самості, переживання себе як нестачі. Результатом онтологічної нудьги є примусове поміщення себе самим суб'єктом в публічний простір віртуальної праці, змішаної з приватним простором дозвілля. Пліуралізм через релятивізацію цінностей породжує гедоністичний цинізм та лібераль-

ну іронію, забуття і відрив, розважальний мультикультуралізм і байдужість, репресивну толерантність і вседозволеність, нігілізм і лояльність одночасно, але на цьому стани вічного хайпу, піару та сміху (аплодисментів) за кадром на ток-шоу не завершуються — ні у малому форматі комп'ютера, ні у збільшеному телевізійному форматі, що намагається наздогнати культуру блогерства через примус до інформаційної розваги в осмисленні трагедії як елементу гумору. Релятивізація викликає кризу ідентичностей, крах цінностей та руйнацію переконань, які намагаються бути компенсованими через віртуальність. Заповнення порожнечі, що наступила внаслідок забуття пам'яті, — це травматичний жест нової тоталітарної ідеології: ідеології образи, ресентименту, самоконтролю, електронного тероризму та машинного дигітального глобалістичного нагляду за позасвідомим. Симулякри — це не невинна гра знаків у темпоральній парадигмі. Це — новий спосіб буття, нова форма диктатури, але диктатури не вождізму чи монологічної партійності радянського типу, а диктатура ринкового бажання, контрольованого машиною, керованого психічною та політичною економікою з новим цифровим транснаціональним базисом.

У суспільстві гіперреалізму поступово зникають усі сцени: сцена театру, сцена поезії, сцена тіла, сцена сексу, сцена ландшафту, сцена пейзажу, сцена вуличної бійки, сцена повстання на площі, сцена війни, сцена миру, сцена ринку, сцена суб'єкта, сцена соціуму, сцена преси, сцена політичного, сцена левінасівського «обличчя» (прикритого маскою: антивірусною чи балаклавою). Театр суспільних АктОрів (із наголосом на перший чи другий склад, байдуже) змінюється на інтимну, не скуту публічністю та соціальністю рекламу, яка оволодіває усіма зонами, проникає у найпотаємніші місця буття, здійснює окупацію місця творчості спонсорством і попереджає майбутнє минулим, формуючи банерну пам'ять через попередній контекст тлумачення подій у комунікації. Грант від транснаціональної еліти — це капіталовкладення не в продукт/товар/артефакт/річ, а в рекламу як в комунікативний простір, який творить «чисту» (комунікативну) дельозівську подію в якості невидимого продукту медіації, івент-менеджменту, уявної подієвості. Суб'єкт такої події — це не герой істини і навіть не герой терору як сплати за реалізацію моральної істини амо-

ральними засобами. Це — чиста личина, зшивка зшивки, подвійна маска. Зникнення екстер'єру публічного простору і його дифузія в інтер'єрі приватного простору призводить до своєрідної «несвободної свободи», або «бунту на продаж»: революція більше не є повстанням, а є медійною подією-спектаклем, любов більше не є подоланням труднощів, а є «приємним» зв'язком ділових партнерів, вибори у представницькій демократії перетворюються на шоу, мистецтво — на креативну економіку. Публічне поглинає приватне, приватне поглинає публічне: «Я» розчиняє у собі інших, входячи в стан снобізму, інші розчиняють у собі «Я», яке зазнає приниження. Інтимність, ставши віртуальною, демонструє естетизоване мікроскопічне сміття Всесвіту як потенційний контент медіа. Непристойність не завжди буває потворною: нині вона — прискіпливо вибілена, медично стерильна, прозора, як на рентгені, навіть принадна, як передача реаліті «за склом», оскільки піддалася косметичній хірургії з боку символічного екрану, який естетизує непристойність до рівня перманентного «хоспісу», де помирають красиво, репрезентуючи катастрофу як розвагу.

Наслідком тотальної розважальності є стан психоделічного холодного екстазу, нового зачарування екраном, подібного до наркотичного сп'яніння, стан, відомий як «фасцинація». Під час переживання фасцинації суб'єкт входить у ситуацію легітимованої шизофренії: він роздвоюється між новим економічним цифровим базисом дигітальних технологій, які, хоча і оголошують візуальний поворот, але за новітньою морфологією цифри не передбачають обов'язкової заміни старої візуальності на іншу надбудову, яка продовжує працювати за оптикою погляду, образу, дзеркала, що демонструють нам вікна Windows на екрані та аватари (образи, зображення) віртуальних співбесідників. Повільність, з якою надбудова (суперструктура культури) наздоганяє базис (інфраструктуру технологій) відповідає загальному діалектичному закону відставання надбудови від базису, виведеному К. Марксом та підтверджену М. Маклюеном. Тіло без тіла, «пусте ракове тіло» машини бажань у середовищі мережевих ланцюгів з їх примусовою сигніфікацією може мешкати, насправді, у чому завгодно: від організму тотемної тварини до абстрактної цифрової формули, але воно продовжує культивувати погляд, очі, образність вдивляння,

тобто — класичний візуальний канон. Так постають образи наших віртуальних співбесідників, об'єктів *petit a*, яких ми любимо або ненавидимо за уявні сценарії їх символічних ідентичностей, за ілюзорно приписані ним «позитивні» чи «негативні» якості, які ми спійримаємо у кліповій культурі також візуально. В умовах плінності ми — сталі, в умовах полівалентності — ортодоксальні, в умовах контролю — розосереджені та розсіяні, в умовах дигітальності — зорові, оскільки візуальний поворот суперечить сам собі.

«Екстаз комунікації» (згадуваний нами на початку розвідки термін Ж. Бодрійяра з однойменної праці [1]) перетворює таємницю на примус, позбавляє не права на свободу слова, а право на таємницю. Втрачаючи таємничу непрозору вагу об'єкту, товари, стаючи символічними формами, абстрактними, легкими і формальними, продаються і купуються як бренди самих себе. Це вже не крупа в мішку, а целофанова яскрава оболонка з написом «Крупа такої-то чи такої-то фірми», і їх — безліч. Це вже — не секрет, не продукт, не річ, а репрезентація секрету, продукту, речі, виражена через історію про неї, наратив, концепт, інформаційний сегмент, образ запропонованого стилю та фрагментарного переживання без глибини і напруги, переживання як позбавленої ризику насолоди, що ніколи не може бути задоволена, і в цьому полягає її головний зміст. Задовольняються лише потреби у продуктах і товарах, а маркетингологія *story-telling* знімає потреби на користь бажань цільової аудиторії, які вона сама ж і формує через фрагментацію публіки шляхом інтуїтивно-креативного менеджменту на партикулярні групи за інтересами, яким роздаються ідентичності («лівих», «правих», «зелених», «радикалів», «консерваторів», «вегетаріанців», «західників», «лібералів», «орієнталістів», «любителів пива», «прибічників легалізації марихуани», «кольорових», «квір» тощо). Політичний ринок не знає політичної віри: він лише купує політичні тренди, зручні для його просування у межах даної технологічної зони, конкретного регіону, до якого символічно «пристібаються» локальні культури, класи, держави. «Медійна подія» Ж. Бодрійяра, «чиста подія» Ж. Дельоза, «подія-спектакль» П. Нора, «личина» А. Бадью — це продукти технології медіації (ремедації й премедації [2]) — формування попереднього інтерпретаційного контексту через обирання самим контентом засобів трансляції), ре-

зультат моделювання «рекламної пам'яті», наслідок неоліберальної комунікативної подієвості, івент-менеджменту, story-telling-у, інтуїтивного інтровертного маркетингу в суспільстві ризику і контролю, кейсів піару через хайп та символічний капітал (репутацію, імідж, бренд, тренд).

