

Марія Чікарькова

СУЧАСНА КУЛЬТУРА

ПРОБЛЕМИ АКСІОЛОГІЇ
І ТЕРМІНОЛОГІЇ



Київ

Видавничий дім Дмитра Бураго

2018

УДК 130.2+141
ББК 71.0

Друкується за ухвалою Вченої ради
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
(протокол № 10 від 24.09.18 р.).

Рецензенти:

Герчанівська П. Е.,
доктор культурології, професор

(Національна академія керівних кадрів культури та мистецтв)

Горбань О. В.,
доктор філософських наук, професор

(Київський університет імені Бориса Грінченка)

Чікарькова М. Ю.

Сучасна культура: проблеми аксіології і термінології: Монографія
/ Марія Юріївна Чікарькова. – Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2018. –
240 с.

ISBN 978-617-7349-76-0

Монографія розкриває малодосліджені й актуальні проблеми, пов'язані з генезою та функціонуванням фундаментальних основ сучасної культури, які глибоко розглянуто у духовно-етичному, філософському та естетичному дискурсах. Культура потрактована як багатоаспектне явище, що включає, поряд з мистецтвом, релігію, політику та право, науку та освіту тощо. Синхронічний зріз явища «сучасна культура» проаналізовано з погляду його змістовності та семантики, а багатоаспектність та історичний підхід у розумінні культури сприяє панорамності узагальнення.

Для студентів соціогуманітарних факультетів і широкого кола читачів, які цікавляться культурологічним і філософським осмисленням сучасності.

УДК 130.2+141
ББК 71.0

ISBN 978-617-7349-76-0

© М.Ю. Чікарькова, 2018

ПЕРЕДМОВА

Смисл і хронологічні рамки поняття «сучасна культура» як наукова проблема

«Мрією, що так довго залишалася прихованою і лише в XIX столітті начебто втілилася, було те, що ємко саме себе охрестило «сучасною культурою». Час іменує себе «сучасністю», тобто остаточною і повною завершеністю, для якої всі інші часи – минулі, всі вони лише підступи та поривання до неї. Жалюгідні, наосліп пущені стріли!» [183, с. 57].

Терміни «сучасна культура» та «сучасне мистецтво» зустрічаються у будь-якому науковому дослідженні, що висвітлює проблеми духовного самовизначення сучасності. Для початку звернемо увагу на те, що термін «сучасне мистецтво» часто уживається як аналог терміну «сучасна культура». Українська наука частіше користується терміном «сучасна культура», хоча реально аналіз обмежується сферою мистецтва. Навпаки, в англійських дослідженнях термін «modern culture» вживається досить рідко – мабуть, тому, що вимагає широкого, панорамного підходу. Мало хто, як, наприклад Р. Скрутон, не тільки уживає саме цього терміна, а й шукає коріння сучасної культури – у даному випадку, в Просвітництві, – пов'язуючи її з розцвітом науки та зміною естетичної парадигми [350]. Більшість дослідників надає перевагу більш конкретному матеріалу мистецтва.

Але й тут є свої проблеми. Зазвичай автори не зупиняються на поясненні значення терміну – адже нібито і так зрозуміло, який смисл у нього вкладається. Утім, насправді це поняття – доволі дискусійне, про що свідчить навіть побіжний огляд семантики даних термінів і їхніх хронологічних меж.

Наприклад, Т. Сміт, визнаний авторитет у сфері мистецтвознавства, автор класичної розвідки «What is Contemporary Art?», свої міркування починає з твердження: «Немає більш розповсюдженої думки про сучасне

мистецтво, що воно може – навіть повинно – не мати думки про себе» [353, р. 1]. У цьому ж ключі міркує визначний австрійський мистецтвознавець В. Хофман: «Мова не про те, що сучасне мистецтво є більш недоступним і тому більш проблематичнішим, ніж мистецтво минулих епох, але про те, що воно перетворилося на проблему для самого себе» [258, с. 12]. Як ми побачимо, ці твердження уґрунтовані у численних спробах дати визначення сучасному мистецтву або бодай його часовим межам. Сама кількість цих спроб говорить про складність завдання, а різнобій думок підтверджує це. Навіть для іменування сучасного мистецтва немає єдиного загальноприйнятого поняття. Так, К. Леванова для позначення сучасного мистецтва вживає в рамках однієї невеликої статті цілу низку термінів: «нове» мистецтво, «сучасне абстрактне мистецтво», «сучасне концептуальне мистецтво», «актуальне мистецтво», «мистецтво сучасної епохи постмодернізму» [130, с. 14–15]. Отож існує нагальна потреба проаналізувати основні тенденції у сфері термінологізації сучасного мистецтва та визначення його хронологічних меж зі врахуванням руху культури в цілому, а також з'ясувати причини виникнення цієї плюралістичної панорами.

Відзначимо, що огляд літератури з окресленої тематики – справа доволі складна, оскільки в українській науці виразно бракує суто теоретичних розвідок, присвячених згаданій проблемі, а в англійській – їх, навпаки, існує сотні, якщо не тисячі, але вони зазвичай більше зосереджені на суміжних питаннях: що робить сучасну культуру сучасною? у чому специфіка діалогу сучасності з класикою? що нині відноситься до сфери мистецтва? тощо. Дослідження же, присвяченого безпосередньо проблемі семантики та хронології сучасної культури, тут також немає. Утім, при розгляді проблеми, пов'язаної з різними іменуваннями для означення даного феномена та його часових меж, можна зафіксувати декілька основних тенденцій: 1) називати сучасну культуру «modern culture (art)» [171, 350] чи «contemporary art» [241, 337] або

вважати, що перше еволюційно переросло в друге [285, 296]; 2) протиставляти «modern art» і «contemporary art» [347]; 3) відлічувати початок сучасного мистецтва з другої половини або кінця XIX ст. [81, 349]; 4) називати сучасним мистецтво 2-ої половини XX ст. або навіть останніх 20-30 років [164, 175, 227, 323, 358].

Питання про сутність сучасного мистецтва та його основні ознаки також демонструє надзвичайно широкий розкид думок. Не маючи можливості в рамках цього дослідження аналізувати кожен з них окремо, зупинимося лише на основних підходах. Тут спостерігається намагання підкреслити вплив або певних соціальних процесів, або тієї чи іншої складової культури на розвиток сучасної культури у цілому: політики [356], процесу глобалізації [285], релігії [277], науки [350], цифрових технологій [149, 323], мистецтва [171], зміни естетичної парадигми [134, 175]. Звісно, існують також дослідження, що намагаються інтегрувати як багатомірність сучасної культури, так і велику кількість різнорідних чинників, що вплинули на її формування [91, 95, 353].

Аби не бути голослівними, репрезентуємо лише декілька митецьких артефактів для ілюстрації того, чому сучасна культура – явище настільки



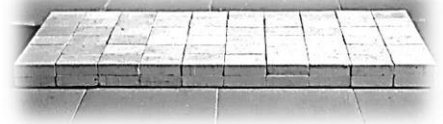
складне та неоднозначне. Британська художниця Трейсі Емін продемонструвала 1999-го року у галереї інсталяцію під назвою «Мое ліжко» («My bed»), чим викликала бурхливі дискусії щодо того, чи можна це називати мистецтвом. Обговоренню додавав гостроти і той факт, що, по суті, художниця нічого не створювала – вона розповідала, що перебувала декілька днів у депресії і провела їх у ліжку без їжі та пиття, «протримавшись» лише на алкоголі, а коли прийшла до тями, подивилася на той безлад, який являло собою її ліжко і зрозуміла, що це готовий митецький артефакт.

У принципі, подібними суперечками відкривалося ХХ ст. (пригадаймо знаменитий «Фонтан» Марселя Дюшана) – ними воно і завершилося, не давши відповіді.



Не менше питань викликають і роботи, спеціально створені (з художньою метою?). Так, японський скульптор Тану складає композиції з монет, а американський художник Карл Андре демонструє мінімалістичну скульптуру під назвою «Еквівалент VIII» («Equivalent VIII»),

що являє собою 120 цеглин, які можна викласти у вісім різних форм однакового об'єму.



Отже, як бачимо, окреслена тут проблема складна та багатоаспектна. І її розгляд варто почати саме з термінологічно-хронологічного ракурсу. Українські вчені зазвичай оперують терміном «сучасна культура» (зрідка – «культура Новітнього часу»). Утім, в англійській науковій літературі для позначення сучасної культури використовуються інші два терміни – «modern art» і «contemporary art», причому в останні роки спостерігається виразна тенденція використовувати саме другий термін. Наприклад, Г. Вільямс сучасне мистецтво називає «contemporary art» – саме так в оригіналі звучить назва її книги [241]. Книга відомого англійського мистецтвознавця Б. Тейлора «Art today» була перекладена російською мовою як «актуальне мистецтво», що, по суті, теж являє собою синонім «сучасного», відлік якого тут ведеться з 60-70-х рр. ХХ ст., й автор бачить у ньому альтернативу догматичному модернізму [235, с. 9]; синонімом може також виступати «contemporary art», яке починає вживатися з 1970-х рр. [358]. А. Жевак фіксує, як загальновідомий факт, що у світовій науковій практиці сучасне мистецтво має назву «contemporary art», й це можна перекласти як «актуальне мистецтво» (тобто таке, що реалізується «тут і тепер»), але додає, що термін «актуальне мистецтво» може також

означати творчість арт-діячів у стилі «contemporary» [91, с. 3–4]. Отже, як можна судити з цієї цитати, слово «contemporary» є занадто полісемантичним, що породжує плутанину, оскільки його можна сприймати і як позначення часового проміжку, і як назву художнього стилю. Утім, це ще не всі коннотати цього терміну, оскільки він може наповнюватися різними іншими значеннями – у залежності від контексту, і може бути пов'язаним з різними речами: «певний вид art-making, особливе естетичне сприйняття, період в історії розвитку мистецтва, вид виставки, особливий відділ у музеї мистецтва або навіть певні звички, смаки і ціни у вищих «ешелонах» art market» [306, р. 5]. Але навіть якщо виходити з простої концепції, що «contemporary art» = сучасне мистецтво, то постає питання: коли ж починається сучасність? С. Матур для ілюстрації того, наскільки великі розбіжності можуть виникати у розумінні «contemporary art» навіть у хронологічному розрізі, пригадує, що під час його навчання (20 років тому) воно визначалося з «1980 по тепер», а попередній вчитель сучасного мистецтва починав його відлік з французького живопису ХІХ ст. [354, р. 165]. Зрозуміло, що час спливає, і те, що було сучасним для одного покоління, перестає бути таким для наступного. Але чи буде правильним визнавати сучасним, скажімо, виключно мистецтво останніх 20-25 років чи все ж таки треба виходити з концепції, що існують певні ключові події, що обумовлюють різні періоди у розвитку культури?

Один з останніх західних словників, присвячених «contemporary art», позначає як хронологічні рамки період з 1945 р. по сьогоднішній день, і автор пояснює, що, хоча численні митці-модерністи продовжували жити та творити після Другої світової війни, ця війна внесла такі зміни, що спадщина модернізму була переосмислена заново [337, р. 1]. Приблизно таку ж дату ми зустрічаємо у Е. Ітфелда – 50-ті рр. ХХ ст., причому він пов'язує початок «contemporary art» з концептуальним мистецтвом [323, р. 57]. Дж. Робертсон і К. Мак-Деніел відсувають межу «contemporary art» на десятиліття – у 1980-ті (утім, можливо, це пов'язано просто з датою

виходу книги, оскільки вона вийшла на десятиліття пізніше згаданої праці Б. Тейлора) [348].

Як бачимо, навіть простий перелік випадків ужиття терміну «contemporary art» демонструє нам різне його розуміння. Вже мовилося, що англійська наукова література часто використовує для означення сучасного мистецтва також словосполучення «modern art», але, як ми побачимо далі, тут теж немає ані єдиного розуміння семантики, ані більш-менш усталеної точки зору на хронологію, ані потрактування співвідношення його з «contemporary art». Пригадаймо, що Р. Скрутон шукав коріння «modern culture» у Просвітництві [350]. Більш типовою, втім, є точка зору, що «contemporary art» є заключною частиною «modern art» – саме її дотримується англійська історія сучасного мистецтва, безпосередньо пов'язуючи його з процесами глобалізації, і відлік останнього тут починається з модерністських течій [285]. Оксфордський словник з сучасного мистецтва об'єднує ці два поняття, водночас розглядаючи їх в ключі еволюції, що відбито вже у назві – «A Dictionary of Modern and Contemporary Art», включаючи все ХХ ст. [296]. Ще один репрезентативний погляд: «modern art» є антитрадиційним мистецтвом, яке спрямоване у майбутнє, а «contemporary art» – поняття нейтральне й охоплює мистецтво, що існує «безпосередньо зараз» («тут і тепер») [347, р. 223]. Утім, це резонно спонукає до наступної думки: але ж усе мистецтво колись існувало «безпосередньо зараз», а, отже, чи не означає це, що все, створене вчора, вже не є «contemporary art»? [347, р. 223]. Отож, згідно цієї концепції, даним терміном можна невимушено позначати і мистецтво, наприклад, Ренесансу чи Середньовіччя (принаймні, в той час, коли воно безпосередньо творилося). І це знову повертає нас до питання про те, з якої точки починається сучасність і якими є її характерні ознаки.

Очевидно, що перебільшенням було би називати сучасним лише те, що створено за останні дні (навіть тижні чи місяці). І нібито більш-менш очевидним є погляд, що сучасне – це те, що твориться протягом останніх

років чи кількох десятиліть. Але знову постає проблема: що брати за точку відліку? Наприклад, Дж. Сталлабрас, акцентуючи важливість політичної складової у культурі, розглядає 1989 рік та епоху після нього як точку, що кардинально змінила характер мистецтва, називаючи ключовими подіями доби розпад Радянського Союзу, возз'єднання двох Німеччин, підйом Китаю, розквіт глобальної економіки [356, р. 7]. У цьому ключі міркує і О. Наконечна, яка сучасним називає лише мистецтво з 1991 р. [175, с. 74]. Утім, це – лише один із можливих поглядів. Адже революція у мистецтві (навіть якщо брати до уваги такі фактори, як надзвичайне широке поширення мас-культури, виникнення постмодернізму та початок популяризації цифрових технологій) відбулася набагато раніше – десь з середини ХХ ст. Отже, можна зрозуміти, чому М. Міщенко відлік сучасного мистецтва веде з середини ХХ ст., тобто з післявоєнного часу [164]. Визнаний російський авторитет у сфері естетики та мистецтвознавства В. Бичков під сучасним мистецтвом розуміє «новаторські напрямки та рухи у світовому мистецтві останніх двох-трьох десятиліть» [40, с. 9] й висуває концепцію формування у межах розвитку культури ХХ ст. «пост-культури», на шляху якої основними етапами виступали авангард, модернізм, постмодернізм [40, сс. 9, 27]. Ще радикальніше мислить Б. Михайлов, котрий, оцінюючи сучасне мистецтво з позицій православного священика, називає його «антимистецтвом» [277, с. 5]. Багато хто з мистецтвознавців дійсно вважає саме постмодернізм тим поворотним пунктом, з якого розпочинається сучасність, а, отже, й сучасна культура. Так, у монографії К. Станіславської сучасна культура охоплює другу половину ХХ – початок ХХІ ст. й, по суті, дорівнює постмодерністському мистецтву [227]. А. Яхнін слова «contemporary art», «актуальне мистецтво» та «сучасне мистецтво» вживає як синоніми, вважаючи, що ними позначається постмодерністська художня культура [227, с. 20]. Дійсно, постмодернізм не був би можливим без авангардизму, а той, у свою чергу, був логічним продовженням модернізму. Отож деякі

дослідники такою «точкою неповернення», яка виразно відмежовує традиційне мистецтво від сучасного, називають саме модернізм. Наприклад, М. Муравйов впевнено відлічує появу сучасного мистецтва з моменту виникнення імпресіонізму, який відмовився від наївного копіювання натури, замінивши його виразом суб'єктивних вражень, – отже, таким чином, поняття сучасного охоплює півтора століття, й як синонім до «сучасного мистецтва» вживає термін «modern art» [171, сс. 82, 84]. Англійська дослідниця Е. Демпсі шлях сучасного мистецтва починає з 1860-х рр. і очевидно, що сюди потрапляють всі модерністські течії [81]. М. Шапіро у збірці своїх статей не подає розгорнутої концепції щодо хронологічних меж сучасного мистецтва, але сама тематика його робіт свідчить про те, що він вважає його межами кінець ХІХ-початок ХХ ст. – від Сезанна до абстракціонізму, про що свідчить і структура книги [349].