Через символічні форми, в які перетворилися товари, комунікують не суб'єкти довільного етосу, а об'єкти примусової естетики. Повідомлення визначається засобом інформації і в дискурсі інтертекстуальності саме «обирає» засіб для своєї репрезентації. Його головним контентом, позбавленим референту у реальності, позбавленим онтологічного відповідника, є інформація про його ж ціну. Циркуляція капіталу знімає гарячу і сексуальну чуттєвість сцени, міняючи її на холодну й обценну трансексуальність, трансеконіміку, трансполітику, трансестетику, транскультуру. Виникає запитання: як повернути живий катарсичний ефект театру у середовищі фатального перформансу? Як відродити первинний карнавальний, визвольний потенціал сміху в умовах симулятивного репресивного сміху «за кадром», сміху влади? Як досягнути трансцендентальну глибину там, де існує лише поверхове насичення? Де віднині шукати нумінозне зачарування, супроводжуване екзистенційним ризиком, якщо всюди панує холодне запаморочення фасцинації? Ін'єкція зовнішнього начала у внутрішнє і зворотний укол внутрішнього фактору у зовнішній позбавляють старі метафори патології: там, де є суцільна перверзія, шизофренія перестає нею бути, бажання знецінюється, сублимація не підготовує духовність, піднесене не спрацьовує як трагічне, смішне не діє як комічне, комбіноване «смішне піднесене» стає єдиним синкретичним рихлим дифузним цілим без початку і без кінця.

Повернення до театралізації буде означати відновлення модерну на новому витку: на етапі неомодерну, *або четвертої хвилі*, яка всередині буде містити другу, подібно до того, як третя хвиля номадизму й неолібералізму містить/містила у собі першу хвилю етнічного сепаратизму й постмодерного расизму. Реальність травми, прихована в інтимній правді, будучи глибоко екзистенційно зраненою, одночасно табується і підноситься, коли перед нами піднімається завіса театральної дії. За грою спектаклю як лицедійства приховується не лицемірство, а істина буття. Естетична

сублімація у творчості не просто табує бажання чи задовольняє їх в опосередкованій формі: вона показує боротьбу сакрального початку з профанним, моралі і бажання, праведності і гріха, — боротьбу, яка дає піднесене переживання драми, поезії, традиції. Кантівська цінність категоричного морального імперативу — це і є лаканівське Реальне, прочитане очима неомодерну. Символіка театру — онтологічна. Вона призводить до екзистенції, тарнсценденції та катарсису, виводячи суб'єкта за межі власної парадигми в синтагму Логосу та Письма як антиподів екрану, в площину традиції, пережитої заново, як новація. Революційність і консервативність, позитивність і негативність, соборність та індивідуальність відновлюють формулу діалогу як єдності у багатоманітності, коли завіса відкривається. Чи не бачили ми це в «Синьому оксамиті» Д. Лінча чи у його ж «Малхоланд драйві», коли голос співачки лунає на тлі розкішної тканини, яка невидимою «четвертою стіною», готовою ось-ось рухнути (але ні!), відділяє наратив життя від наративу марення, сон — від яві, Реальне — від Символічного, віддаляючи і наближуючи Реальне одночасно? Якщо у світі перформансу Реальне грає роль Уявного, правда виконує функцію брехні, то у світі театру Реальне підносить/ховає себе через Уявне, правда маскує себе за художнім вимислом, що, будучи хибним за буквою, передає субстанціональний архетип самого духу правди. Якщо у постмодерні театром є весь світ, то модерн (як і неомодерн) ґрунтується на класичній формулі В. Шекспіра: «Весь світ — театр».

Коли ми говоримо про кризу байдужого Іншого як головного героя сучасності, ми маємо на увазі, що культуралізм виявився неспроможним «зшити» базовий соціальний конфлікт між ядром і периферією глобальної економіки. Коли ми говоримо про репресивність постмодерної порожнечі, ми маємо на увазі не лише те, що толерантність за іманентною логікою релятивації культурних цінностей, що почалася з класичної антропології Ф. Боаса, призводить до спустошення, байдужості, нігілізму, безпринципності, кволості, всездозволеності, потурання соціальному злу. Ми маємо на увазі, що толерантність і є виявом агресії й соціального зла, оскільки, маскуючи глобальний економічний світ універсального ринку партикулярними відмінностями культурних ідентичностей (культуралізмом, мультикультурністю, транскультурою), вона маніпулятивно

й вибірково до них ставиться, допускаючи відверто деструктивні ідентичності нацистського, фашистського, неонацистського, неофашистського ґатунків, право- та лівопопулістського трендів, якщо останні просувають глобальний ринок і витісняючи на периферію буття «токсичні» (не вигідні ринку) ідентичності.

З точки зору психоаналізу така репресивна травматична толерантність у ситуації краху патроналізму («смерті Батька», кастрації Символічного, забуття пам'яті і традицій) компенсує суб'єкту зяяння його порожнечу, одночасно беручи його під свій контроль і поміщаючи у простір нової тотальної залежності. Це — толерантність, яка урівнює у потоці темпоральності оригінал і копію, знак і значення, подію і спектакль, спогад і мрію, марення і життя, сон і яв, симулякр та справжність, Уявне та Реальне, агресора і жертву, захист прав з нападом на права, атаку з обороною. Якщо немає онтологічних критеріїв життя і смерті, існує лише одне глобальне кладовище локальних спільнот у мережі. На цьому кладовищі «сплять» національно-цивілізаційні коди, що стають примарними, екзотичними ерзацами ринку, й «сплять» ідеали класової солідарності, що стають екологічними й гендерними брендами *new lefts*. Апропріюється все, включаючи спогади про істинну подію, замінену на рекламу. Гетерохронність постмодерну одночасно синхронізує премодерн, *модерн* і постмодерн без сподівання на критичність та діалогічність, омріяні школою В.С. Біблера. Саме тому результатами мультикультурної синхронізації стають снобізм, тензофобія та конформізм, які завершуються підтримкою агресивної сторони конфлікту. «Я згоден з вами повністю, але ви помиляєтеся повністю», чи: «Я поважаю вашу інакшість, якщо ви — схожі на мене» — це формули волюнтаристської ринкової інакшості корпоративних «своїх» з претензіями на універсальність.

Ми можемо повернутися до онтології, до традиції, до діалогу через солідарність, яку надає нам новий універсалістичний модерн. Ми можемо відродити ефект театральної завіси. Себто — відкрити портал у Реальне, продемонструвати лаканівське «розшивання». Ми ще здатні перервати дію *soft and smart forces* (Дж. Най) [6, 104] у новітній психотичній семіовійні, якщо культурна антропологія не буде використовуватися як кейс ринку у пізнанні «людських територій» з метою м'якої асиміляції Іншого, його інкультурації у про-

стір ринкового екрану. Якщо в символічному колесі машини бажань мультикультуралізм як маска глобалізму присягає на вірність універсальній циркуляції парадигми капіталу, перетворюючи національний код на тату, єдине, що лишається, — це пригадати синтагмальні картезіанське «*Cogito ergo sum*» або Тертуліанівське «*Вірюю, бо абсурдно*», — бо перше означає Логос як початок розвитку буття, а друге — розрив з погодженням буття і Логосу на користь суб'єкта як творця нового-старого і старого-нового буття-Логосу.

Нова суб'єктивність (як і нова інтерсуб'єктивність) — це не просто синтез модерну з постмодерном у діалектичному полі неомодерну, це розрив з ними обома заради нової онтології надлишку. Зрозуміти Іншого як істину-подію, як революцію любові, як довільний етос і свідомий морально-етичний вибір, як Реальне (*Sacrum*) — це повернути ауру невисловленого, що витає за завісою театру. Завіса знімає шви як коди цензури, які репрезентують не лінію, а ризому, не ланцюг, а мережу ланцюгів на поверхні Символічного. Накладання шва як інтерпеляція в ризому припиняється там, де зі швом пориває суб'єкт у якості проколу (*Punctum*-у), діри, вакууму в символічній структурі панівних означників культури екрану. Такий суб'єкт — спочатку завжди прихований: або вульгарно, через закритий шов, який своєю гротескністю вказує на заборонене, шите «білими нитками», або через більш витончений відкритий шов, коли цензура «грає» раною. Шов одночасно приховує і відкриває. Табу одночасно забороняє і натякає на предмет заборони. Людина визначається в конотаціях Чужого та Іншого, щоб надалі, усвідомивши свою відмінність, знову повернутися до нього на новому витку розвитку самості, як до свого Ближнього. Рух від першоедності неусвідомленого злиття людей через усвідомлення своєї особистої нестачі й роз'єднання атомарних індивідів до свідомого возз'єднання люблячих індивідуальностей — це синтез, що одночасно є розривом, повернення, що одночасно є протиставленням.

Для реалізації звільнення можна виокремити певні конкретні рекомендації з обмеженою функцією конкретизації, зважаючи на довільність прогнозування, як от: відмова від імен-ярликів, подолання страху перед реальною зустріччю з конкретним Іншим поза уявних сценаріїв віртуальності, виховання критичного і

компаративно-поліфонічного мислення, необхідного для усвідомлення подвійної нестачі самості як Іншого та Іншого як самості у філософії та педагогіці діалогу, у тому числі, через новітні і не апропрійовані глобалістичною ідеологією культурологічні школи, формування адекватних уявлень про механізми створення закритих і відкритих швів у підвищенні медіа-грамотності населення тощо. Культуролог, який взяв на себе функцію соціального діагноста, — це людина, яка повинна мати знання, як з догматичної системи контролю, так і з неоліберальної, перевершивши обидві ці системи, бо це — вчений, який, будучи одночасно художником, філософом, психоаналітиком, піддає критичному сумніву класичну директивну цензуру (гегемонію), романтичний ліберально-іронічний протест проти неї (контргегемонію, що рветься до влади) і цинічних організаторів цього квазідисидентського протесту, оскільки, якщо романтик протестує проти догматика, то психоаналітик долає циніка.

Проілюструємо нашу тезу через символіку завіси у сучасному кінописьмі. Альонка Зупанчіч, учениця І. Канта, Ж. Лакана, С. Жижека та А. Бадью, представниця другого покоління словенських інтелектуалів Люблянської школи, намагаючись поєднати у своїй творчості дві програми онтології — позитивну та негативну (марксизм і психоаналіз, присутність і відсутність, модерн і постмодерн, класику і сучасність, традицію та революцію, кантіанство/гегельянство і лаканізм), здійснивши синтез гегельянської діалектики з метафізикою радикального розриву, здійснила надзвичайно сміливий крок, проілюструвавши семантику завіси у театрі, який у якості цитати («тексту в тексті», «фільму у фільмі», «театру в театрі», «театру у фільмі») включається в тканину психоделічного кіно, зокрема на прикладі фільмографії А. Хічкока [39, 70–90].

Проаналізувавши парадоксальних героїв сучасної культури з їх легітимованою шизофренією («Едипа» та «Анти-Едипа», акторів театру та акторів перформансу, персонажів Гайдегера і Ніцше, Габермаса і Фуко, Альтюссера і Лакана, Дерріда і Жижека, Бубера і Левінаса, Біблера і Гегеля, Бодрійяра і Бадью) і піддавши критичному аналізу колоніальні підтексти американської культурної антропології на користь континентальній герменевтиці підозри й слов'янській філософській антропології, виявивши надлишок

між традиційною позитивною онтологією витоку та сучасною негативною онтологією потоку, ми спробували окреслити типологічні риси героя культури майбутнього як неомодерного персонажу. І це буде — жакхливий у своїй піднесеній трагічності «герой Хічкока», якого ми насмілимося пов'язати з вічним носієм провини у героїв Ф. Достоєвського.

Коли у кадрі фільму з'являється завіса, яка відкриває сцену, на сцені діє герой сповіді. Відбувається прорив Реального крізь символічний екран. Завіса допомагає подолати поріг, перетнути периметр сцени. Камера втручається у позасвідоме, вивертаючи назовні травму героя. У шедеврї світового кінематографу — фільмі «Вбивство» (1930 рік) — драматург виводить злочинця на правду через фантазмічний аналіз його акторської гри. При перетині порогу Символічного операторська камера виявляє нового суб'єкта погляду — людину, яка опиняється не на просценіумі (авансцені), щоб ми її бачили надто близько, — експлуатуючи старий візуальний канон оптики, погляду, екрану і, тим самим, створюючи черговий уявний сценарій її ідентичності, — а бачили б у перспективі усю сцену, так що композиція трансформується з театральної на кінематографічну. Режисер змінює парадигму, перестаючи мислити в категоріях екрану: обличчя героя — погляд — очі глядача. Відтепер створюється нова школа — школа режисера, який дає нам конфліктну травматичну ситуацію, показуючи здалека всіх героїв одночасно. Камера охоплює все дійство, знімаючи його зі стелі і почергово переводячи свій фокус зсередини назовні і назад, із загального до часткового і навпаки, почергово з очей одного героя на очі іншого, що змушує глядача перебудовуватися з естетичної насолоди в етичний бік, асоціюючи себе (за К. Метцем) не з позицією одного з героїв (позитивних чи негативних героїв як *petit a tout* немає) чи режисера, як свого віртуального двійника, а з позицією камери в цілому, як носія істини радикального розриву. Завіса театру перетворюється на завісу фільму. Вона утворює базовий момент структури, коли Реальне продирається крізь оманливість Уявного і відбувається зустріч синтагми і парадигми, статичної і динамічної, синхронії та діахронії, сходження та зміщення в нульовій точці перетину минулого і майбутнього, у беззмістовній непарності суб'єкта, що артикулює ім'я, в момент жакхливої миті вічного

сучасного, що через пам'ять відновлює зв'язок часів за внутрішньою вертикальною віссю і зв'язок просторів за зовнішньою горизонтальною віссю. Відбувається типовий діалогічний гіпостазис Е. Левінаса, коли поточний момент застигає, муміфікується в точку, кам'яніє у вічність, коли крізь іманентне проступає трансцендентне. Репрезентація минулого злочину в сучасному — це його онтологічне повторення за законами слідчої експертизи на місці, яке і є першопочатковою базовою травмою, це — символічна репрезентація значущої відсутності, що стає присутністю, коли від Символічного ми звертаємося до Реального.