Підводячи певні проміжні підсумки, скажемо, що, на наш погляд, однією з ключових причин невловимості семантичних і хронологічних меж сучасної культури або, конкретніше, мистецтва, є різне розуміння самих цих термінів. Як відомо культурологам, на кінець ХХ ст. існує вже понад тисячу визначень культури, і вони можуть суттєво різнитися. А якщо додати, що, як ми переконалися, не лише у нашій науковій думці, але й часто-густо й на Заході, публікації, присвячені культурі, охоплюють фактично лише сферу мистецтва. (отже, культура = мистецтво), то це обумовлює бажання шукати якісь поворотні пункти виключно в естетичній парадигмі – зміні стилів, напрямів, виникненні нових філософсько-мистецьких течій. Утім, культура зовсім не вичерпується мистецтвом, включаючи у себе такі потужні чинники, як релігія, політика, наука, освіта та виховання (а за деякими концепціями – навіть економіка й взагалі будь-яка людська діяльність). І це призводить до пошуків ключових моментів змін у культурі ще й у будь-якій сфері, попри мистецтво, з перелічених вище. Згадані міркування виглядають актуальними і в розрізі розмови про

сутнісні ознаки сучасної культури, оскільки, у залежності від концепції, ми також побачимо, що виділяються її різні аспекти.

Спробуємо окреслити важливі характеристики, притаманні сучасній культурі, саме в такому форматі. Дж. Сталлабрас, підкреслюючи роль економічної складової, називає однією з ключових характеристик сучасної культури «невгамовний консьюмеризм» (споживацтво), що активно просувається масовою культурою [356, р. 51]. При аналізі сучасного мистецтва автори нерідко звертаються до суспільних процесів: так, один із західних дослідників пропонує визначати «contemporary art» як сегмент художньої продукції, що сформувалася у другій половині ХХ ст. й, підтримуваний глобальною мережею, почав активно розвиватися протягом останньої фази глобального капіталізму (відомої також під назвами «неолібералізм», «неоконсерватизм» і т. д.) [306, р. 7]. Т. Сміт називає три основних чинники, що серйозно впливають на становлення сучасної культури: глобалізація, несправедливість, що панує серед народів, класів та індивідуальностей, інформаційні технології [353, р. 5–6]. А. Яхнін вважає, що сучасне мистецтво характеризується насамперед не творчим актом, але «стратегіями», добре розвиненою структурою інститутів, які його творять і розповсюджують [277, с. 21]. Очевидною є фіксація впливу на розвиток сучасного мистецтва піднесення кібернетики й, ширше, цифрових технологій. Тут можна говорити вже про певні парадигми розвитку зі своїми власними хвилями підйому та спаду: Е. Ітфелд нараховує три таких хвилі «кібернетичного дискурсу» [323]. О. Запесоцький звертає увагу на такі важливі ознаки сучасного мистецтва, як «створення єдиного світового художнього простору», «суміщення віртуальних та реальних художніх жанрів і технологій», дослідження не стільки закономірностей художнього процесу, скільки технологій, що забезпечують його існування [95, с. 9]. М. Міщенко називає наступні чинники, що визначають специфіку соціокультурного простору сучасності: наявність масової та елітарної культур, цифрові технології (а, отже,

інформаційне суспільство та віртуальна реальність), глобалізація, постмодернізм [164, с. 6–27]. У російській енциклопедії сучасного мистецтва серед основних чинників, що вплинули на зміну парадигми його розвитку, названо два: фотографія та відміна патронажу (художники отримали більшу свободу творчості, коли стали працювати не лише на замовлення) [221, с. 4]. А. Жевак відзначає відхід від антропологізму у сучасному мистецтві, «дегуманізацію» теми людини, намагання охопити арт-практиками усі сфери буття (навіть ті, що традиційно вважалися неестетичними), тяжіння до шоку [91]. М. Муравйов головною рисою сучасного мистецтва називає «аналіз сприйняття самого художнього акту» [171, с. 82]. К. Станіславська, цитуючи численні думки філософів, фіксує у сучасному мистецтві заміну вербальної парадигми візуальною [227, с. 6]. І. Лисовець вживає терміни «сучасне мистецтво» та «актуальне» як синоніми, і їхньою провідною рисою називає «радикальну відмову по всіх параметрах від художності, як її визначали раніше»: вони ґрунтуються на епатажності, відбувається «переакцентівка зі смислу на вид» та реінтерпретація, публіка перестає бути просто рецепієнтом, але бере активну участь у «створенні» артефакта [134, с. 166–167]. О. Наконечна називає наступні ознаки сучасного мистецтва: синтез різних його видів, відсутність домінуючого напрямку, зміна принципів сприйняття витворів мистецтва, перевага змісту над формою, наявність дизайнерського компоненту [175, с. 75]. В. Бичков серед ознак сучасного мистецтва виокремлює: контекстуалізм, маргіналістику, симулякрівність, інтертекстуальність, полістилістику, цитатність, зняття ціннісних критеріїв, панування кітчю тощо [40, с. 11].

Отже, можна зробити наступні висновки. На сьогоднішній день не існує скільки-небудь точного та загальновизнаного визначення сучасного мистецтва. Утім, виникає можливість окреслити таку тенденцію: для позначення мистецтва сучасності у широкому сенсі цього слова англійська література зазвичай користується терміном «modern art», для

позначення мистецтва новітнього часу – «contemporary art» (яке може розглядатися також як завершальна фаза «modern art»). Щодо хронологічних меж, то сучасна культура може мислитися такою, що починається з другої половини XIX ст., з кінця XIX ст., з середини XX ст., з 80-90-х рр. XX ст., і точкою відліку тут можуть виступати як процеси у сфері мистецтва, політики, науки, технологій, так і певні історичні події. Стосовно сутнісних характеристик сучасної культури, то тут більшістю дослідників відзначається вплив цифрових технологій, філософії постмодернізму, розрив з класикою у модерністських течіях і зміни в естетиці (на рівні творчого акту та рецепції).

Але, як нам здається, існують цілком достатні підстави визначитися принаймні з точкою відліку, а саме – з питанням «Коли починається сучасність?». Насамперед очевидно, що вважати за сучасність виключно те, що нас сьогодні безпосередньо оточує, обмежуватися самим лише синхронним зрізом власного існування, – це бути загалом поза культурою. Багато речей, які визначають наше життя та світосприйняття в їх глибинних основах, сформувалося аж ніяк не «поруч з нами»: християнин, скажімо, переживає містерію Страсного Тижня як «тут і тепер»; сьогоднішній шанувальник класичного живопису, вживаючись у бачення венеціанського пейзажу «очима Каналетто», почуває себе людиною епохи рококо тощо.

Отож для визначення, бодай найгрубішого, певних хронологічних меж «сучасного» треба брати речі не в форматі «мемуарів метелика-одноденки», а оперувати циклопічними за масштабом періодами. І тут очевидно, принаймні, одне. Точкою відліку мають виступати цивілізаційні зсуви масштабу руйнації язичницької свідомості християнством або ж зворотна глобальна реакція паганізму в епоху Ренесансу.

Щоправда, при такій оптиці зіщулюються деякі «непорушно» авторитетні концепції на зразок «прив'язування» початку Нового часу до XVII ст. або «прописки» у Ф. Фукуями Великого Розриву в рамках

середини XX століття. Але, при належній уважності, не можна не погодитися з тими, хто вбачає прояви новочасної свідомості вже в Ренесансі, що закономірно ознаменувалося першими тріщинами в грандіозній будівлі християнської культури Середньовіччя, які, множаючись протягом століть, склалися сьогодні в сумі своїй в остаточний деконструктивний зсув. Можна, звичайно, починати облік ери Сучасності саме з даного моменту, або ж навіть з авангардизму поч. XX ст., який провів реальні катастрофи XX століття в сфері мистецького експерименту, та це не міняє загального алгоритму.

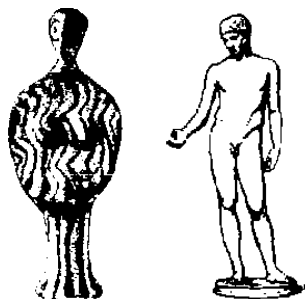
Усе почалося тоді, коли теоцентричний гуманізм Отців Церкви почав поволі витіснятися антропоцентричним гуманізмом неоязичницького характеру, що призвело врешті-решт до вигуку Ніцше «Бог помер!», до витіснення очікування Царства Небесного нетерплячими («тепер і зараз!») утопіями секулярних релігій і до багатомільйонних людських жертвоприношень ідолові Прогресу. Цей процес тягнеться вже півтисячі років. Оце і є наша сучасність.

І для зрозуміння характеру та спрямованості її глибинних тектонічних рухів недостатньо обмежуватися винятково сферою мистецтва, яке є специфічною, образною формою осмислення драматичних духовних пошуків сучасності на всіх рівнях культуротворчої активності – починаючи від енергійної спроби науковців і політиків у Новий час відтіснити на маргінес релігійне самовизначення людини та закінчуючи підведенням підсумків цієї грандіозної ініціативи.

ГУМАНІСТИЧНО-АНТРОПОЦЕНТРИЧНИЙ ФОРМАТ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

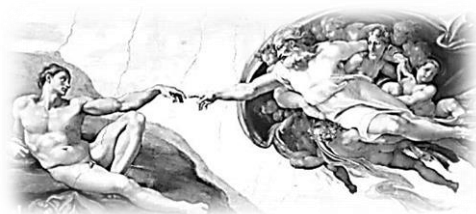
1.1. Антропоцентризм і формування доктрини гуманізму в історичній перспективі

Сьогодні, коли людство знаходиться на межі екологічної, техногенної і духовної катастроф, питання про роль людини у Всесвіті набуває особливої гостроти. І неможливо починати розмову про сучасну культуру без з'ясування тих світоглядних парадигм, на яких вона ґрунтується. Антропоцентризм і гуманізм – ті наріжні камені, котрі, на нашу думку, формують як свідомість сучасної людини, так і світ навколо неї.



Властивий європейцеві погляд на людину як на якусь особливу, відмінну від інших насельників землі, істоту визначено, з одного боку, античним антропоморфізмом, який, відходячи поступово від поклоніння стихіям і примітивним ідолам, навіть богів почав розглядати як постаті людиноподібні, хоча й більш «витончені» та незрівнянно потужніші. Це знайшло свій лапідарний вираз у відомому афоризмі Протагора «Людина є мірою усіх речей» (утім, у Протагора це фактично було ще й таким собі печальним зітханням про міфологічні часи, коли можна було «реально» стати вовком чи хмарою).

З іншого боку, на цей погляд вагомо вплинула й інша система, що була не менш значним чинником європейської культури – християнство. Воно вже не тужило за міфологічним простором язичницького світу, у якому



«усе перетворюється на усе», а, навпаки, трактувало людину як образ Божий, втілення особливого задуму Творця. В юдео-християнській культурі людина в цілому мислиться вищою навіть за небожителів-янголів: так, сучасний рабиністичний авторитет А. Штайнзальц вважає, що якраз намір Бога створити людину й викликав бунт частини небесних сил проти Творця й формування корпусу воїнства сатани, а величання Богоматері як такої, що «чесніша від херувимів і незрівнянно славіша від серафимів» становить елемент щоденної літургічної практики Церкви. Це тим більш суттєво, якщо взяти до уваги, що антропоморфізація в загальному сенсі слова в принципі органічно чужа будь-якій монотеїстичній свідомості. Це суттєво відрізняється від погляду на людину в архаїчних язичницьких системах Сходу, де вона має статус «тварі тремтячої», чи, як мовиться у Ведах про всі варни, окрім брахманів, «худоби богів».

Якраз оцей християнський, а не античний погляд на особливу роль людини визначив її винятковий статус в європейському космосі став підґрунтям культурної творчості протягом двох тисячоліть, аж поки гуманізм ренесансного типу не взяв гору над гуманізмом Отців Церкви, й атеїстична думка секуляризованих часів не дійшла висновку, що «людина сама творить собі богів». Звідси й кардинальне протиріччя європейської культури, про яке В. Соловйов сказав: «Стара традиційна форма релігії виходить з віри в Бога, але не проводить цієї віри до кінця. Сучасна позарелігійна цивілізація виходить з віри в людину, але і вона залишається непослідовною, – не проводить своєї віри до кінця» [224, с. 55]. Така непослідовність простежується і в сфері суто філософських міркувань. Якщо, наприклад, О. Конт обґрунтовує концепцію не-теїстичного гуманізму, то К. Барт стверджує, що гуманізму поза Євангелієм бути не може. Дійсно, християнський погляд на людину був настільки принципово відмінним, що серед деяких новітніх європейських філософів поширюється думка: справжній гуманізм створений патристами, а Ренесанс є лише його спотворенням. Проблему розрізнення різних типів гуманізму добре

розумів, наприклад, С. Франк, який писав: «Під гуманізмом у широкому сенсі слова (що аж ніяк не співпадає з тим специфічним смислом цього поняття, який йому надається загальноприйнятою історичною термінологією) ми розуміємо ту загальну форму віри в людину, що є породженням та характерною рисою нової історії, починаючи з Ренесансу. Її істотним моментом є віра в людину як таку – у людину, ніби залишену наодинці з собою та взяту у відриві від усього іншого і в протиставленні всьому іншому – на відміну від того християнського розуміння людини, в якому людина сприймається у її відношенні до Бога та в її зв'язку з Богом» [249, с. 392]. І ця думка не залишилася в контексті розумувань середини ХІХ – початку ХХ століття. Так, сучасні західні вчені Л. Стевенсон та Д. Хаберман у своїй монографії, присвяченій природі людини [228], окремий розділ відводять розглядові питання про гуманізм Біблії, відмічаючи його теологічний характер. Таким чином, антропоцентричний аспект гуманізму становить методологічну проблему, яку не помічала або хибно трактувала позитивістська думка Нового часу.