Завіса взагалі — це типовий симптом суспільства Левіафана, класичного дисциплінарного суспільства «Едипа», де приватний та публічний сектори буття розходяться, як розходяться театральний (синтагмальний, символічно-реальний, позасвідомий, художній, сакральний, міфологічний) та буденний (парадигмальний, уявний, свідомий, профанний, побутовий, історичний) виміри часу. Отже, завіса передає екзистенційність творця п'єси, його поетичний задум і трансценденцію, вона є традицією, що розтинає «Я» на «Я», як тіло (поза текстом) та «Я» як піднесеного суб'єкта (в тексті) на «дику плоть» та «морально-естетичне Его». Завіса є втіленням метафізичного радикального розриву та одночасно — діалектичного синтезу хронотопів і кадрів, протиставленням і поверненням (наприклад, глядачів у зал після антракту). Якщо завіса використовується у кіно, у фільм входить театральне класичне дійство. Воно демонструє нам (зокрема, у фільмі «Вбивство») історію куртуазного ілюзорного кохання головних героїв, яка не завершується з падінням завіси, тому що вони ще не подолали свої фантазми одне про одного заради справжнього злиття нестач поза своїми уявними ідентичностями. Адже, доки героїню несправедливо не звинуватили у вбивстві, вона не цікавила драматурга в якості просто людини, жінки, левінасівського «обличчя», звичайної людської істоти. Їх поєднала дистанція уявних романтичних ідентичностей, подібна до дистанції розмови підозрюваної з відвідувачем в'язниці, — через стіл, — у присутності охоронця, наглядочки, в конотаціях Іншого.

Але кіхотична закоханість в ідеальний двійник своєї Прекрасної Дами у драматурга завершується, коли на сцені «Вбивства» як «театру у фільмі» з'являється справжній вбивця — актор того ж

театру, який помстився головній героїні за таку саму уявну любов до неї після її відмови, убивши подругу коханої жінки, володарки певної конфіденційної інформації про нього (трагічність посилюється тим, що за законами ліберальної цензури ця «жахлива таємниця», як виявилось, була давно усім відома). Тут завісі повертається її класична визвольна функція оголення Реального, подібна до функції драпіровки із «Синього оксамиту» Д. Лінча. Драматург, закоханий у невинну, але підозрювану жінку-актрису, влаштував актору-убивці особливий, навмисний спектакль з алюзіями на його злочин, таким чином, діючи, як психоаналітик, «смикаючи» за симптоми і дешифруючи фантазми. У кінці виступу вбивця повністю розкривається, зізнається у скоєному злочині, відтворюючи *par excellence* межовий інтерес театру, його поетичну грань, за якою — лише відкрита безодня. Театральна сцена з її художнім вимислом правдивої хиби перетворюється на місце істини-події (Реального), а життя з його брехливою постправдою хибної «правди» — на лицемірний перформанс, медійну подію-спектакль (Символічне).

Чому ми обрали саме цей приклад? Бо на сцені «Вбивства» відбувається смерть самого вбивці: він дограв цей спектакль за схемою «божевільного» у семіотиці Ю. Лотмана, який на прикладі Нерона [50, 150–167] показує зв'язок колець Борромео через відповідність слова і справи, теорії і практики, життя і тексту, думки і дії, творчості та реального існування творчої особистості, яке театралізується під свій же текст. Жахливий непереносний ефект дежавю, який виникає у людини в умовах справжньої катастрофи після перегляду фільму жахів, пов'язаний не лише з тим, що текст зростає з життя, а життя продовжує текст, а з тим, що обидва вони — і життя, і текст, і Реальне, і Символічне — сягають корінням в базову травму позасвідомого як мови. На цьому засновані «дивні» з точки зору конспірології фактів і очевидні для критичного психоаналізу збіги сюжетів арт-продуктів індустрії розваг (мультфільмів про епідемію, хорорів, фільмів-катастроф) з реальними негараздами в бутті соціуму. Убивця у фільмі А. Хічкока просто переніс Реальне у Символічне Реальне, виявивши оголену сутність дійства. Він відмовився естетизувати катастрофу, граючи свою травму в якості Уявного (спектаклю), перекодованого через театральні підмостки. Він зробив театр життям, а життя — теат-

ром. Фактично він повернув модерн у світ симулякрів задовго до їх ескалації. Його власною кров'ю дописана істинна історія справи героїні, що лягла в основу п'єси, дописана, оскільки герой Хічкока здійснює майже альтруїстичне (ритуалізоване за Е. Дюркгеймом [33]) самогубство.

Важко не помітити тут християнських мотивів сповіді та спокути, злочину та кари, що звучать у творчості Ф. Достоевського [32], його листах і романах, як ознаки абсурдної логіки Квінта Тертуліана — не віра від дива, а диво від віри, не буття з Христом, тому що з ним — Істина (хоча і це теж), а буття з Христом незалежно від тиску логічних аргументів істини (радикальний розрив, екзистенційний абсурд, мужність прийняти прийняття, любов як Реальне). Герой-убивця, перебудувавши суб'єктність, досяг стану виправдання сумнівом і «віри без Бога» (П. Тілліх), тобто віри, яка ґрунтується на усвідомленні власної нестачі і на ідентифікації з симптомом. Він проявив подвиг юродства у стилі князя Мишкіна і, не побоююся цього слова, пройшов особистий кенозис як нульову гру структури, ставши суб'єктом безсмертя, носієм мужності бути, незважаючи на смерть, мужністю бути, взявши на себе провину і відповідальність. Свідомий моральний вибір перетворив його на учасника і творця істинної події на театральних підмостках всередині фільму.

Роздвоєння відбувається тоді, коли злочинець у якості героя п'єси змушений говорити слова, що викривають його самого в якості звичайної людини. Маємо справу з типовим шизоїдним дійстичним синдромом — радикальним розривом Л. Альтюссера, який говорив про паралельне співіснування в людині суб'єкта ідеології і побутової тілесної істоти (моральна естетика «Я» в тесті та дика плоть «Я» поза текстом у семіотиці культури Ю. М. Лотмана та Н. О. Мандельштам). Якби наш герой здійснив лаканівську зшивку колець Борромео та інтерпелювався б в екран, він би інсценізував своє самогубство, а не зробив би його насправді, він би змусив Реальне грати роль Уявного через Символічне, здійснивши ліберальну цензуру, подібно до героя Р. Беніні з улюбленого С. Жижеком фільму «Життя прекрасне», де концтабір розігрувався як реаліті-шоу на основі законів естетизації катастрофи, а тут маємо справу з «великою відмовою» від цензурування, від стері-

лізації прозорості зла, від ефекту смерті за пластиковою чистою хоспісу чи техногенною невидимістю електронного стільця. Публічність смерті переводить насилля з реєстру шизоїдного, інженерного, цивілізаційного зла в реєстр психотичного, екзотичного, культурного зла. Образ примусової техногенної гільйотини змінюється на добровільне архаїчне жертвоприношення.