Проте принципове розрізнення ренесансного та християнського гуманізму (генетично пов'язаних з антропоцентризмом) зустрічається нечасто. Дуже характерно, що серед вчених-позитивістів, зосереджених на вивченні природи та захоплених «інженерною утопією», й досі панує погляд, буцімто це Біблія висунула ідею людини як «царя природи» й тим поклатила початок хижацькому нищенню природних ресурсів і хронічній екологічній катастрофі (див. про це докладніше у підрозділі 1.2), хоча насправді такий «господарський» підхід закорінений якраз у «позитивній» науці, яка генетично пов'язана з первісною магією й зберігає як основну мету ту ідею «переробки природи» (формула розенкрейцерів), яка ріднить архаїчного чаклуна, з одного боку, з сучасним окультистом, а з другого – зі вченим-природничником або інженером з університетським дипломом. Чи ж постать, скажімо, Н. Тесли не підсумовує в собі увесь алгоритм ситуації?

Людина у такій ситуації почуває себе незалежною від Творця та прагне переробити світ за власним наміром.

Отож проблема антропоцентризму, як бачимо, невіддільна від проблеми гуманізму. При цьому слід наголосити, що механічне та беззастережне застосування в даних сферах терміну «гуманізм» часом веде до справжнього абсурду. Так, у кандидатській дисертації В. Сергійко цілком серйозно ставить собі в заслугу «з'ясування» тієї начебто обставини, що в католицизмі соціальне вчення християнства спрямоване «від теоцентризму до антропоцентризму, зосереджуючись на глобальному вимірі загальнолюдських, економічних і соціальних проблем (sic! М. Ч.), надаючи їхнього вирішенню (sic! М.Ч.) соціально-етичного дискурсу» [217, с. 3]. Католики мають бути здивовані: адже антропоцентризм (у світському розумінні, як його очевидно трактує автор) є запереченням усіх церковних догматів. У деяких монографіях подано різні модифікації принципів антропоцентризму та гуманізму з аналізом специфіки їхнього прояву у певні історичні епохи, як, скажімо, в дослідженні А. Маслеєва [152]. На відміну від більшості авторів, які найчастіше зовсім не пов'язують проблему антропоцентризму з християнством, вчений розглядає антропоцентризм християнського типу як суттєвий етап у розвитку усвідомлення людиною свого місця в системі буття [152, с. 39–44]. Важливе узагальнення зроблено у роботі Є. Краснухіна: світський і релігійний гуманізми «протистоять одне одному, як антропоцентризм та теоцентризм, як довіра до людини як такої та віра в людину як потенцію абсолютного буття, як ідея людинобожества та боголюдства» [124, с. 23]. Специфічну концепцію гуманізму пропонує Ч. Тейлор, характеризуючи світогляд сучасної людини як «виключальний гуманізм» (*exclusive humanism*), коли людина виявляє інтерес винятково до людського, а трансцендентне її не цікавить, навіть якщо вона визнає його існування [236].

Зосередимось на тих методологічних аспектах, які виникають з окресленої ситуації.

Можна сказати, що християнський гуманізм базується на християнському ж антропоцентризмові, а світський гуманізм – на секулярному розумінні антропоцентризму. І якщо другий тип гуманізму згадується чи не в кожній філософській роботі, що торкається питань ренесансної людини, то перший майже не привертав увагу філософів-дослідників. Певні спроби пояснити специфіку християнського гуманізму робляться в останні роки, але навряд чи їх можна вважати особливо вдалими.

Наведемо приклад подібного пояснення в дисертаційному дослідженні С. Коршунової: «У найзагальнішому вигляді християнський гуманізм можна визначити як різновид гуманізму, що базується на християнському віровченні, сформованому у Біблії, рішеннях соборів, документах церков, які отримали своє обґрунтування та інтерпретацію у теологічних і релігійно-філософських вченнях та знайшли певне втілення у діяльності та відносинах християнських організацій, священнослужителів та пересічних віруючих» [122, с. 9]. Далі дослідниця, відмічаючи теоцентричність християнського світобачення, зазначає: «Але, поруч з теоцентризмом, у християнському світогляді яскраво виражений принцип антропоцентризму, оскільки він стверджує виняткову роль людини серед інших творінь Бога. Принцип антропоцентризму надає християнському світогляду глибокого гуманістичного змісту» [122, с. 10]. Утім характерно, що в попередній частині своєї праці авторка стверджувала: християнство містить дегуманізуючу тенденцію, оскільки християнський світогляд поруч з ідеями, що звеличують людину, містить ідеї, що принижують її [122, с. 7]. Отож, як бачимо, дослідниця не помічає протиріч власного мислення, а вважає це протиріччями християнської доктрини, заплутується у різних нюансах значень слів *гуманізм* та *антропоцентризм*, змішуючи їхні світські та християнські тлумачення (хоча самі терміни *християнський*

гуманізм та секулярний гуманізм і використовуються). Звідси недалеко до висновку про те, що між різними типами гуманізму можна поставити знак тотожності, що врешті-решт дослідниця й робить: «<...> світогляд епохи Відродження у своїй основі залишається християнським. Філософи Відродження не в силах заперечувати християнський гуманізм, вони намагаються лише змінити, трансформувати його, роблячи спроби синтезу християнського гуманізму з античним» і, на думку дисертантки, можна стверджувати, що «гуманізм епохи Відродження залишається в межах християнського гуманізму, його історичною формою» [122, с. 11].

Переважна більшість сучасних вчених, вживаючи термін «гуманізм», мають на увазі якраз його ренесансний, секулярний різновид, невід'ємний від антропоцентризму. Так, у «Всесвітній енциклопедії: Філософія», що вийшла на початку ХХІ ст., гуманізм визначається так: «світогляд антропоцентризму <...> що перманентно підлягає осмисленню і рефлексії у канонах ціннісних підходів Ренесансу та пізніших філософських систем» [50, с. 256]. Хоча інший сучасний філософський словник подає визначення цього терміну, в яке можуть бути вписані обидва типи антропоцентризму: гуманізм – це «концепція, що висуває на перше місце людину та стверджує особистість як вищу цінність» [207, с. 186]. Як ми бачимо, сюди з легкістю вписується й християнський погляд на людину як на «вінець творіння», й ренесансний погляд на людину як на центр Всесвіту, як на повноправного господаря не лише своєї долі, але й усього, що її оточує.

Ренесансний гуманізм, як вважає переважна більшість пострадянських дослідників і значна частина «прогресистів» на Заході, «розкріпачує» людину, дарує їй почуття свободи, якої вона нібито була позбавлена в епоху Середньовіччя: «Сутність гуманізму як соціокультурного феномену у тому, що, на противагу пануючим у часи середньовіччя поглядам на мізерність людини, особистість проголошується вищою цінністю» [254, с. 264]. Людина тепер, по суті, прирівнюється до Бога. Не можна не погодитися з твердженням Б. Бичка:

«основна ідея антропологічної орієнтації Відродження – ідея двох рівноправних, рівноцінних Деміургів-Творців. Один із них Божественний, другий – людина. І все ж вони обоє могутні і здатні до перетворення світу» [19, с. 24].

Ренесанс став першою спробою системної реставрації греко-римської язичницької культури. На цьому ґрунті й формується *антропоцентричний гуманізм* світського гатунку – піднесення людини до ролі очільника світу: «Значення людини та її центральне положення визначається тим, що вона є свідомо діючою силою світоустрою, що відкриває рушійні сили Всесвіту...» [55, с. 247–248]. Але помилка такого гуманізму була зовсім не в тому, що він стверджував вищу цінність людини та її творче покликання, а в тому, що він неухильно схилявся до ідеї самодостатності людини і тому, як не парадоксально це звучить, занадто низько думав про людину – вважаючи її виключно природною істотою, не бачив у ній істоти духовної [17, с. 242–243].

Однак тим само було покладено початок невиправданій ідеалізації людини, самозамилування усім «людським» (характерне улюблене гасло К. Маркса: «Я людина, й ніщо людське мені не чуже»). Не чуже людській природі, на жаль, і все те, що Августин Аврелій трактував як плоди первородного гріха непокори Богові та замилування злом, а хвиля визвольного революціонізму XVIII-XX століть переконливо продемонструвала, на що здатна та «збунтована» людина, яку оспівував А. Камю: не потребують коментарів моря крові та грізне зростання в людській спільноті невігластва й агресивності, аморалізму та кримінальності. Натомість Біблія, «підвищуючи людину як «володаря тварі», тим не менш, дуже далека від її ідеалізації. Як писав О. Мень, вона однаково заперечує і «прирівнювання її до тварини, і псевдогуманістичне її обожнення» [160, с. 133]. Біблія створює виняткову, незвичайну, малозрозумілу для язичницького світу концепцію людини: «Унікальність людей в тому, що у них є щось від розуму та особистості Бога <...> Бог

створив нас як своїх супутників, так що ми реалізуємо сенс свого життя, лише люблячи свого Творця та служачи Йому», – пишуть сучасні західні дослідники [228, с. 78].

Звісно, існують дослідження, спеціально присвячені християнсько-теологічному розумінню антропоцентризму, але їх набагато менше. Відомий на Заході польсько-швейцарський католицький філософ Ю. Бохеньський говорить, що антропоцентризм ґрунтується на хибній думці, оскільки пов'язаний з гуманізмом і його думкою про те, що людина є осередком та вихідним пунктом філософських досліджень [32, с. 25]. Розвиваючи тему, цей науковець подає подвійний доказ помилковості антропоцентричного погляду. По-перше, антропоцентризм мав право на існування хіба що у докоперніківські часи, коли побутувала геоцентрична теорія, але не тепер, коли ми знаємо, що наша планета – одна з багатьох (а життя на ній, тим більше – людське – виникло, порівняно з часом існування Всесвіту, недавно); отже, будь-хто, хто не вважає людину надприродною істотою, має визнати антропоцентризм просто забобою. По-друге, самопізнання (саморефлексія) – вторинне стосовно пізнання інших предметів, отож думка, що пізнавати потрібно починати з людини, помилкова. Християнське розуміння терміну «антропоцентризм» розгорнуте у розвідці А. Мацейни «Бог і свобода», і тут чітко показано, що ніякого «приниження» людини у християнстві просто не може бути: «Від створення світу, через спасіння світу, до самого довершення світу здійснюється план Божий, у центрі якого розташована людина як турбота Бога. Бог небайдужий до людини; він ніколи не використовує людину як засіб для досягнення своєї, нам невідомої, мети; він ніколи не залишає людину осторонь від своїх спрямувань. Усе зосереджено на людині, завжди лише сама людина є метою та жагою Бога. Таким чином, якщо у світі і існує Божий план, то він безсумнівно та незаперечно *антропоцентричний*» [154, с. 136].

Таким чином, закиди щодо кризи християнської цивілізації, з якими ми так часто стикаємося, спрямовуються не дуже справедливо. Радше вже говорити про те, що на наших очах відбувається *криза ренесансного гуманізму та антропоцентризму* – з його простосердечною вірою у постійне вдосконалення людської природи, раціоналізмом, культом знання тощо. Адже сьгоднішні наукові технології, при всій їхній практичній значущості, часом загрожують, по суті, самоідентичності людини як біологічного виду. Вже нині лунають голоси про виникнення нового виду – eНото, своєрідного симбіозу людини з новими технологіями [176]. У річищі сучасної філософії формується нова течія – трансгуманізм (Н. Бостром, Д. Пірс, К. Уорвік, Б. Мак Кіббін та ін.), постулати якого викликають бурхливі дискусії. Він обіцяє здійснити давню мрію людства – стати нарешті справжнім повновладним господарем Всесвіту. Витоки трансгуманізму з усією очевидністю сягають, як мінімум, Ренесансу з його культом всевладної людини або й глибше – антропоцентричного світогляду античності. Трансгуманізм обстоює ідеї тілесного безсмертя, нових фізичних та психологічних можливостей людини (за рахунок злиття з комп'ютерами, використання нанотехнологій тощо) і т. п. Усе це нібито має зробити людей щасливими та надати їм неймовірних можливостей. Але подібні концепції виникали вже неодноразово, і так само неодноразово провалювалася, викликаючи новий шквал небачених проблем. А трансгуманісти збираються ще й досягати цього вдосконалення такими методами, у результаті застосування яких те, що ми сьогодні називаємо людиною, буде, по суті, знищено, замінено роботом, і, розуміючи це, трансгуманісти називають такий симбіоз людини з машиною «пост людиною». Вже сьогодні очевидно, до яких соціальних та етичних проблем може призвести така філософія. Нинішні спроби клонування та використання стовбурових клітин з усією наочністю показали, що людство насамперед морально не готове до подібних речей. Таким чином, трансгуманізм, з нашого погляду, – черговий варіант

сайєнтистсько-технократичної утопії, сумні результати яких людство вже неодноразово могло спостерігати.

Отже, серед філософів і досі немає єдиної точки зору щодо тлумачення ані терміну *антропоцентризм*, ані терміну *гуманізм*. Як бачимо, розбіг думок і позицій у цьому питанні настільки значний, що воно може бути визнане за дискусійне, попри те, що чи не кожен філософ так чи інакше торкався згаданих проблем. Утім, якщо дивитися не на теоретизування, але на те, що ми звикли називати «об'єктивною реальністю», втілену у тому числі у конкретних наукових парадигмах або мистецьких образах, то ми побачимо, що філософія антропоцентризму у цій ренесансній модифікації вже давно владно захопила усе – від екрану телевізора до нашої особистої свідомості.

1.2. Ідея «титанічності людини» та «переробки природи»:

технократизм і екологічна криза

Удаване всевладдя сучасної людини реалізується у різних проекціях, насамперед – у ставленні до навколишнього світу. Якщо ще донедавна слово «екологія» було відоме лише спеціалістам у цій сфері, то нині про екологічні проблеми знає навіть дитина. Наслідки антропоцентричної



свідомості виявилися настільки руйнівними, що тепер мова вже йде не про комфортне життя на планеті, але про виживання, а екологічна тематика пронизує усю сучасну культуру, стаючи популярною навіть у стріт-арті. Однією з характерних ознак сучасної культури стало те, що ставлення до природи нині невід'ємне від ставлення до науки як феномену культури: адже саме наука дала нам у Новий і Новітній часи потужні сили та матеріали для «перебудови природи». Інша справа,



як людина – Homo sapiens – змогла ними скористатися.

Проблема хибних наслідків бездумного впровадження науково-технічних відкриттів віддавна хвилювала людство: можна побіжно пригадати хоча б такі репрезентативні ситуації, як гіперінтенсивна іригація, яка призвела до занепаду месопотамської цивілізації, або широке використання свинцю при будівництві акведуків у Стародавньому Римі, внаслідок чого тривалість життя, скажімо, касти патриціїв складала в середньому 25 років. Однак такі прорахунки витікали з масового емпіричного досвіду, і наслідки їх виявлялися протягом великого історичного часу. У сьогоденні ж суспільстві ця проблема стала не просто актуальною, це – проблема виживання: адже нині такі «втручання в природу» здійснюються, як правило, дуже швидко, масштабно й інтенсивно. Це, наприклад, випробування провідними державами світу атомної зброї або ж масштабне зведення на просторах СРСР ненадійних АЕС чорнобильського типу; це – не лише «сталінський план переробки природи», а й глобальна хімізація сільського господарства в ході Зеленої революції 1960-х років, що призвела до виснаження ґрунтів і втрати їх родючих якостей (достатньо пригадати отруйне материнське молоко у сучасних каракалпаків, що проживають на «захімізованих» берегах Аральського моря). Впровадження подібних смертоносних проєктів стало можливе через надмірну довіру суспільства Нового часу до методології природничих наук і щедрих обіцянок авторів науково-технологічних утопій.

Втрата інтересу до історії, до духовного досвіду минулих тисячоліть, «футуризація» свідомості сучасного суспільства, яке зажди наготові «скинути з пароплава сучасності» отой «порох віків», абсолютизація психологічного стану юності та її дерзань, призвели до того, що сучасне суспільство з винятковою послідовністю наступає на ті ж само граблі, коли йдеться, зокрема, про ситуацію «підкорення» та «переробки» природи.

Ще у середині ХХ ст. багато хто наївно вважав, що порятунок суспільства – у технократизмі, і саме технічні науки у сукупності з науково-технічним прогресом зможуть подолати будь-яку проблему – якщо не сьогодні, то завтра. Але якраз надії на чарівника-вченого, який натискуванням кнопки виконає усі бажання людства, і призвели до трагедійних катастроф (насамперед екологічних), які ми спостерігаємо. Усе це стало підґрунтям для нового феномену: недовіри до науки як такої, відрази до технологічної цивілізації і поширення неоруссоїстських настроїв які, втім, являють собою черговий варіант утопії. Тим не менш, не здаються ї прихильники технологічної утопії, які пропонують усе більш вражаючі за сміливістю плани «переробки природи».

Отож варто дослідити сьогоднішній погляд на технократизм, найлогічнішим виразом якого є *сцієнтизм (сайєнтизм)* і його протилежність – *антисцієнтизм (антисайєнтизм)*. Сцієнтисти продовжують вважати науку за найвищу цінність, а нові наукові відкриття – вартими можливих жертв, до яких вони можуть призвести, оскільки, мовляв, вирішити усі ті проблеми, що сьогодні нібито не мають рішень, можна в майбутньому лише завдяки науці. Антисцієнтисти ж звинувачують у виникненні тяжких проблем, з якими людство стикається сьогодні, якраз науку, доходячи іноді до повного заперечення її позитивної ролі.

Хоча терміни ці гостросучасні, сама проблема ролі науки в житті людства, відповідальності вченого перед суспільством, як очевидно, – не нова: Т. Лешкевич, наприклад, слушно стверджує: «Дилемма сцієнтизм-антисцієнтизм є вічною проблемою соціального та культурного вибору» [132, с. 48], тому перш ніж аналізувати сучасну ситуацію, варто зануритися в історичну ретроспективу.

Відомо, що структура міфологічного мислення різко відмінна від структури мислення логічного (концепції Леві-Брюля та Леві-Стросса), і, як показали дослідження в сфері фізіології, для цього є навіть матеріальне

підгрунтя, а саме – історична спеціалізація функцій двох півкуль мозку. Відомо також, що мислення первісної людини було вочевидь дологічним. Обидві півкулі мозку продукували виключно художньо-поетичні образи, які ставали підгрунтям міфологічного узагальнення знання про світ. Саме тоді намічається розмежування магії і релігії. Якщо перша підносить людину як «володаря природи», який «диктує» богам і демонам, користуючись теургічними техніками, то друга ставить на меті досягнення законів Всесвіту та Богопізнання, встановлює етичні норми тощо. А джерелом науково-практичного досягнення світу, як загальновідомо, стала якраз магія, що народилося з елементарного вивчення якостей речовин, рослин, унад тварин тощо. Саме магія лягла в основу експериментів по змінінню даних природою параметрів (перетворення сирого на варене, живого на мертво, майбутніх концепцій алхіміків тощо). Не можна не згадати тут думку А. Брудного, який підкреслює ще один цікавий аспект, що ріднить магію та науку: «Паралель «маг» – «вчений» пов'язана з уявленням про науку не як про спосіб знаходження істини, а як про спосіб оволодіння новими силами» [34, с. 65]. Отож шлях від Міфу до Логосу був водночас шляхом вилучення людини з єдиного екологічного цілого та протиставлення активно-креативної людської свідомості світові як цілісному та гармонійному космосу.

Піднесення антропогенного чиннику пов'язане насамперед з формуванням великих землеробських цивілізацій старожитності (Месопотамія, Єгипет, Індія, Іран Китай). Саме перехід до землеробства створює той штучно-культурний світ осілого життя, в якому наука, писемність, володарювання над стихіями природи та підкорення їх людині стають програмою. Водночас саме ці суспільства, успадкувавши від кам'яного віку дихотомію, з одного боку, практичного (тобто, від початку – магічного, а згодом – наукового) опанування природи та, з другого, релігійного осмислення її законів, йдуть по сповненому протиріч шляху створення логічно-теологічних систем, прагнучи використати апарат і

техніку логічного мислення для ствердження ідеї природи як цілісного космосу та обґрунтування екологічної етики. Велику роль у становленні погляду на людину як на гріховного осквернителя природи відіграли ревелюційні релігії (юдаїзм, християнство та іслам) – достатньо пригадати біблійного землероба Каїна, цього першого «перетворювача природи» – жадібного й аморального (дивно, що сьогодні лунають голоси, які звинувачують в утвердженні ідеї людини як «царя природи» саме Біблію).

Адже якраз у полеміці з Біблією гартується отой, такий звичний для радянської і пострадянської людини, антично-ренесансний погляд на людину як на володаря й розпорядника благ реального світу. Цей погляд генетично базується на, так би мовити, «магічному» мисленні і несумісний з біблійною концепцією людини. Отож не біблійна формула «людина – цар природи», а, навпаки, криза християнської релігії, що навчала смиренно й з повагою ставитися до «нерукотворного світу», зумовила духовну переорієнтацію європейця на широке й планомірне освоєння виключно матеріального, земного буття, «арістотелевого», тривимірного простору, що, в алгоритмі постренесансного гуманістичного мислення, й поставило людину в центр світу та зумовило її ставлення до природи як до «майстерні».

Саме ця обставина психологічно визначила зміну статусу позитивної науки, чиї шляхи з релігією дедалі кардинальніше розходяться, тим більше, що незалежне мислення вченого Нового часу не терпить статусу теології як «науки наук». Не підрахування кількості ангелів, які могли б вміститися на кінці голки, а неосяжний, як тоді здавалося, у своїх обрядах і глибинах земний світ і світ «матеріалізованого» неба (концепція множинності сонячно-планетних систем Дж. Бруно) починають приваблювати дослідника. І, звичайно ж, опанування матеріального буття має робитися «в ім'я людини і на користь людини». На чільне місце в системі наук вже з другої половини XVII ст. починають висуватися

природничі дисципліни; XVIII ст. доводить цей процес до логічного завершення. У XIX ст. наука остаточно набуває статусу базової сфери культури.

Що ж до вирішення екзистенціальних проблем буття людини, то просвітницька свідомість енергійно відкидає духовний досвід «варварського» Середньовіччя в цій сфері. У свідомості західного інтелектуала релігію відтак замінює філософія. Характерно, що піднесення філософії наприкінці епохи Просвітництва спостерігається в Німеччині, де щойно, після Тридцятирічної війни й бурхливої полеміки між католиками та протестантами, широко утвердився протестантизм, у лоні якого вільне розумування на якийсь час навіть витіснило проповідь у богослужінні: як з гіркотою зазначав М. Лютер, проповідники наче стидалися згадувати ім'я Христа. Теологія, скажімо, Шлейєрмахера – це вже, власне, й не теологія, а вільна філософія цієї особистості. Цей процес набирає обертів: присвячує велику увагу філософії релігії Гегель, чия діалектика, втім, безпосередньо виростає зі середньовічної схоластики; Кант, вчений, якому належить вислів про незбагненність зоряного неба над нами та морального закону всередині нас, обмежує розум, аби дати місце вірі. Але серед вчених-природознавців значно більшою популярністю користується доктрина сенсуалізму, що й породило матеріалістичну філософію, яка стверджувала нечувані досі речі на зразок таких: мозок виділяє думку так само, як жовчний міхур – жовч (Бюхнер, Фогт, Молешотт). З середини XIX ст. спостерігається формування позитивізму (Конт), що оголосив відмову від матеріалізму й ідеалізму, зосередившись на вивченні начебто «чистих фактів», не звертаючи увагу на те, що будь-який факт уже «фактом» постановки його в центрі уваги (не кажучи вже про відверту чи приховану тенденційність інтерпретації) видає прихильність і аксіологію дослідника: позитивізм надовго запанував у науках, особливо природничих.

Здавалося, відтепер немає межі оптимізму: людина звільнилася від тягаря релігії і схоластичного «суємудрування», і може вільно опановувати

та вдосконалювати світ. Наука на початку XIX ст. прогнозувала тріумф розуму та величезні практичні досягнення, що значною мірою підтвердило як XIX, так і XX ст.: винайдено пароплав і залізницю, створюється телеграфний код («азбука Морзе»), винаходяться телефон, фотографія, лазер, транзистори, «приборкується» атомна енергія, людина виходить у космос тощо. XX ст. стало епохою грандіозного піднесення авторитету науки. Дійсно, особливо кінець XX ст. подарував нам шалену кількість наукових відкриттів, причому масштаб їхніх наслідків часто важко навіть передбачити. Проміжок часу між науковим відкриттям і його впровадженням, використанням у масовому виробництві значно скоротився. Усе це викликало такі зрушення у матеріальній сфері, що ми можемо говорити про докорінні зміни у сучасному суспільстві, яке сьогодні вже звично називають техногенним. Проте усі ці «досягнення самі по собі не гарантують не лише «прогресу», але й самого існування світу людини. У нашу епоху «масової культури», «масового суспільства» цивілізація поки що відтворюється. А ось культура якщо й накопичується, то з останніх сил» [112, с. 16].

Криза традиційної культури певною мірою стала відбиттям кризи гуманітарних наук. Попре те, що гуманітарні науки в XIX–XX ст. також переживають значний підйом, основною тенденцією цієї доби стає втрата довіри до гуманітарного знання й установка на позитивну науку та



інженерно-технічні винаходи. У західній освіті, при безперечно правильній установці на розвиток креативних можливостей учня, фактично відбувається глобальне формування «технічних фахівців», чіє призначення – обслуговування машин і приладів.

Цей практицизм сформований у річищі відмови від «споглядання трансцендентного», заміни християнського ідеалу чернецтва, відходу від світу, протестантською доктриною «світського аскетизму». Вона полягала

в тому, що обов'язок людини – не в особистому спасінні та втечі від суспільного життя, а в самовідданій праці, яка підвищує достаток і благополуччя цілого суспільства. Монастирі як центри культури тут перестали існувати – культура секуляризувалася вкрай швидко. Релігія ставала приватним вибором; зате наука та техніка набували статусу безсумнівно корисної суспільної справи. Теза М. Вебера: саме протестантизм запровадив погляд на природу як на «майстерню» – багато в чому справедлива¹.

Позитивна наука розглядалася в ХІХ ст. як шлях до остаточної перемоги людини над природою. Характерно, наприклад, що фізики наприкінці ХІХ ст. були впевнені: картина світу у фізиці майже закінчена – не вистачає кількох деталей.

ХХ століття, яке на початку ще зберігало інерцію поваги до класичних гуманітарних проблем, після фантастичних за масштабами соціальних катаклізмів (революції і світові війни), швидко переорієнтовується на вирішення практичних проблем, в основному у сферах господарювання та мілітаризації. Послідовно утверджується домінація природничих наук у викладанні та технізація освіти, у той час, як розвиток митецьких здібностей практично зводиться до рівня «художньої самодіяльності», беззастережного «самовиразу» незрілої учнівської особистості. «У всякому разі, очевидно, що той диктат в освіті, який прагнуть здійснити сьогодні позитивно-природничі й технічні науки, є явищем ненормальним і веде до ілюзій сайєнтизму. Наука здійснюється через діяльність правої, «логічної» половини мозку, ігноруючи емоційну сферу, якою керує півкуля ліва. Та чи можна вирішувати важливі життєві проблеми тільки «половиною голови», чи ж може аполонічне начало культури існувати без діонісійського? Вчений, втрачаючи зв'язок з

¹ Не слід віддавати тут пальму першості саме Веберу: вже у Тургенєва (середина ХІХ ст.) переконаний матеріаліст і «природничник» Базаров, духовний син Бюхнера та Молешотта, каже: *Природа не храм, а майстерня, і людина в ній працівник* (роман «Батьки і діти»).

релігією та її мораллю, яка вчить орієнтуватися в демонічних стихіях буття, з досвідом літератури й мистецтва, втрачає й справжню гуманність. Гуманізм ренесансного гатунку, який ставить в центр світу не Бога, а людину, гуманізм д-ра Фауста, є викликом гуманізму християнському і свідченням глибокої кризи антропоцентричної цивілізації» [2, с. 5].

Однак авторитет «позитивного знання» не тривав занадто довго. Епохальні відкриття у сфері мікросвіту, виявлення явищ на зразок «свободи волі електрона» та «зникнення матерії», призвели до кризи матеріалізму, що відбито у філософії Маха та



Авенаріуса. Відкриття генетики та її успіхи змушують ґрунтовно сумніватися у теорії біологічної еволюції. Спроби ідентифікувати методи вивчення природи на ґрунті матеріалістичної філософії («діалектичний матеріалізм») і поставити волюнтаристську революційну перебудову світу на «наукову основу» (т. зв. «історичний матеріалізм») остаточно втрачають авторитет на очах. Грандіозні соціальні катастрофи, яким не вдається запобігти методами наукового прогнозування, так само, як і нечувані техногенні катастрофи ХХ ст. на зразок загибелі морського суперлайнера «Титанік» або вибуху на Чорнобильській електростанції, накопичення запасів ядерної зброї, які здатні знищити планету, забруднення середовища в нечуваних масштабах і загроза глобальної екологічної катастрофи ставлять під сумнів плідність «науки без моралі», сліпої віри в науку як таку.

Очевидно, що зовсім не випадково у філософській думці ХІХ–ХХ ст., на тлі процесу гігантських руйнацій суспільно-культурних цінностей і перманентної релятивності суто наукових орієнтацій, активно заявляє про себе філософський ірраціоналізм. Проте мало хто поділяв погляд С. К'єркегора, що іронічно ставився до спроби Лютера та Гегеля раціоналізувати релігію і наполягав на християнському богопізнанні, з особливою роллю емоцій, екстазу та видінь. Ірраціоналізм у філософії

даного періоду зазвичай спрямований до «демонічних глибин» людини та буття в цілому; він стверджує обмеженість розуму й базується на піднесенні волі, інтуїції, емоцій як більш достовірного методу пізнання дійсності. При цьому він виконує щодо християнської доктрини і усієї культурної спадщини відверто контркультурну роль (Шопенгауер, Ніцше, Фройд, Юнг, Бергсон); трохи відрізняється від цієї програми інтеграційний підхід Фромма, який мобілізував для усвідомлення механізму самовизначення людини величезний історико-культурний матеріал – насамперед, міфології і релігії. Після двох світових війн, особливо ж другої, що продемонстрували крихкість культурного шару в свідомості європейця, вирування під ним безодні диких інстинктів і внутрішню готовність «культурної людини» до здичавіння, виникає філософія екзистенціалізму, в якій акцентовано і безсилість розуму (Гайдеггер), і роль культурної традиції як рятівного начала (Ясперс).