Реальність, яка проривається на сцену театру, є реальністю кіно як такого, де задіяна сценічна практика: мова йде про внутрішній план вираження, означуване фільму під панівним означником куліс. Актор помирає на сцені: на цьому завершується сценічний задум, але триває фільмографічний задум режисера — протиставити розколотому суб'єкту ризоми, що оголює своє обценне життя, цілісного суб'єкта духу, здатного до самопожертви, подібної до прийняття сепуку в самурайських подвигах. Сцена як сповідальня — місце прориву Реального крізь спайки, топос інтимної близькості — це втілення ідеалу класики, суспільства спектаклю, традиційної філософії мови поезії як Символічного Реального. Та сама аналогія простежується в інших фільмах А. Хічкока («Я сповідаюся», «Страх сцени») але, на наш погляд, менш яскраво.

Відмінність між метафоричною подібністю сцени театру сповідальні храму та змішуванням приватності і публічності в мережі полягає у тому, що у першому випадку (театр — храм, сцена — сповідальня) ми маємо справу із піднесеним, з сублимацією, з катарсисом, з буттям, з проривом Реального крізь Символічне через його одухотворення. У другому ж випадку (мережа — інформаційне порно) відбувається дещо протилежне: смішне, кастрація, зшивання, симуляція, змішування Реального із Символічним через виконання буттям уявної ролі самого ж себе. У класичному суспільстві театру едипальні комплекси табуються мораллю і визволяються через етичний та мистецький акт життя. У соціумі ж перформансу ці комплекси трансгресують, в неприховано непристойному вигляді демонструються напоказ, будучи переломленими крізь примусову естетику. Сцена дає нам розв'язку, якої не передбачає перформанс, у момент, коли спочатку відкривається, а потім падає завіса. Екран може лише перманентно і динамічно змінювати кліпові образи, а його «падіння» (у вигляді «білого глітч», яким називається машинний збій в роботі програми комп'ютера у вигляді

«монітору смерті») сприймається користувачами не як визволення, а як катастрофа (вакуум) і тут же номінується в якості естетичної гри у «чорний глітч». Так само неоліберальне суспільство мережі номінує опозицію, стилізуючи свою поведінку під контркультуру, перетворену на сервісну функцію глобального цифрового ринку.

Використавши постлаканівський теоретичний психоаналіз Люблянської школи та проаналізувавши рецензію на фільм «Убивство» А. Хічкока, А. Зупанчіч у контексті співставлення її тез з ідеями А. Бадью та С. Жижека ми дійшли висновку про підтвердження нашої гіпотези про ймовірний після кризи постмодерну новітній тип людини майбутнього як представника неомодерну, *здатного до довільного* етосу та свідомого морального вибору. Така людина, пройшовши вишкіл постмодерною іронією, стане носієм істинної події («Безсмертним») як суб'єктом духу із здатністю до мужності бути — всупереч усьому. Така людина артикулює свою базову травму як першопочатковий злочин *par excellence* (*первородний гріх?*), який належить реєстру Реального. Прообраз такої людини в екранній культурі проглядає з кадрів фільмів, де сцена слугує рамкою, через яку істина вписується в кінематографічну реальність.

Сцена — це і є смерть як передумова життя. Суб'єкт не дає себе арештувати, вмираючи на сцені, оскільки не дає себе втягнути в ідеологічний дискурс. Сцена стає місцем здійснення розриву, зяяння, тире, пробілу, вакууму, священного мовчання, «світлої німоти», «невисловленого», «замовчуваного», «домовного» архетипу, *existentia*, Реального, сакрального, діри, отвору, проколу, щілини — у різних дискурсах це звучить під різними назвами, але означає одне й те саме. Ж. Дельоз [26; 27] звертається до лаканівського поняття істини, яка має структуру вимислу (поетичної істини), при розробці поняття вимислу, який грає роль істини в комунікативній події. В античності правдива неправда мистецтва й поезії завжди протиставлялася неправдивій правді сфальшованої публіцистикою історії. Вимисел як знак провини і є вищою правдою, наприклад, у Ф. Достоєвського. Мова тут йде не про симптоматичний психоаналіз, коли через обмовки, асоціативні ігри, спотикання у мовленні на допитах, короткі замикання тощо ми викриваємо правду за хибою, виявляємо приховане під Уявним Реальне, а про фантазмічний психоаналіз, коли Реальне відоме

заздалегідь і, на відміну від класичного детективного жанру, подається нам не як момент викриття таємниці злочину, а як легітимована фантазмом символічна «таємниця» самого злочинця («Ми все знаємо і все одно чинимо так»), від якої шляхом катарсичного ефекту класичної сцени звільняється головний герой.

Коли істина проглядає крізь трагічний погляд героя, по суті, ми маємо справу з добровільною дефашизацією ним власної психіки. Мова йде не про викриття фактів, а про вивільнення від бажань, які виявляються важливішими за факти, оскільки в християнській етиці навмисний мотив злочину має більшу силу гріховності, аніж сліпий злочин без мотиву, фантазм — тяжчий за симптом, намір без вчинку — за вчинок без наміру. Гуманітарію, культурологу та психоаналітику, вивчати суб'єктивні інтенції, мотиви й наміри вчинків, дій та фактів (символічні означники) не менш важливо, ніж вивчати об'єктивні вчинки, дії та факти (реальне означуване). Видиме та невидиме тут змінюються місцями: те, що вважалося видимим в символічній антропології К. Гірца (вчинок, дія, факт) може приховуватися через симптом (закритий шов неправди), а те, що вважалося невидимим (мотив, інтенція, намір) — артикулюватися через фантазм, виставлятися назовні в якості відкритого шва постправди. І навпаки: те, що в класичному детективі вважалося невидимою реальністю (акт убивства, що наприкінці розкривається детективом), може бути відомим глядачеві заздалегідь, видимим, а те, що вважалося видимим (мотив убивства), — якраз і належить виявити.

Не запитання З. Фрейда: «Чи вбили ви містера Х?», а запитання Ф. Достоевського: «Чи відчуваєте ви провину за вбивство містера Х?» — виявляється головним ключем для розв'язання проблеми етичного вибору людини за умов попереднього знання нами імені вбивці. Сцена розкриває нам не лише провину, але й наші бажання, справляючи ефект дежавю, тому одночасно вона має вільний катарсичний та непереносний травматичний потенціал. Завдяки сцені ми усвідомлює власні травми, нестачу, бажання, злочин, провину за нього, перебудовуючи суб'єктність у бік довільного етичного вибору Гамлета: «Бути чи не бути». Більше того: на основі синтезу морального вчення І. Канта та психоаналізу Ж. Лакана А. Зупанчич доводить, що убивця, який здійснив самосуд,

виявився морально вищим за свого суддю, драматурга, оскільки саме злочинець продемонстрував Піднесене як Реальне, у той час, як драматург-викривач просто будував уявний наратив на основі біографічних подій у житті коханої ним жінки і ненавидів свого суперника як непроникну субстанцію ворога (фалос), як вияв власного темного двійника, об'єкту-речі, навколо якої гортається його інтимне смертоносне бажання. Драматург часто виглядає як носій фантазму, залежний від надмірного фатального бажання, як ліберальний іронік, гротескний Батько, який перетворює Реальне на Уявне, прикриваючись моральним законом (Символічним), інсценізуючи бажання і, тим самим, номінуючи і загнздуючи його, тримаючи його на безпечній відстані. Цього фантазму у кінці фільму повністю позбавляється злочинець, так що герої з точки зору моралі теж неочікувано міняються місцями.

На нашу думку, герой майбутнього буде жахливим героєм Хічкока і благородним персонажем Канта — одночасно. Він набуде екзистенційно-антропологічну здатність здійснювати справжній етичний вчинок з чистого альтруїзму (категоричного морального імперативу): не у погодженні з обов'язком, який обіцяє певну винагороду, користь, вигоду, репутацію чи конформізм «за добро», а виключно, виходячи лише з обов'язку як феномену, що сяє власним світлом і постає причиною, ціллю і цінністю самого себе (межовим інтересом, кенозисом, абсурдом, розривом, нульовою грою структури). Єдине, що корелює чистий, позбавлений патології моральний вчинок, — це страждання, типова християнська якість людської гідності смирення. Герой має діяти з чистого смиренного обов'язку, поза будь-якої вигоди і навіть на шкоду собі. У праці «Основи метафізики моральності» І. Кант говорить про відмінність гіпотетичного імперативу (діяння добра з певної вигоди, розрахунку) та категоричного імперативу, який утверджує безвідносність у здійсненні добра, вершину моральності [41]. Дуже часто, культивуючи фантазм, людина прикриває Символічним Реальним (категоричним імперативом) своє Уявне (гіпотетичний імператив): чинить добро з розрахунку, переконуючи себе, що чинить добро «просто так», себто, здійснює зшивку власних мотивів вчинку у репресивну погоджену баланс-спайку взаємно спрямованих заспокоювальних наративів. Герой-убивця з

фільму «Вбивство» А. Хічкока вийшов з такої спайки залежностей, герой-драматург — увійшов у неї.

Філософія вчинку — це філософія обов'язку, а не права, це — кенозис, Ніщо і Все одночасно: ця філософія не передбачає нічого зовнішнього, ніякої компенсації з боку порядку культури, навіть якщо даний порядок інкорпорований у певні внутрішні мотиви. Справжній моральний вчинок — це виключно породження самої у її самотності, драма поза фантазмами означників, по той бік насолод, яка наодинці виконується в Гетсиманському саду і на хресті: «Отець, навіщо ти мене покинув?». Самототожність вчинку є абсолютною, складаючи межу екзистенції людини. Вчинок не має сподівань на бажаний результат, він не передбачає ніякого «до» і ніякого «після»: у цьому полягає психоаналітична та духовна істина вчинку як події радикального розриву з іманентними правилами гри прагматичної логіки, яка керує попередніми ситуаціями. Значення має лише вчинок, який складає «річ у собі», самоціль.

Продовження ідей І. Канта в етиці А. Бадью, Б. Хюбнера та А. Зупанчіч змушує нас все частіше замислюватися над обмеженістю культурної антропології глобалізму і проривом до нового світу класики, до відновлення традиції, до руху в стилі «вперед/назад до Просвітництва» як живого архетипу пам'яті, подібного до горизонту: він не просто віддаляється мірою наближення до нього, але й становить собою феномен майбутньої висоти, а не глибини/старовини, життя, а не кладовища. У семіотиці Московсько-Тартуської школи безкорисливий вчинок інтерпретується як «юродство» — священне божевілля генія, Дон Кіхота, Сізіфа, носія абсурду. Моральний вчинок — це надлишок, побічний продукт самого себе, і в такій якості він може слугувати ознакою свідомого вибору етики людиною майбутнього. Звісно, ні у кого з нас немає жодних гарантій, що ми чинимо добро без підтексту на його прагматичну компенсацію, що ми зможемо так чинити, набувши здатності до абсолютного морального вчинку. Звісно, що ми усвідомлюємо усю соціальну утопічність подібного морального преображення людства. Особливо, зважаючи на те, що будь-який вчинок є багато в чому продуктом позасвідомого, а не лише вираженням суб'єктивної волі, тому людина не здатна відповідати за власну безодню, але здатна піднятися над нею і подивитися їй у вічі.

У такому аспекті нова суб'єктність народжується лише з філософського суїциду: вона є результатом добровільного самогубства, знищення власних бажань, фантазмів, насолод і переживань як актів примусової залежності від суспільства символічного екрану. Філософське самогубство є також способом позбавитися залежності від Іншого як панівного символічного означника, який є фігурою Уявного й одночасно методом, за допомогою якого можливо вивести Реальне виключно на істину-подію самого суб'єкта — одиничну і всезагальну. Не можна приймати частковий партикулярний вчинок за універсальну істину: в синдромі «загальних своїх» (за виразом Б. Вальденфельса) криється вища форма соціального зла як личини — нацизму і фашизму (А. Бадью).

Уміти здійснити вчинок — це уміти ризикнути і переступити поріг від Символічного до Реального, від постмодерного екрану — до нової модерної сцени, роздерти завісу ілюзій і прорватися до справжньої субстанціональності, до ядра своєї самості, яка водночас є універсальною солідарністю, прорватися, йдучи при цьому на ризик: адже здійснення вчинку передбачає спроможність стати в самому собі Цезарем, перетнувши свій особистий Рубікон. Повторимося: справжній моральний вчинок у вимірі діалогу класичної німецької філософії та постлаканивського психоаналізу лежить тільки і тільки в реєстрі Реального, де перебуває сама любов. Для любові ми не можемо підшукати причин, мотивів, цілей, інтересів тощо, любов не символізується і не семіотизується. Вчинок любові вимагає вірності події і за своєю абсолютною «невигідністю» крайній моральний подвиг любові наближається (і в цьому полягає жах і краса модерну) до крайньої форми безкорисливого і позбавленого видимої вигоди зла — ненависті. Змикання полюсів моралі, яке відрізняє платонівсько-кантівський канон, викликає огиду у самих Платона і Канта. Тому ми і говоримо, що механічне повернення до модерного терору з його класичними тоталітарними диктатурами не уявляється можливим, лише його діалектичне переосмислення у бік категоричного морального імперативу добра. Любов — «нефункціональна» і «безкорисна», чим відрізняється від транссексуальності й транскультури, притаманних в якості панівних означників тренду погодженої багатомірної цифрової функціональності сучасного глобального капіталізму, машиніза-

ції і технократії. Вчинок любові — повністю позбавлений об'єктив бажання і виявляється лише як істина-подія, як добровільний свідомий і безкорисливий, незалежний від символічного порядку культури, вибір.

Для нас людина майбутнього — це випадіння з тенет культурної антропології, за умов, якщо остання підпорядкована цінностям володіння і споживання, завоювання і використання світу, у філософський психоаналіз, за умов, якщо останній прагне до альтруїстичного універсалізму, традиційного і нового одночасно.