Утім, культурна традиція, як її розумів Ясперс, що обстоював концепцію християнського екзистенціалізму, заперечена Просвітництвом, яке відрубало культуру від її релігійних коренів і поставило в центр уваги вільну креативність не Творця, а Творіння: креативність будь-якого суб'єкта, креативність як таку. І якщо у XIX столітті це вилилося в романтичний культ генія², якого, мовляв, слід судити за законами, що їх він сам собі встановлює, то у XX столітті «генієм» відчув себе вже чи не кожний, хоча б у масштабі власного життєбудівництва (характерно, що пропаганда в тоталітарних режимах демагогічно будувалася на оспівуванні прихованої величі «простої людини», «робітника й колгоспника», «кухарки, що може керувати державою», «рядового німця» тощо). А результатом «проекту Просвітництва» стала масова культура – за абсолютно слухною думкою Г. Тульчинського, акцентованою в статті під

² Романтики, на наш погляд, не стільки заперечували, скільки продовжували Просвітництво, принаймні, у сфері «розкріпачення» особистості.

красномовною назвою «Нова антропологія: особистість у перспективі постлюдськості» [див.: 240, с. 50].

Власне кажучи, намагання «зробити всіх щасливими» є однією з ілюзій західної цивілізації. Цікаво, що М. Мак-Люен з цього приводу називав як корені зла ситуації винаходи писемності та книгодруку, і висловлював занепокоєння тим, що тепер на планеті зміни як такі стали архетипічною нормою життя суспільства (у той час, коли суспільство зробилося індивідуалістським), електронна взаємозалежність повертає світ до ситуації «глобального селища», сучасне мистецтво страждає на примітивізм тощо [140]. Усі ці проблеми вже було, в основному, сконденсовано, на наш погляд, якраз в епоху Ренесансу, коли знання перестали бути надбанням вузької елітної групи і, завдяки книгодруку та запровадженій в протестантизмі свободі дискусії, линули у широкі маси. Передумови для тотального наступу масової культури було створено саме тоді.

Отож у цьому контексті і наука, якою керувала часто малокультурна, двоєдушна та непевна в моральному відношенні влада, у Новий час непомітно для себе вряди-годи повертається до магічних алгоритмів. Достатньо пригадати цілком щирі обіцянки побудувати рай на землі, змінити природу людини, створити гармонійне суспільство, перетворити жито на пшеницю, переробити клімат, невдовзі колонізувати космос, подолати усі хвороби та саму смерть тощо. Віра у всепотужність людини, що знайшла свій граничний прояв у сайєнтизмі, є різновидом наївної магічної віри у чарівне. Таким чином, наука не стала щепленням проти магізму, а, навпаки, нерідко є нині провідником прихованої магічної свідомості. Згадаймо й відомі «Закони Кларка», що передбачають алгоритми розвитку сучасної науки. Третій з них твердить, що будь-яка достатньо розвинена технологія невідмітна від магії.

Зауважимо принагідно, що у XIX–XXI ст. (особливо ж у 2-й пол. XX ст.) спостерігається вже нечуваний розмах некритичного та квапливого

запровадження в практику наукових концепцій – з яких, до речі, до 80 %, як стверджують науковці, живуть не більше як 20 років, спростовуючись подальшими дослідженнями.

Це одразу ж привернуло закономірну увагу до проблеми з боку найбільш далекоглядних вчених, висновки яких, втім, не завжди співпадають (можна згадати принагідно такі знані імена, як В. Вернадський, С. Капіца, Г. Маркузе, Д. Медоуз, Н. Мойсєєв, І. Пригожин тощо).

Великий внесок у збудженні уваги людства до можливої глобальної екологічної катастрофи, що може настати внаслідок бурхливого розвитку науково-технічного прогресу, зробив, зокрема, Римський клуб. Так, вже в першій «Доповіді Римському клубу» (1972) були викладені тривожні прогнози, згодом популярно адаптовані у книжці «Межі зростання» [156] – у найближчі десятиліття на людство чекає глобальна катастрофа (внаслідок демографічної проблеми, надзвичайного забруднення біосфери, виснаження природних ресурсів). Нас очікує, як результат стихійного розвитку, неконтрольоване зменшення чисельності населення та об'ємів виробництва. Щоправда, у наступній «Доповіді» під символічною назвою «За межами століття марнотратства» (1978; автори Д. Габор та У. Коломбо) йдеться вже про те, що вирішити майже всі екологічні проблеми – нестача сировини, дефіцит енергії тощо – сучасний рівень розвитку науки та техніки цілком дозволяє, тому корінь проблем – у недосконалості соціально-політичних механізмів [Цит. за: 190, с. 21–23]. Проте через 20 років після першої «Доповіді», у 1992 році, Римський клуб робить наступний невтішний прогноз: незважаючи на вдосконалення технологій і розширення суми знань, навіть на більш сувору природоохоронну політику, велика кількість ресурсів і забруднень вже вийшли за межі стійкості. Якщо світова система буде постійно прагнути до зростання в нинішніх ракурсах, то катастрофа є неминучою [155].

Невтішні й деякі інші висновки. Так, В. Горюнов та В. Гавришин у книзі «Філософія науки і техніки» продемонстрували, що зростаюча недовіра до науки має серйозні підстави тому, що: 1) вчених часто використовують як експертів і консультантів, тобто вони беруть участь у формуванні стратегій і тактики керівництва державою; відповідно, наука вимушено несе відповідальність за наслідки управлінських рішень; 2) наука все активніше втручається у приховані структури світоустрою (генетичні коди організму, фізика мікросвіту тощо), що викликає нові небезпеки, наслідки яких важко навіть передбачити; 3) реальні результати науки виявилися скромнішими за ті надії, що покладалися на неї, – так, наука не вирішила проблем голоду, страждань, соціально-психологічної ворожнечі, безсмертя тощо; 4) потреба у пізнанні об'єктивних законів не є єдиною чи навіть головною компонентою у пошуках людиною сенсу буття, духовної опори та надії; 5) значне ускладнення предметів і засобів досліджень, висока ступінь спеціалізації часто роблять незрозумілим результат дослідження не лише для більшості звичайних людей, але й для науковців іншого фаху; популяризація ж часто призводить до вульгаризації результатів дослідження [65, с. 21].

Пише про проблематичність здобутків науково-технічного прогресу також і К. Єфремов у статті під характерною назвою «Перемога ціною поразки». За його поглядом, незважаючи на всі досягнення, «по суті, вся історія людства – шлях постійних поразок» [89, с. 27], з яких, втім, у минулому людина кожного разу знаходила вихід. Автор розглядає основні епохи у становленні людства і показує, у який спосіб вдавалося вирішувати часто досить складні проблеми. Наприклад, у найдавніші часи у деяких приматів відбулося вкорочення передніх кінцівок, щелеп та іклів. Вони ледве не загинули, але навчилися ходити на задніх лапах і використовувати інструменти – виникли гомініди. Коли люди розплодились і почали спустошувати екосистеми, знову почалося вимирання, але було винайдено сільське господарство. Коли наприкінці

першого тисячоліття нової ери в Європі вичерпалися сільськогосподарські угіддя та запанував масовий голод, то розповсюдженими стають сексуальні табу, які, по суті, знижують рівень відтворення людської популяції у перенаселеному суспільстві. У наступні епохи були винайдені мінеральні добрива, консервуюча упаковка і т. д. Людство знову та знову виживає, але ціною такої поразки, наслідки якої, мабуть, вже не виправити. Біосфера вкрай забруднена, причому найбільше, як висловлюється автор (можливо, не зовсім вдало), – кількістю людей. Усе це призводить до того, що сучасна людина постійно знаходиться під впливом цивілізаційного стресу, оскільки, з одного боку, вдається підтримувати все більшу чисельність людей на планеті, а з іншого – мозок людини залишився первісним у своїх реакціях, і він б'є на сполох, кажучи: «Нас дуже багато!» [89, с. 27–29]. І хоч автор статті не закликає до мальтузіанського способу розв'язання демографічної проблеми, проте ставить питання руба – чи такими вже потрібними були численні наукові відкриття, що спрямовують людство все далі та далі від природного існування?

Зараз вже далеко не всі вчені погоджуються з тим, що у майбутньому на нас чекають райдужні перспективи. Так, вчені-екологи поділяються на *екологічних оптимістів* та *екологічних песимістів* (можна зустріти також назви «*технологічний оптимізм*» та «*технологічний песимізм*»). Перші вважають, що у людства є майбутнє, і воно буде кращим, ніж сьогоднішнє. *Екологічний оптимізм* майже завжди пов'язаний із сцієнтизмом, оскільки вирішальна роль у наближенні кращого майбутнього відводиться науково-технічному прогресу, що нібито несе з собою абсолютне благо та дасть можливість розв'язати будь-які екологічні проблеми за допомогою нових відкриттів. *Екологічні песимісти* пророкують або взагалі відсутність у людства майбутнього (пов'язуючи це з глобальною екологічною катастрофою), або, визнаючи можливість цієї гіпотетичної перспективи, говорять про її жахливість (вимирання великої кількості людей внаслідок хвороб, мутації, недоїдання тощо). Відповідно світогляд екологічних

песимістів часто включає в себе антисцієнтизм. Вони вважають, що багато наукових відкриттів стали скоріше злом для людства, і твердять, що треба не чекати на майбутні відкриття, а дбати про природу вже сьогодні. Екологічний оптимізм природно поєднується з антропоцентризмом, а екологічний песимізм – з екоцентризмом (поглядом на природу як на пріоритетну першооснову).

Деякі вчені навіть вважають відповідні терміни заміниками. С. Попов, скажімо, пише про два основних підходи у взаємовідносинах людини та природи. Перший з них – технологічний (антропоцентричний), при якому «взаємовідносини будуються за правилами, які встановлює сама людина», тобто «людина, спираючись на свій розум та технологічну міць, опановуючи закони природи та підкоряючи їх своїм інтересам, вважає себе вільною від тиску більшості тих сил, які діють у живій природі» [196, с. 6]. Другий підхід – біоцентричний (екоцентричний), який «обмежує прогрес людства екологічним імперативом – уявленням про те, що розвиток людства є частиною еволюції природи, де діють основні закони: екологічних меж незворотності. Іншими словами, людина як біологічний вид значною мірою залишається під контролем головних екологічних законів і в своїх взаємовідносинах з природою змушена та повинна приймати її умови» [196, с. 6]. Отже, ми бачимо, що тут технологічний підхід й антропоцентризм, з одного боку, та біоцентризм і екоцентризм, з другого, – виступають синонімами.

Проте не згасає й традиційний оптимізм щодо можливостей науки. Таким оптимістом до кінця залишався, наприклад, вже згаданий вище російський вчений С. Капіца. У написаній через 23 роки після першої «Доповіді Римському клубу» статті він зазначає, що наприкінці XXI ст. можна очікувати стабілізації демографічної ситуації, оскільки вже у 60–70-ті роки XX ст. приріст населення почав зменшуватися [108]. Водночас стійкість соціоприродного розвитку (що має забезпечити збалансоване розв'язання проблем соціально-економічного плану й охорони

навколишнього природного середовища) визнано у 1992 році й на конференції ООН по навколишньому середовищу та розвитку (Ріо-де-Жанейро). Отже, наприкінці ХХ ст. почали інтенсивно говорити про те, що вихід є, і він полягає у стійкості розвитку.

Власне, подібну концепцію пропонував ще задовго до виникнення Римського клубу відомий український мислитель В. Вернадський, який писав про ноосферу як гармонійне поєднання науки та природи, людини та техніки [42]. Вона, за Вернадським, виростає з біосфери, завдяки тому, що людина зможе, користуючись силою свого розуму, керувати усіма природними процесами, причому пріоритетним буде не розвиток науки як такої, а її орієнтація на збереження навколишнього середовища. Ідеї Вернадського продовжує та розвиває сьогодні Н. Мойсеєв, який закликає людство до об'єднання – загальні екологічні труднощі повинні, на його думку, викликати відчуття нової спільності, загальнопланетарної єдності [166, с. 250]. Цей автор наполягає на тому, що побудова ноосфери – єдиний шлях порятунку: «забезпечення коеволюції, спільного гармонійного розвитку Природи та Суспільства, і є центральною проблемою теорії розвитку ноосфери» [166, с. 307]. Відомий нетривіальністю свого мислення І. Пригожин, окреслюючи перспективи у даній сфері, також пише: «Справа майбутніх поколінь – утворити новий зв'язок, що втілить як людські цінності, так і науку, щось таке, що закінчить з пророцтвами про "кінець Науки", "кінець Історії", або навіть про настання ери "Пост-Людства"» [198, с. 12]. Однак слід визнати: поки що ми, як показує реальність, ще аж ніяк не дійшли до принципів «ноосферного господарювання», а сама ідея ноосфери дедалі частіше викликає сумніви та критику.

Існує також і проміжна точка зору, прихильники якої вважають, що можна раціонально поєднати технократичну цивілізацію з охороною природи. Однак позиція цих науковців часто вимагає уточнення та викликає безліч запитань. Наприклад, тут висловлюються досить

оригінальні думки – скажімо, про те, що антропоцентризм – це, по суті, «антропошовінізм», але його не слід прагнути подолати, оскільки це може призвести до втрати людської ідентичності [79, с. 81].

Нарешті, сьогодні багато хто закликає повернутися назад, до природи, у ті часи, коли людина начебто не була відокремленою від навколишнього середовища істотою, а її частиною. Скажімо, Н. Ващекін, В. Лось та А. Урсул закликають до неозбиральництва – поєднання в єдине ціле переваг збиральництва та виробничої діяльності [41, с. 265–270; 242, с. 170–186]. Тоді, за їхньою думкою, виробничий процес буде гармонійно сполучатися з природними процесами. Ідеї повернення до лона природи не є чимось новим у світовій думці. Так, ще у XVIII ст. відомий французький енциклопедист Ж.-Ж. Руссо говорив про хибність шляху розвитку людства, спрямованого на науковий прогрес. Він закликав, нагадуємо, відмовитися від наукових відкриттів, що часто несуть з собою біду, та повернутися до стану «природної людини», яка нібито існувала в гармонії з природою та була не зіпсована цивілізацією. Ці гасла популярні в масах: недаремно сьогодні партії «зелених» активно зростають у світовому масштабі на ґрунті твердження, що індустріалізм вже виконав свою функцію, зробивши життя людей достатньо комфортним. Тепер подальший розвиток виробництва несе з собою не користь, а шкоду.