Література:

1. **Baudrillard J.** Ecstasy of Communication. The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. Ed. H. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. P. 126–133.
2. **Erlil A.** Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory. Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Medien und kulturelle Erinnerung 8. Media and Cultural Memory 8. Berlin/New York: de Gruyter, 2008. PP. 389–399.
3. **Huebner B.** My strangeness with culturologia — reflections from another (western) point of view. URL: Режим доступу до ресурсу: http://ntsa-iffon-npu.at.ua/publ/konferenciji/vistup_profesora_benno_khjubnera_na_konferenciji_pgk_3/2-1-0-18.
4. **Kellner D.** Critical Theory, Marxism, and Modernity (Parallax: Re-visions of Culture and Society). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. 288 p.
5. **Kristeva J.** La revolution du langage poetique. Paris : Seuil, 1974. 645 p.
6. **Nue J.** The Powers to lead. — Oxford: University Press, 2008. 208 p.
7. **Rosenzweig F.** Der Stern der Erlösung. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/310>.
8. **Žižek S.** Das Ende der Menschlichkeit. URL: Режим доступу до ресурсу: <https://www.nzz.ch/feuilleton/digitalisierung-das-ende-der-menschlichkeit-id.1312112>.
9. **Адорно Т.** Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. 527 с.
10. **Адорно Т.** Исследование авторитарной личности. М.: Серебряные нити, 2001. 416 с.
11. **Бадью А.** Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006. 126 с.
12. **Бадью А.** Апостол Павел Обоснование универсализма. М.; СПб.: Московский философский фонд. Университетская книга, 1999. 94 с.
13. **Бадью А.** Бег по замкнутому кругу. Интернет-журнал «Лива». URL: Режим доступу до ресурсу: <http://liva.com.ua/finitude-badiou.html>.

14. **Бадью А.** Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 182 с.
15. **Бауман З.** Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Издательство «Весь Мир», 2004. 188 с.
16. **Бауман З.** Текущая современность. СПб: Питер, 2008. 240 с.
17. **Бек У.** Глобализация. Космополитическое общество и его враги. URL: Режим доступа до ресурсу: http://jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2003_1/Vek_2003_1.pdf.
18. **Бергсон А.** Творческая эволюция. СПб.: Азбука-Классика, 2019. 384 с.
19. **Бердяев Н. А.** О рабстве и свободе человека. Мир философии: Книга для чтения. Ч. 2. Человек. Общество. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 307–313.
20. **Библер В. С.** От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. — 416 с.
21. **Більченко Є.** Людина без історії. Донецьк.: Вид-во БВЛ, 2014. 371 с.
22. **Більченко Є. В.** Суб'єкт. Символічне. Розрив. К.: Інститут культурології НАМ України, 2020. 304 с.
23. **Бодрийяр Ж.** Прозрачність зла. М.: Добросвет, 2000. 258 с.
24. **Бубер М.** Я и Ты. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15–92.
25. **Вебер М.** Наука как призвание и профессия. Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 130–153.
26. **Делез Ж.** Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
27. **Делез Ж.** Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
28. **Деррида Ж.** О грамματοлогии. М. : Издательская фирма «Ad marginem», 2000. 511 с.
29. **Дерріда Ж.** Цілі людини. Після філософії: кінець чи трансформація. К.: Четверта хвиля, 2000. С. 7–40.
30. Диалоги Платона. Государство. Книга седьмая. URL: Режим доступа до ресурсу: <https://nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/gos07.htm>.
31. **Долар М.** Курение и коммунизм. URL: Режим доступа до ресурсу: <http://liva.com.ua/communism-smoking.html>.
32. **Достоевский Ф. М.** Собрание сочинений: в 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 6: Идиот: роман: в 4 ч. 1982. — 368 с.
33. **Дюркгейм Э.** Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль, 1994. 399 с.
34. **Жижек С.** Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. 114 с.
35. **Жижек С.** Добро пожаловать в пустыню Реального. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. 160 с.

36. **Жижек С.** Никто не должен быть отвратительным. URL: Режим доступа до ресурсу: https://scepisis.net/library/id_683.html.
37. **Жижек С.** От симптома Джойса к симптому власти. URL: Режим доступа до ресурсу: https://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.htm.
38. **Зеньковский В. В.** Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. 560 с.
39. **Зупанчич А.** Лучшее место для смерти: театр в фильмах Хичкока. То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока) ; под ред. С. Жижека. М.: Логос, 2004. С. 67–99.
40. **Каган М. С.** Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. М.: Политиздат, 1988. 320 с.
41. **Кант И.** Основы метафизики нравственности. URL: Режим доступа до ресурсу: https://librebook.me/groundwork_of_the_metaphysic_of_morals/vol1/1.
42. **Карсавин Л.** Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. 352 с.
43. **Кляйн Н.** No Logo. Люди против брэндов. М.: Добрая книга, 2005. 624 с.
44. **Конфуций.** Лунь Юй. Беседы и суждения. URL: Режим доступа до ресурсу: https://modernlib.net/books/konfuciy/lun_yuy/read/.
45. **Кундера М.** День, когда Панург не сумеет рассмешить. Милан Кундера. Нарушенные завещания: Эссе . СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 7–38.
46. **Лакан Ж.** Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. 184 с.
47. **Лакан Ж.** Психоз и Другой. Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, издательство «Алетейя», 2000. С. 201–217.
48. **Левинас Э.** Время и Другой. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно философская школа, 1998. С. 21–122.
49. **Левінас Е.** Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого. К.: Дух і літера, Задруга, 1999. — 312 с.
50. **Лотман Ю. М.** Культура и взрыв. М.: Гнозис, Издательская группа «Прогресс», 1992. 271 с.
51. **Лотман Ю. М.** Семиосфера ; Культура и взрыв ; Внутри мыслящих миров; Статьи ; Исследования; Заметки. СПб.: «Искусство-СПБ», 2004. 704 с.
52. **Маклюэн Г. М.** Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. 464 с.
53. **Малахов В.** Молчание в диалоге — диалог в молчании. Малахов В. М. Уязвимость любви. К. : Дух и Литера, 2005. С. 191–97.
54. **Манович Л.** Будущее изображения. URL: Режим доступа до ресурсу: http://mediadepo.blogspot.com/2009/04/blog-post_03.html.
55. **Манхейм К.** Идеология и утопия. М.: Юрист, 1994. 704 с.
56. **Маркузе Г.** Критическая теория общества: Избранные работы по фи-