Отож якщо спробувати зв'язати в єдиний вузол усі зазначені вище позиції, то очевидно, що безхмарно оптимістична, просвітницька за духом своїм, концепція науки, яка сформувалася у Новий час, усіляко дистанціюючись від свого далекого прашура – первісної магії, сьогодні з усією очевидністю продемонструвала свою повну неспроможність. Причому можна говорити про те, що на наших очах відбувається криза ренесансного гуманізму та антропоцентризму – з його простосердечною вірою у постійне вдосконалення людської природи. Але водночас не варто керуватися виключно апокаліптичними передчуттями. Подібно, сьогодні слід прагнути створювати нові типи зв'язків між людиною та природою, а

головне – змінювати індивідуальну та суспільну свідомість, запроваджувати інші пріоритети розвитку цивілізації. Лише розгалужені та водночас координовані між собою дослідження в різних галузях знання спроможні якщо не усунути, то принаймні відсунути перспективу екологічної катастрофи. Це потребує перебудови свідомості кожної людини, але сучасна «людина маси» орієнтована не на самообмеження, а на гедонізм, тому, на наш погляд, подібний сценарій виглядає доволі утопічно.

У зв'язку з усім, про що тут йшлося, варто звернути увагу й на проблему, безпосередньо пов'язану з питанням про людину як «володаря природи». Ми вже побіжно згадували, що, протягом останнього часу, стало модним звинувачувати Біблію та християнство в тому, що це звідси, нібито, бере початок ідеалізація людини як «царя природи». Зокрема у спеціальній науковій літературі утвердився погляд, згідно з яким саме Біблія і взагалі юдео-християнська культура санкціонують «переробку природи». Ймовірно, поштовхом для подібних міркувань стала думка, яку лаконічно висловив ще Гегель: «у міфі про гріхопадіння Біблія цілком визначено каже, що пізнання істини дісталось людині лише внаслідок розриву початкової райської єдності людини з природою» [56, с. 139]. І, хоча німецький філософ не робив далекоглядних висновків про Біблію як джерело антропоцентричної свідомості, сьогодні чимало вчених покладають відповідальність за формування ідеї людини як «царя природи» на християнство, продовжуючи гіперкритичну лінію мислення минулих років щодо усього, пов'язаного з релігією.

Подібні звинувачення християнської релігії у формуванні ідеї людини як «царя природи» – це, мовляв, зумовило технократизм та екологічні катастрофи – типові, здавалося би, насамперед для пострадянської науки. Характерна з цього погляду стаття Ю. Шишкова [271]. Погоджуючись із твердженням автора щодо необхідності докорінного перегляду самооцінки людини як повелителя природи,

водночас заперечимо його активне бажання скинути тягар відповідальності за нинішні екологічні проблеми на релігію – у т. ч. християнську: «Багато сотень років люди були абсолютно переконані: людина створена Творцем як вінець природи, її повелитель і перетворювач. Подібне самозамилування досьгодні підтримується основними світовими релігіями»³ [271, с. 9]. У кращому випадку можна дізнатися, що Біблія, мовляв, просто ігнорує все, пов'язане з екологією і, таким чином, все одно винна в сучасних екологічних катастрофах, нехай опосередковано. А. Йоселіані говорить про позаекологічність християнства та звинувачує його в утилітарному підході до природи [101], а, скажімо, сучасні російські неоязичники взагалі характеризують біблійне ставлення до природи як аморальне, вбачаючи в ньому коріння всіх сучасних екологічних проблем, роблячи висновок: «Землю отрує юдеохристиянська цивілізація» [86, с. 77].

Усе це можна було б сприйняти як елементарну інерцію «наукового атеїзму» минулих років, але ідентичні звинувачення на адресу Біблії часто звучать з вуст і західних вчених. Сьогодні звичною у світі стала думка про язичництво та східні релігії як «екологічні» та неантропоцентричні, а про християнство – як неекологічну та антропоцентричну релігію. Так, у сфері природоохоронної етики усталилася традиція звинувачувати християнство та підкреслювати вищість східного язичницького релігійного досвіду розуміння природи [див., напр.: 322 й числ. ін.]. З цього погляду однотипними є сьогоднішні заклики повернутися до язичництва, яке нібито поважає й цінує природу набагато більше, аніж християнство. При цьому часто можна спостерігати плутанину навіть у потрактуванні основоположних понять язичництва, що так беззастережно вихваляється. Так, В. Борейко говорить, що «язичництво» (очевидно, автор не бере до

³ Автор звинувачує усі світові релігії «оптом», хоча, як ми побачимо далі, зараз превалує інша думка, і християнство протиставляється язичництву (та особливо східним релігіям) у сфері екології, причому зі знаком «мінус».

уваги те, що існує сила найрізноманітніших язичницьких релігій), ймовірно, є однією з найекологічніших релігій і воно стверджує, між іншим, й такі цінності, як співчуття до хворих, пригнічених та знедолених, а природа у язичників є місцем, в якому перебуває «Бог» (sic! – М. Ч.) [див. докл. розділ «Екологічна етика й релігія» у книзі: 30]. Наприкінці 60-х рр. ХХ ст. Я. Мак-Харг пише, що біблійна історія творення «збуджує в людині найбільш руйнівні та егоїстичні пристрасті», оскільки «тут санкціонується та виправдовується підкорення природи – природи, що є ворогом Єгови», і християнство згодом запозичує цю юдейську картину світу [334, с. 13]. У 70-х рр. ХХ ст. А. Тойнбі протиставляє християнство та язичницькі релігійні системи (з акцентом на екофільності останніх), керуючись такими міркуваннями: колись експлуатація природи стримувалась благочестивим поклонінням їй, її обожненням, вона була Матір'ю-Землею; все змінилося з приходом монотеїзму, і порятунок людства лежить тепер лише «у зміні монотеїстичного світогляду світоглядом пантеїзму» [238, с. 53–54]. На відміну від А. Тойнбі, Дж. Пассмор не думає, що християнство можна «врятувати» доповненням іншими релігійними системами – він обстоює ідею цілковитого секуляризму, вважаючи, що ефективно розв'язувати екологічні проблеми можна лише тоді, коли люди усвідомлять, що нема чого чекати на допомогу вищих сил, що природа цілком байдужа до людей, і треба покладатися лише на власні сили [360, с. 278].

У сфері інвектив християнству за класику вважається робота Л. Вайт «The Historic Roots of Our Ecological Crisis» [363]. Починаючи з цілком слушної думки про те, що наше ставлення до екології залежить від нашого світогляду (який, в свою чергу, обумовлений релігією), автор намагається обґрунтувати погляд на християнства як на найантропоцентричнішу релігію світу. Саме християнство нібито встановило дихотомію людини та природи, нав'язавши західній цивілізації погляд на природу як на щось таке, що має цінність лише у прикладному значенні. Оскільки сучасна

наука та технологія в основному – продукти західної культури (мова йде про 60–ті роки ХХ ст.), а вона укорінена у християнстві, то й вина за екологічну кризу автоматично лягає на останнє. Звинуваченню підлягає найперш західне християнство, східне, як пов'язане з не-техногенною культурою, певною мірою реабілітується. Л. Вайт не заперечує християнство взагалі, але говорить, що його постулати потрібно докорінно переглянути та змінити, якщо ми не хочемо поглиблення екологічної кризи. Виходом дослідникові здається повернення до доктрини Франциска Ассизського, що намагався знайти гармонію з тваринним світом. Розвідка Л. Вайт стала тим наріжним каменем, після якого звинувачення християнства у виникненні екологічних проблем стали стабільною традицією у природоохоронній етиці. Хоча потрібно зазначити, що задовго до Л. Вайт подібні звинувачення християнству були висловлені у роботах Е. Еванса (починаючи зі статті 1894 року «Ethical Relations between Man and Beast»), але не отримали широкого резонансу. Тут ми знаходимо і думку про антропоцентричний характер християнства, і критику «антропоцентричної пихатості» Книги Буття, і заклик до боротьби з релігійними підвалинами антропоцентризму [цит. за: 341, с. 50–51].

Але якщо виходити з думки про «позаекологічність» християнства чи про його утилітарний підхід до природи, то як же бути не лише з міркуваннями про любов Бога до свого творіння, викладеними в Біблії, але й з позицією Ісаака Сірина, що проголошував молитви за будь-яке творіння, з доктриною Франциска Ассизського, якщо узяти її в повному масштабі, з виникненням католицької і протестантської екології тощо?

Тому існує й протилежна тенденція – стверджувати, що саме християнство містить у собі постулати справжньої екологічної етики. Скажімо, Р. Атфільд, активно посилаючись на Біблію (Йов. 38:25; Мт. 5:28–30, 10:29; Лк. 12:6 й числ. ін.), доводить абсурдність думки, згідно якої юдео-християнський Бог нібито не піклується про природу, яка, мовляв, для Нього не має цінності, виступаючи хіба що ресурсом для

людини. Дослідник заперечує й думку про те, що Біблія начебто стверджує: після гріхопадіння людина вже не повинна турбуватися про природу. Р. Атфільд стверджує, що саме Біблія з її повагою до природи як справи рук Божих може стати потужною підвалиною для формування екологічної етики, і доводить, що у християнстві якраз зникає антропоцентричний погляд на природу [286, с. 20–33]. Ф. Шелов-Коведяєв також підкреслює, що у Біблії «людина... виявляється покликаною до творчого та бережливого відношення до природи, яка їй підвладна» [269, с. 13].

Існують і рідкісні спроби поєднати обидва – негативний та позитивний – погляди на ставлення християнства до природи. Це намагається зробити Д. Кінслі в розділі «Background to the Contemporary Discussion of Ecology and Religion» своєї книги [328]. Він перелічує основні аргументи кожної із сторін, а також демонструє динаміку розвитку поглядів дослідників даної проблеми (починаючи з самої Біблії та Отців Церкви й завершуючи сучасними науковцями). Але – мабуть, поза намірами самого автора, – тут стає очевидною хибність (або, принаймні, непереконливість) багатьох аргументів тих, хто бачить у християнстві «корінь усіх зол». Скажімо, антиподом Старого Завіту називається культ Ваала, що начебто ґрунтувався на обожненні природи (при цьому замовчуються такі характерні свідчення цього «обожнення», як людські жертвоприношення й т. п. речі – або ж автор таки вважає їх за цілком природні? що ж, у цьому є сенс, але, окрім сфери природи, існує ще й сфера культури). Та, гадаємо, вже не треба особливо розлого доводити, що й язичницькі цивілізації достатньо активно експлуатували та нищили природу.

С. Хрібар, міркуючи над сучасними аспектами проблеми «християнство й екологія», розрізняє тут два підходи: адаптаційний (який стверджує екофільність християнства та наголошує лише на необхідності демонстрації даної ситуації широкому загалові й адаптації християнства до

сучасних реалій) та трансформаційний (екофобний щодо християнства, який наголошує на необхідності екологізації християнства, його трансформації аж до запозичення з інших релігій – насамперед, звісно, ідей, подібних до язичницького пантеїзму) [260, с. 10–11].

На жаль, аргументи прихильників трансформаційної концепції (а сюди можна зарахувати згаданих Борейко, Вайт, Еванса, Іоселіані, Шишкова та багатьох інших) свідчать лише про їхнє недостатнє знайомство з Біблією, яка є основою християнської релігії.

Адже у Біблії проблема взаємовідносин людини та природи посідає дуже важливе місце і розв'язується у цілком екологічному ключі, оскільки людина тут зобов'язана турбуватися про землю та живі творіння, й вона невід'ємно постає частиною природного світу. Єдність людини та природи, створених Богом, й навіть «повчальність» досвіду, який людина може черпати з природи, стала одним з мотивів Книги Виходу (Вих. 23:5; 23:10-11 тощо), книги Йова (Йов 12:7–9). А Псалом 103, по суті, розгорнуто подає концепцію, яка знайшла згодом свій вираз у першому законі американського еколога ХХ ст. Б. Коммонера «Все пов'язано з усім».

Уважне читання Біблії свідчить, що і використання стереотипу «царя природи» підлягає тут полемічному переосмисленню. За Біблією, Бог дійсно створює людину для «володарювання» над усіма земними істотами (Бут. 1:26, 28), але Адам у раю виявляє свою духовну перевагу над тваринами та рослинами лише в тому, що «нарікає імена речам» (Бут. 2:20), тобто усвідомлює план і задум Божий. Людина панує в світі як найбільш високе творіння, але «панує» лише морально – як найдосконаліша істота. Адам успадковує архетип Доброго Батька, що любить своє творіння; тут мається на увазі не повнота володіння іншими тваринами як «рабами», а повнота оволодіння сенсом існування світу через слово [1, с. 54]. В. Соловйов з цього приводу писав, що проголошене у Біблії «володіння природою» аж ніяк не означає права на її руйнацію та

винищення, а означає – «вводити її в більшу силу та повноту буття», підкорене положення природи по відношенню до Бога та людини не робить її безправною, вона «має право на нашу допомогу для її перетворення та підвищення» [223, с. 426–427]. Це, до речі, прямо висловлено в Книзі Буття: людина була поселена в Едемському саді, аби «обробляти його й берегти його» (Бут. 2:15). Якщо заглибитися в подальший текст Біблії (наприклад, в «приписи Мойсейові» щодо ставлення до землі, рослинного світу та тварин, то ясно, що Біблія трактує цю проблему в аспекті *відповідальності* людини за «братів менших». Навпаки, антропоцентризм, народжений в рамках елліністичної культури й піднесений в європейській культурологічній думці від часів Ренесансу, найвищим виразом якого є свідоме чи підсвідоме прагнення магічного перетворення природи, Біблією засуджується як вираз безбожжя та сваволі.

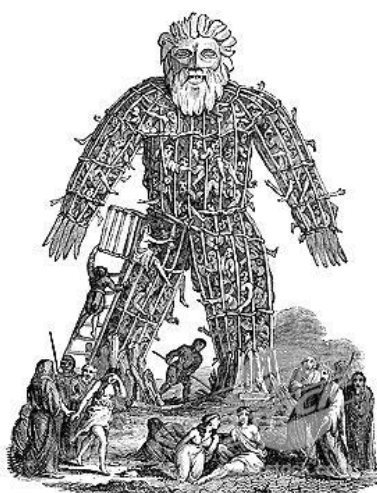
Репрезентативною тут є ситуація з жертвоприношенням Каїна й Авеля. На перший погляд жертва Каїна – здавалося б, мирна та вегетаріанська, Богом відкидається, а «кращі вівці» Авеля-скотаря приймаються. Але справа не в тім, що Богові більше до смаку кров і м'ясо, а в тому, що здобуті працею першого землероба плоди не є дарами природи, а продуктами норовистого духу першого перетворювача месопотамської пустелі в рукотворний квітучий сад, язичницькі нащадки якого своїми беззаконнями накликають потоп, прагнуть дістатися небес (Вавилонська башта), загрожуючи гармонії світоустрою тощо. Каїн – справжній перетворювач природи, втілення месопотамської землеробської цивілізації, від якої предки євреїв пішли знову в архаїчне кочове життя.

У дихотомії Авель-Каїн для біблійного автора однозначно неправий Каїн, цей «Мічурин» архаїчних часів. Він наділяється такими рисами, як жадібність, брехливість, злосливість, жорстокість, дратливість, і слід визнати, що цей алгоритм характеру достатньо стабільно повторюється, скажімо, й у новітній літературі сучасності («Мужики» Реймонта, «Земля»

Кобилянської, «Мужики» Чехова, «Сільські начерки» Г. Успенського тощо). Ідеалізований пастир і ягня як втілення невинної жертвності, власності Божої протиставляються самочинності людини як перетворювача Всесвіту.

Дуже дивно, що у Новий час не просто було відкинуто екологічні установки Біблії, але ще й зроблено спробу перекласти на неї відповідальність за ситуацію.

Популярна з часів Просвітництва ідея про якусь особливу гармонію між людиною і природою, що буцімто існувала в язичницькі часи, є



характерною міфологемою постпросвітницької секуляризованої культури, безсилою та хворобливою ідеалізацією начебто незмінно сильного та повнокровного дикуна. Забувається, що саме язичницька ера поклала початок демонстративному приборканню усього «природного», часто з катастрофічними результатами. Ми поки що не будемо говорити про язичницьку мораль – досить вказати на велетенські клітки з пруття, в яких давні кельти спалювали живцем одразу силу людей. Звернемо увагу лише на «збереження природи». Навіть побіжний погляд виявляє величезну кількість глобальних екологічних катастроф часів панування язичництва, якому приписують особливу турботу про природу. Квітнучу Сахару колись згубили архаїчні скотарі, а гори Греції і досі позбавлені рослинності, яку вже в сиву давнину об'їли кози. Згадаймо також засолення ґрунтів у Месопотамії внаслідок свавільної іригації, масове винищення лісів на території Єгипту через прагнення швидкого збагачення тощо. Культура у дикунів мислиться в першу чергу як боротьба з стихіями природи і з власною натурою, вона різко, підкреслено природі протиставляється. Світ духів є опозицією земному світові; «місця сили» відокремлені від буденного буття найрішучішим чином, мов хатка Яги на

високих пнях («курячі лапи» в більш пізній фольклорній інтерпретації) від живого лісу. Численні табу та заборони обплутують первісну свідомість, мов тенета. Жертвоприношення живих істот, у тому числі людські (навіть власної дитини); самокалічення, татуювання, розфарбовування тіла та фантастичні костюми; знамениті «чоловічі будинки» в полінезійців, де практикується як сакральна річ гомосексуалізм, примусова зміна шаманом своєї статі й ще багато чого такого не лишають каменя на камені від кабінетного міфу про гармонію язичника з природою.

Поетизація й ідеалізація «сина природи» та культ «мудрого» дикуна, нібито вищого за носія європейської християнської цивілізації – це умопоглядна просвітницька концепція, популярна в людей, які, м'яко кажучи, прохолодно ставилися до християнства та його моральних максим (Руссо, Вольтера та ін.), а експлуатація цієї міфологеми в постніцшеанську епоху, яка проголосила домінацію «білявої бестії», в реальності дала масам людей нацистську євгеніку або «сталінський план переробки природи <й людини> та інші подібні проекти з усіма їхніми сумними плодами.

Реальна картина полягає в тому, що в архаїчних суспільствах панували нескінченні війни та кривава помста, культивувалися бузувірство та пролиття людської крові. І ця агресивність і сваволя поширювалися не лише на ближнього або полоненого, а й на природу в широкому розумінні цього слова. Гільгамеш, котрий намагається подолати приреченість смерті, або його біблійні нащадки – будівники вавилонської вежі, реальні деспоти стародавнього Сходу, що утверджували свою наближеність, а то й рівність з богами, є справжніми претендентами на титул «царів природи». Послугуються герої язичницьких сакральних та епіко-художніх книг магією, що виражає одчайдушне прагнення архаїчної людини подолати долю та перемогти вищі сили. Не можна не погодитися з думкою, що саме успіхи в опануванні природи ще в епоху античності сприяють перебільшеній оцінці людиною своїх можливостей, і якраз тоді філософи

починають будувати картину світоустрою навколо людини [109, с. 14], формується філософський антропоцентризм.

Отже, ідея людини, що перетворює природу, зародилася не в Біблії, а в первісній магії і генетично пов'язаних з нею духовних системах Стародавнього світу, від яких Біблія відсахувалася.

А у наших сьогоднішніх гучних розмовах про необхідність оберігати природу спостерігається, по-перше, відродження руссоїстського погляду на культуру та цивілізацію як щось таке, що вороже природі; це – підгрунття неоязичницького за своєю суттю руху за «повернення до природи». По-друге, наївна поетизація «добіблійної» людини, яка, мовляв, ще не порвала своїх зв'язків з природою, стає усе більш активним способом боротьби з біблійною культурною традицією, що веде нерідко не лише до надмірної віри в можливість науки, а й до широкої реабілітації окультизму: прикладів цьому сьогодні набагато більше, ніж навіть прикладів ідеалізації позитивної науки (яка, нагадаємо, з первісної магії й народилася).

А сутність окультизму – взяти від прихованих сил світу силоміць якомога більше. Людина тут не мислить себе недосконалою та прагне панувати в світі, будучи такою, якою вона є, не піддаючи сумніву значущість власного, часто вкрай недосконалого «я». «Я» – найбільша цінність і для сучасної людини, що вже півтисячоліття живе в післяренесансному просторі, де формується принципове, а priori, заперечення біблійної концепції природи та людини. Це породжено не самою лише наївною самовпевненістю вчених минулих століть, а й кричущою малокультурністю та жорстокою конкуренцією людей і спільнот, які, на жаль, є побічним результатом демократичних перетворень у сучасному суспільстві, визначають перемогу «хижацької», агресивної життєвої установки. Звідси, зокрема, не лише піднесення революціоністських ідей та утопічних планів «переробки людини», а й безперестанна «боротьба з природою», яка колись почалася з примітивної

магії, а нині закінчилася очевидним утвердженням позицій її спадкоємців – позитивної науки та технократичної цивілізації, які сьогодні намагаються перекласти вину за свої багатотисячорічні діяння на одне-єдине місце в Біблії, де говориться, що Адама поставлено було для панування над тваринами (Бут. 1:28). Це й справді реакція «нащадків Адама», які дуже погано виконали свою місію, й прагнуть уникнути відповідальності.

1.3. Секуляризація культури та формування «секулярних релігій» у культурі Нового часу

Дискусії у сьогodнішньому «постсекулярному» суспільстві про сутність секуляризації і її роль у сучасній культурі мають давнє коріння – вони залишаються одними з найактуальніших вже протягом декількох століть, що можна зрозуміти, якщо пригадати про різні концепції як щодо походження культури, так і щодо її структури. І навряд чи тут можна буде колись віднайти консенсус – надто антагоністичними виступають позиції й аргументи різних сторін. Отримати славетну гегелівську тріаду з тези та антитези, увінчаючи їх синтезом у цій сфері – задача нереалістична. Зрозуміло, що, наприклад, прихильники богословської концепції культури будуть бачити у секуляризаційних процесах насамперед зло, у той час як марксистки – якраз позитивні тенденції. Апелюючи до конкретних прикладів, можна зрозуміти, наскільки неможливо примирити, скажімо, позиції К. Юнга, який вважав, що психічно здорова людина не може не бути віруючою та З. Фрейда, котрий розглядав релігію як масовий психоз. І тут кожний вчений, навіть намагаючись бути об'єктивним, все одно буде схилитися до того чи іншого полюсу. Але перш ніж починати розмову про секуляризацію, варто були би з'ясувати, звідки взявся цей термін і які значення він має.

Вперше термін «секуляризація» був ужитий у політико-правовому аспекті у період підготовки та підписання Вестфальського мирного

договору: цим терміном французька сторона позначила відторгнення частини церковного майна низки єпископств як відшкодування територіальних втрат бранденбурзького курфюрста – отже, секуляризація стала позначенням переходу об'єкту з релігійної сфери у світську [15, с. 98]. Нині ми вживаємо цей термін у більш широкому значенні, маючи на увазі зміну статусу релігії у суспільстві на користь домінації мирських чинників – аж до відмови від неї включно. «Нова філософська енциклопедія» подає наступне визначення терміну: секуляризація – «обмирщення у контексті взаємодії сакрального і профанного (мирського), рух від священного до світського; у соціології – процес вивільнення усіх сфер суспільного та особистого життя з-під контролю релігії» [180, с. 512]. Значно ширше нині розуміється і хронологія питання – традиційно вважається, що секуляризація розпочалася в епоху Відродження, коли місце релігії посіли наука та освіта, а теоцентрична парадигма розвитку почала поступово змінюватися антропоцентричною. Вже у 1960-ті роки Л. Шайнер подає шість різних значень слова «секуляризація»: занепад релігії, її пристосування до «світу», «вичавлювання» релігії із суспільного життя, трансформація релігійних вірувань та інституцій у світські замітники, десакралізація світу, перехід від «сакрального» суспільства до «світського» [352]. Отже, і хронологія, і смисл, і значення секуляризаційних процесів залишаються дискусійними.

Можна стверджувати, що культура завжди розвивається як коливання між двома полюсами – сакралізацією та секуляризацією, причому у будь-яку епоху й у будь-якому суспільстві завжди будуть наявні обидва (інша справа, що в даний момент домінує). Отже, у розмові про сакралізацію неможливо уникнути таких концептуальних понять, як *сакральне* та *профанне*. Сакральне зазвичай розуміється як щось відокремлене від сфери звичного життя, що належить до потойбічного, профанне ж – як щось буденне, тривіальне (ми лишаємо поза нашою увагою переносне значення слова як позначення некомпетентності і

застарілий його смисл – у Стародавньому Римі це слово використовувалося для людей, які не мали право відвідувати храм). Смисл одного поняття розкривається лише у співвідношенні з іншим, через опозицію – одні й ті само речі можуть виступати сакральними або профанними залежно від контексту. Пригадаймо поняття *ієрофанії*, введене М. Еліаде – будь-що може стати нею і, відповідно, відкривати людині Сакральне. За його концепцією, не існує об'єкту, який десь колись не виступав би ієрофанією – отже, про неї можна говорити лише в історичному контексті.

Ми не будемо тут заглиблюватися у теоретичні аспекти цього питання, оскільки нас більше цікавить феномен секуляризації (іншими словами – профанізації) у культурі Модерну. Зауважимо лише, що дослідники цієї проблеми (Е. Дюркгейм, М. Еліаде Р. Маретт, М. Мосс, Р. Отто, Р. Сміт, А. Юбер та ін.) також часто по-своєму розуміють ці поняття. Так, М. Еліаде дотримується екзистенційного розуміння Сакруму, а Е. Дюркгейм – соціологічного, вважаючи, що різниця між сакральним і профанним стосується насамперед норм регулювання поведінки, а не метафізики. Звісно, ще більша прірва – між тими, хто визнає важливість сакрального та тими, хто взагалі готовий заперечувати його. Наприклад, почуття *mysterium tremendum* (усвідомлення грізної таємниці), про яке пише Р. Отто й яке виступає в його концепції одним з елементів Нумінозного (від лат. Numen – божество), а, отже, – сакрального, для прихильника ніцшеанської філософії буде свідченням приниження людини та приналежності до пересічних людей, яким лише і потрібна релігія.

Отже, у культурі завжди існує діалектика її сакральних і профанних аспектів, що, у свою чергу, і призводить до домінації сакралізації або десакралізації. Сакральне завжди націлене на певний ідеал, але ідеал, як відомо, недосяжний, і з усвідомленням цього починається процес десакралізації. Утім, людина не може жити без ідеалів, і тому настає ресакралізація. Таким чином, еволюцію культури можна розглядати як

наступний алгоритм: сакралізація – десакралізація (профанізація, секуляризація) – ресакралізація. Усе це з очевидністю демонструє сучасна культура, особливо у ХХ ст., коли на рівні масової культури відбувається вульгарна реконструкція примітивних міфологічних моделей, практично відновлюється «магічне мислення». Боротьба з християнською культурною спадщиною в тоталітарних суспільствах набула відверто насильницького характеру і, здається, можна було би говорити про перемогу секуляризаційних процесів, але все виглядає далеко не так однозначно. «Розкріпачення» язичницької людини йшло пліч-о-пліч з масонською, комуністичною та фашистською програмами знищення християнства, і при цьому язичництво та його культурна спадщина користувалося в цих рухах значною симпатією⁴. Достатньо пригадати етимологію слова «фашизм»,



який походить від латинського «fascio»: фасції – атрибут римської державної влади в античну добу. Так, на італійському плакаті 1921-го року в руках оголеного на античний манер юнака ми можемо побачити оті само фасції. Римське язичництво виявилось таким, що потенційно містило одне з найстрахотливіших антикультурних явищ ХХ ст.

Особливого смаку додає ситуації та обставина, що у надрах спецслужб обох режимів (як радянського, так і фашистського) велися потаємні інтенсивні дослідження у сфері чорнокнижжя, для широкого загалу забороненого. Гітлер культивує в німецькій еліті магію Тибету; НКВД пильно вивчає окультну літературу та теософію, старовинні єврейські манускрипти, в яких, можливо, викладено глибини Кабали,

⁴ Більш ніж характерна хай жартівлива, але цілком серйозно сприйнята у верхах службова записка антихристиянськи налаштованого видного військового М. Тухачевського, з пропозицією офіційно ввести в Радянській Росії культ Перуна. Вельми симптоматичні також нападки М. Реріха на православну церкву і його прагнення налагодити контакт індійських окультистів з Леніним (спроба передачі в Кремль «листа Махатми»). А діяльність таких структур, як «Аненербе» у гітлерівській Німеччині, була спрямована на відверту реконструкцію давньогерманських язичницьких вірувань.

феномени Мессинга та Рози Кулешової, загадки гіпнозу і т. п. Тоталітарні режими цікавляться, навіть захоплюються магічним досвідом, і співці цих режимів раз у раз проговорюються про «тонкі, владні зв'язки», які існують між реальним і потойбічними.

У ХХ ст. більшовицька революція та нацистський тоталітаризм синхронно включали до своїх програм руйнацію Церкви та піднесення суто язичницьких ідеалів матеріального добробуту, пріоритету свого роду-племені, надлюдських якостей вождя. Поширюються спроби грати на міфологічному мисленні, архетипах, марновірствах і культурній відсталості, нав'язати посполитому люду нову, політизовану міфологію, що пробуджувала б ентузіастичне почуття приналежності до якоїсь спільноти («колективу», «класу», «нації», «раси» тощо). У радянські часи величезними тиражами випускаються численні серії листівок, присвячених оспівуванню радгоспників, вчителів, залізничників тощо.



Комуністичне вчення, запекло борючись з християнством і взагалі з релігією, насправді непомітно для себе саме перетворюється на релігію. Характерна думка М. Бердяєва: «Непримиренно вороже ставлення комунізму до будь-якої релігії не є явищем випадковим, воно корениться у самій сутності комуністичного світоспоглядання <...> Комунізм <...> сам хоче бути релігією, що йде на зміну християнству, він претендує відповісти на запити людської душі, дати сенс життя» [16, с. 129].