- лософии и социальной критике. — М.: АСТ: Астрель, 2011. — 382 с.
57. **Миллер Ж.-А.** Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций. — М.: Издательство «Логос»/ «Гнозис», проект letterra.org, 2017. — 184 с.
58. **Михайлов И. А.** Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 1: 1914-1939 гг. М.: ИФРАН, 2008. 207 с.
59. **Розеншток-Хюсси О.** Речь и действительность. М.: Лабиринт, 1994. 212 с.
60. **Салецл Р.** (Из)вращения любви и ненависти. М.:Художественный журнал, 1999. 206 с.
61. **Тиллих П.** Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре. Общественные науки и современность. 1992. № 6. С. 180–187. Тоффлер Э. Третья волна. М.: ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999. 261 с.
62. **Фрейд З.** Введение в психоанализ / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. Г. В. Барышниковой]. М.: Наука, 1989. 456 с.
63. **Фромм Э.** Искусство любви (Исследование природы любви). М.: Знание, 1990. 157 с.
64. **Хабермас Ю.** Философ — диагност своего времени. Вопросы философии. 1989. № 9. С. 80–83.
65. **Хоркхаймер М.** Затмение разума. К критике инструментального разума. М.: Канон+РООИ «Реабилитация, 2011. 244 с.
66. **Хюбнер Б.** Произвольный этос и принудительность эстетики. Минск: ПроPILEI, 2000. 152 с.
67. **Шкловский В. Б.** О теории прозы. М.: Круг, 1925.С. 7-20. URL: <http://www.opozaj.ru/manifests/kakpriem.html>.
68. **Эбнер Ф.** Из записных книжек. Махлин В. Л. Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века). СПб.: РХГИ, 1995. С. 115–129.
69. **Эбнер Ф.** Слово и духовные реальности. От Я к Другому: Сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск: Менск, 1997. С. 28–44.
70. **Эймс Р.** Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле»).URL:Режим доступа до ресурсу: https://lib.uni-dubna.ru/search/files/kult_bog/1.htm.
71. **Элиаде М.** Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл–бук, К.: Ваклер, 1996. 288 с.
72. **Эпштейн М.** Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. — М.: Новое литературное обозрение, 2004. — 864 с.
73. **Юнг К.** Архетипы коллективного бессознательного. Юнг К. Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука, 1996. С. 139–154.
74. **Якобсон Р. О.** Избранные работы. М.: Прогресс, 1985. 460 с. перс К. Смысл и предназначение истории.М.: Республика, 1994. 527 с.

ВИСНОВКИ

У ході виконаного дослідження за віхами еволюції антропологічного шляху думки від класичного через некласичний до постнекласичного стає очевидним динаміка розвитку суб'єкта культури від модерну через постмодерн до неомодерну. Компаративний аналіз даних моделей суб'єкта та їх втілень у прикладних кейсах, як на рівні теорії, так і на рівні соціокультурних практик, продемонстрував поступовий процес руйнації символічних авторитетів минулого у бік кризи патроналізму. «Смерть Батька» як головна ознака мультикультурного релятивізму означає кастрацію Символічного аж до повної втрати фігури Великого Іншого.

Коли всі моральні табу пали, суб'єкт, не скутий більше жодними зовнішніми цензорами, опинився у ситуації добровільної втечі від свободи, яка оберігає його від безодні власного позасвідомого. Ніякого звільнення не відбулося: замість однієї форми залежності суб'єкт потрапив в іншу. Якщо спочатку мова йшла про притаманне тоталітарним системам сліпе злиття з авторитетом Іншого як метафори «Генерала», то після кризи суспільства в'язниці (або спектаклю) герой Едипа, відчуваючи кризу метафізичної ідентичності, гостро зіштовхнувся з власною нестачею, ставши атомарним, перверзивним та гіпертрофовано естетичним, поправши довільний етос морального вибору, який перетворює особистість як тіло в суб'єкта істинної події в історії.

Класичні суспільства табу в антропології модерну змінилися на некласичні суспільства трансгресії — переведення бажань, що викликають жах, біль, страх і огиду, у цифрову форму естетизованої катастрофи, у Символічне Реальне віртуальності, від якої віднини залежить суб'єкт як герой Анти-Едипа, перебуваючи в стані м'якої, рихлої, рідинної самоцензури. Перехід від класичного екзистенційного катарсичного героя до мережевого індивіда з новітнім хуторянським способом буття поглибив базову соціальну травму, замаскувати яку не вдається шляхом пошуку креативних еліт просьюмеристського мережевого суспільства.

Постає запитання: яким чином культурна антропологія, яка, як ми це показали не зводиться до школи американського релятивізму початку ХХ століття, а є міждисциплінарним проектом синтезу культурології, філософської антропології, соціології, психоаналізу та політології, може допоїти у справі відновлення цілісності «розколотого» суб'єкта кастрації? Адже тримати його на безпечній відстані від таких самих уявних суб'єктів у політиці ідентичностей після кризи мультикультуралізму більше не видається можливим.

Логіка дослідження підводить нас до синтезу, що слідує за тезою модерну та антитезою постмодерну і ризоми: відновлення суб'єкта в ХХІ столітті відбуватиметься через повернення до етики, до свідомого морального вибору на перехресті кантівського трансценденталізму традиції Просвітництва та живої екзистенції діалогу у стилі М. Бубера та Г. Марселя, у стані радикального розриву між чистою часовістю та чистою просторовістю, на межі свідомого та позасвідомого. Очевидно, що суб'єкт майбутнього буде нести певні риси cogito, необхідного для моральної комунікації на легітимній основі, і одночасно вийде за межі позитивної діалектики в онтологію надлишку — виймання своєї самості з лабет потоку умовних означників Іншого, яку пропонує постмодернізм. Діалог з Іншим — ось спосіб реставрації антропологічного ідеалу ХХІ століття, який відбуватиметься в реальній травматичній дійсності, поза мережею, у сакральному просторі свята або демонічному просторі хвороби і війни, але завжди з усвідомленням обопільної нестачі в тотожності, солідарності і любові.

Культурна антропологія, яка має потужну історію руху від класики через постструктуралізм і мережеву свідомість до неокласики сучасного психоаналізу, має безмежний потенціал саме у теорії: адже відоме правило Е. Е. Гуссерля про те, що універсальна теорія, позірно відірвана від швидкоплинних кейсів суспільства і продиктованих ним соціально-політичних трендів, зрештою, призведе до всезагальної перетворюючої практики. І в центрі цієї практики перебуває і, сподіваємося, буде перебувати суб'єкт як носій істини, самості, відданості собі і любові до Близького.

ПРО АВТОРІВ

Більченко Євгенія Віталіївна — поет, філософ, доктор культурології, професор кафедри культурології та філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Заступник директора з наукової роботи Інституту культурології НАМ України.

Берегова Олена Миколаївна — доктор мистецтвознавства, професор, провідний науковий співробітник Інституту культурології НАМ України.

Гаєвська Тетяна Іллівна — кандидат історичних наук, доктор філософії (PhD., історія), старший науковий співробітник Інституту культурології НАМ України.

Демещенко Віолета Валеріївна — кандидат історичних наук, доктор філософії (PhD., історія), доцент, провідний співробітник Інституту культурології НАМ України.

Зіневич Анастасія Сергіївна — магістр психології, кандидат філософських наук, ведуча Вільної школи філософії та культури (м. Одеса), дійсний член Української асоціації екзистенційного консультування та терапії (УАЕКТ), член Асоціації «Присутність Габрієля Марселя».

Лукашенко Марина Володимирівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного університету ім. Василя Стуса.

Лях Віталій Васильович — доктор філософських наук, професор, завідувач відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Отрешко Наталія Борисівна — доктор соціологічних наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту культурології НАМ України.

Наукове видання

**ЛЮДИНА В СУЧАСНОМУ СВІТІ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ
ТА КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІРИ**

Монографія

Редакційна група:
Наталія Загоскіна
(художнє оформлення, верстка)
Ольга Зінченко
(редагування)

Підписано до друку 06.08.20. Формат 60x90/16.
Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 22. Обл.-вид. арк. 22,4. Наклад 200 пр. Зам. №

Інститут культурології
Національної академії мистецтв України
6-р Т. Шевченка, 50–52, к. 710, Київ, 01032
Свідоцтво про внесення до Держреєстру
ДК №3329 від 09.12.08

Надруковано
ФОП Панов Андрій Миколойович
61002, м. Харків, вул. Жон Мироносиць, 10