З цим важко не погодитися – адже ще у середині ХХ ст. французький філософ, політик, соціолог Р. Арон написав скандальну книгу «Опіум для інтелігенції» [7], в якій розглядав ідеологію як секулярну релігію⁵, стверджуючи, що

⁵ Хоча термін «секулярна релігія» по відношенню до марксизму він вживає ще раніше, у статті «Майбутнє секулярних релігій» (1944).

марксизм-комунізм став «опіумом інтелектуалів», твердячи про «сталінську догматику» та порівнюючи комуністичну партію з церквою. Прочитуємо деякі його думки. Марксизм-ленінізм він називає «ідеологією, що стала еквівалентом релігії», чие «Священне Писання» ґрунтується на «міфах про світовий пролетаріат, ролі революції в історії, ролі комуністичних партій у соціалістичних революціях, ролі вождів та «священної доктрини» як ідеології у комуністичному русі» [7, сс. 82, 5]. В. ван ден Бенкен також називає радянську ідеологію секулярною релігією [288, р. 21], В. Хархун пише про «релігіоморфну характеристику радянської тоталітарної цивілізації» [255, с. 118].

У сучасній науковій літературі, поруч з терміном «секулярні релігії», вживаються численні інші аналогі: політичні, або світські релігії (М. Хайер), соціальні релігії (А. Вебер), громадянські релігії (М. Еліаде), політичні релігії (Е. Вогелін), ерзац-релігії (Ф. Верфель) та ін., але сутність лишається тією само – ідеологія, що претендує на місце релігії. Секулярні релігії залишаються політичними псевдорелігіями, які охоче «... одягаються в одержу терпимості та лібералізму», але подібна «секулярна релігія зазвичай вирізняється своєю агресивною нетерпимістю до всіх переконань, які з нею розходяться» [194, с. 3].

Повертаючись до радянської ідеології, можна прослідкувати тут низку ознак, що споріднюють її з релігією, або, краще сказати, перетворюють її на справжню секулярну релігію. Їхній перелік зайняв би надто багато місця, тому ми вимушено зупиняємося лише на деяких із них, включаючи сюди ті, що зафіксував Р. Арон, та доповнюючи їх.



Радянська ідеологія

Сакральні тексти: «Капітал»
Маркса й інші твори «великих вчителів»
марксизму-ленінізму

Моральний кодекс будівника комунізму

Партійні збори

Історія партії і біографії вождів

Боротьба з «опортуністами» тощо

З'їзди Комінтерну та партійні з'їзди

Компартія СРСР

і Комуністичний Інтернаціонал

Демонстрації

Ідея месіанської обираності
одного класу (пролетаріату)

Комунізм як аналог раю

Християнство

Святе Писання (Біблія)

Декалог

Літургія

Святе Передання та життя святих

Боротьба з ересями

Церковні Собори

Вселенська церква з єпархіями

(діоцезами)

Хресна хода

Ідея месіанської обираності одного народу
(спочатку юдейського, потім усіх
християн – на противагу язичникам)

Життя у Вічності

Продовжуючи цю тему, варто додати, що, очевидно, ідеологія стає релігією у будь-якому тоталітарному суспільстві. Католицький філософ і богослов Р. Гвардіні ще наприкінці 1930-х років вказував на антихристиянський характер нацистської пропаганди. При подібному на перший погляд використанні таких понять, як «провидіння», «доля», «зірка», «щастя», він фіксує тут їхній псевдорелігійний характер і несумісність ідеологем, що ними позначаються, зі вченням Христа. До цієї ж низки феноменів він відносить зображення Гітлера як «чудотворця»,

який прийшов «ошчасливити» німецький народ. Секулярною релігією назвав фашизм М. Бабік [287].



Думається, що перетворення будь-якої тоталітарної ідеології на секулярну релігію є неминучим. Окреслені вище паралелі легко впізнаються в інших, східних державах з подібними режимами. Так, на японському плакаті початку 1940-х років ми бачимо своєрідну «Трійцю», що складається з Гітлера, імператора Хіроно та Муссоліні, а радісні діти «в єдиному пориванні» дякують їм за своє щасливе дитинство. Сучасне зображення покійного лідера Північної Кореї невідворотно нагадує типово іконографічні зображення.



Можна гадати, що з падінням тоталітарних режимів феномен секулярних релігій зникне, а зі зростанням рівня науково-технічного прогресу та загального рівня освіти, можливо, й сам феномен релігії? Подібні думки неодноразово висловлювалися та продовжують висловлюватися й нині. Адже ми можемо бачити, твердять прихильники «смерті релігії», секулярні трансформації навіть у теологічній сфері – виникнення теології смерті Бога, контекстуальних теологій, що займаються не Богопізнанням, але різними аспектами людської діяльності (теологія революції, теологія природи, теологія надії і числ. ін.). Ч. Тейлор пише про зміну навіть «часового виміру» для сучасної людини: нині ми живемо у «секулярному часі» (який має лише горизонтальний вимір), у той час як домодерна людина жила і в горизонтальному «часовому вимірі», і у вертикальному – у «вищих часах», які пропонували вічність [236].

Утім, наявні й альтернативні точки зору. Так, Б. Тернер не погоджується з твердженням, що у сучасному суспільстві релігія зникає. З його точки зору, Ч. Тейлор, як і більшість західних вчених, не звертає

увагу на сучасну соціологію й емпіричні дослідження – більшість західних філософів не цікавляться релігією за межами Північної Європи та США, хоча нинішні антропологічні та соціологічні дослідження виразно демонструють життєву силу релігії в інших частинах світу [237, с. 23].

На нашу думку, говорити про зникнення релігії немає серйозних підстав. Науково-технічний прогрес, як з усією очевидністю демонструє нам сьогодні (насамперед Інтернет), зовсім не обов'язково веде й до зростання загального рівня знань або до поліпшення їх якості, а, особливо ж, до формування здатності об'єктивно оцінювати культурну традицію та протистояти спокусі кайнерастії. Механічне зростання обсягу знань зовсім не означає відповідного автоматичного зростання здатності до диференціації справді потрібного людині від інформаційного мотлоху. Навіть якщо припустити, що трансгуманістична утопія якось вирішить це питання, людина все одно залишиться віч-на-віч зі своїми екзистенціальними проблемами, і ніяке титанове тіло та флешка замість голови не розв'яжуть проблему безсмертя. Але якби навіть і так, то нікуди не зникає психологічна потреба людини вірити – як не в Бога (богів,



демонів, предків тощо), то в щось інше. Підтвердженням тому може виступати хоча т. зв. гуглізм (Googlism), заснований Меттом МакФерсоном. Ця віртуальна церква сформована навколо ідеї, що Google може бути новим претендентом на роль Бога: адже він всезнаючий, всемогутній, всюдисущий, безсмертний, безкінечний тощо [58]. Це з усією очевидністю руйнує концепцію Ф. Утара, котрий пов'язував переможну роль секуляризації з розвитком «технічної цивілізації» [321, р. 42].

1.4. Релігійний синкретизм і феномен реабілітації магії як чинники сучасної культури

Сучасне суспільство, яке неухильно охоплюють процеси глобалізації, являє собою, з його постмодерною свідомістю, благодатний ґрунт для поширення філософії синкретизму, особливо ж в усьому, що стосується світоглядних концепцій, найперше – релігійного характеру. Зокрема це знаходить послідовний вираз у філософії New Age, про яку так багато говориться останнім часом. Між тим система New Age – цей очевидний претендент на нову світову релігію, в якій інтелектуально-філософський первень домінує над емоційно-магічною практикою, так само, як і типологічно подібні до неї явища, – зазвичай лишаються якось поза межами власне філософського аналізу.



Утім, зміст, який вкладається в словосполучення New Age, може бути різним: від поняття субкультури з її характерними уподобаннями й атрибутикою до формули «філософія життя», що включає в себе як невід’ємну частину релігійні вподобання особистості. Якщо говорити про філософію New Age як вираз характерних світоглядних орієнтирів сучасної людини, то в рамках цієї концепції, як нам здається, центром уваги повинні стати неоязичницькі течії, що протягом останніх десятиліть здобули величезну популярність у всьому світі та претендують потиснути або й зовсім дезавувувати монотеїстичні релігії.

Окремої розмови заслуговує поширення в сучасному світі філософськи змістовних і високоорганізованих вчень на кшталт індуїзму та буддизму: тут язичництво досягло свого акмі, закріпивши даний духовний досвід у розвиненій книжності, мистецтві, духовних практиках тощо. Безумовно, що цей фермент сучасної культури вимагає пильної і зосередженої уваги. Доволі сказати, що тут спостерігається чимало точок

зіткнення з найсучаснішими науковими уявленнями, накреслюються такі перспективи людського самопізнання, про які ми досі не мали жодного уявлення. Нуміозне тут осмислюється в багатьох незвичних для нас і цікавих аспектах, а подекуди починає навіть домінувати філософська резиньяція. Але тут ми обмежимося, за браком місця, зауваженням, що усі ці системи залишаються у своїх основоположних моментах на рівні «добіблійної» свідомості: вони базуються в основному або на теургії, або на екзистенціальному самовилученні людини з організму Всесвіту; Добро та Зло тут мають, по суті, однаковий етичний статус, що веде практично до релятивності моралі. Отож повернемося до популярності неоязичництва в сучасному суспільстві як явища більш примітивного й для сучасності, де масова культура на очах бере гору над елітною, більш зрозумілого.

Не зупиняючись детально на усіх причинах цієї популярності, відмітимо лише, що, на нашу думку, одним із рушійних імпульсів тут є якраз явище глобалізації. І хоча А. Колодний, аналізуючи причини відродження язичництва у сучасному світі, зазначає, що це – «своєрідний супротив глобалізації, який виявляється у прагненнях багатьох народів зберегти свою національну ідентичність або відродити її» [118, с. 70], ми дозволимо собі звернути увагу на деякі обставини протилежного характеру.

Дійсно, неоязичницькі течії найчастіше включають у себе національний елемент, і часто навіть зосереджені ледь не виключно на ньому, доходючи до націоналістичних або й расистських позицій. Але водночас сила неоязичницьких або близьких до них течій, навпаки, синкретизує різні стародавні національні релігії і їхні образи світу, утворюючи своєрідний релігійний сплав з різнорідних елементів, вливаючись у процеси глобалізації і підтримуючи їх (досить пригадати релігію багаї або «церкву сатани» наших днів). Такі угруповання, на відміну від архаїчних «націоналістичних» систем, тяжіють до філософствування та теологічних доктрин, практично прагнучи до статусу

світової релігії. З цього погляду варто ще раз згадати про експансію індуїстських і псевдобуддистських концепцій у західну свідомість (відверто кажучи, філософія New Age прагне чи не в першу чергу базуватися саме на цій спадщині, хоча, як правило, немилосердно вульгаризованій і, нерідко, з расистським присмаком⁶) – при тому, що, за догмами того ж самого індуїзму, сповідати його іноземцям не можна. Але проповідь Вівекананди, поширення кришнаїзму чи складання секти рерихівців свідчать, що їхні адепти менше за все зважають на цей постулат. Відтак бабуся, яка продає на київському вокзалі кришнаїтську літературу, авторитетно запевнює, що в цих книжках – виклад справжньої давньоукраїнської віри...

Тенденція до синкретизації може й не бути послідовно глобальною, як рух New Age в цілому, але саме прагнення хоча б просто поширити своє релігійне вчення за межі власного національного світу сьогодні не менш характерне, ніж прагнення «законсервувати» та піднести на «рідному» ґрунті власні архаїчні системи. Подібно, що цей дуже важливий аспект сьогоденного неоязичницького руху нерідко залишається поза увагою дослідників; отож саме на ньому ми й зосередимося.

Це тим більше важливо, якщо взяти до уваги, що, хоча синкретичний характер неоязичницьких культів неодноразово фіксувався [29, 179], більшості наших дослідників неопанганізму властивий якраз той погляд, що його лапідарно висловив А. Колодний. До того ж науковців мало цікавили причини та характер цього синкретизму, оскільки в більшості випадків контекст глобалізації для означеного явища начебто не існує. Отож хоча наукової та, особливо, популяризаторської літератури, присвяченої феномену неоязичництва, достатньо багато, але це найчастіше праці

⁶ Хоча, після відкриття археологами у середині ХХ ст. величезної спадщини «чорної Індії» та її потужної ролі в формуванні брахманізму, для расистської трактовки індо-буддистського духовного комплексу як суто «арійського духовного досвіду» начебто й зовсім не залишається місця, для низки ентузіастів від науки (на жаль, і в Україні) міф про антиномію «семітської» Біблії та «арійських Вед» продовжує відкрито чи імпліцитно мусуватися як в академічних, так і в навчально-освітніх виданнях.

загального характеру [73, 179, 181, 205], висвітлення конкретної міфології або філософії певної течії [69, 80, 189 тощо], аналіз особливостей географічного поширення неоязичництва [179, 181, 205, 272] тощо.

До цього долучається, як вже зазначалося, значна суперечливість термінологічного наповнення поняття New Age, зумовлена найперше його внутрішньою ідейною суперечливістю. «Релігійна ідеологія «New Age» прагне поєднувати доктрини, що суперечать одна одній. Культові дії, здійснювані у групах «New Age» – не уніфіковані й невпорядковані. <...> Прихильники «New Age» водночас можуть належати до інших релігійних рухів, деякі з них не поривають із традиційними церквами» [29, с. 11]. Дійсно, феномен New Age з усіма його взаємовиключними, здавалося б, складовими, не випадково виникає якраз в епоху постмодернізму. Останній з його толерантністю, свободою вибору, культом індивідуалізму, зреченням загальних цінностей та універсальних істин, став гарним підґрунтям для релігійного плюралізму. Тут цінуються не спіритуальний ідеал і моральне вдосконалення, а унікальність, екзотичність, отримання «надприродних здібностей» або «втаємничення» і тому подібні речі. Однак при ближчому розгляді ці унікальні техніки виявляються не такими вже й неповторними. Так, І. Богачевська висловлює цікаву думку стосовно існування в сакральній літературі New Age з її типовою фабулою осягнення світла Істини мандрівних сюжетів (на кшталт фольклорних), які переносяться не лише з книги в книгу, але й з одного напрямку New Age в інший [25, с. 19]. Якщо зазирнути глибше, то виявиться, що подібні «мандрівні сюжети» та т. зв. «духовні» практики часто-густо експлуатуються вже сотнями років, і новизна їхня полягає лише у новому поєднанні – на зразок того, як у калейдоскопі з одних і тих само елементів утворюються нові та нові фігури.

Якщо ж звернутися до деяких не настільки глобальних, але вкрай характерних прикладів експансивного й навіть агресивного синкретизму, то ми зустрічаємося з прагненням вийти за межі традиційних локальних

кордонів і створити щось, скажімо, принаймні «пан-європейське». Так, у середині ХХ ст. у Західній Європі складається культ «Вікка», який прагне базуватися на північноєвропейській напівфольклорній традиції, доповненій для вагомості грецькою й, ширше, взагалі «античною» складовою. Тут



величезного значення набуває божественне жіноче начало, взірцем якого визнається грецька Афродита. В обряді посвяти «у Вікку» (відьму), коли «посвяченій» дається нове ім'я, використовується фрагмент оди Піндара, під час інших ритуалів – елінізована версія міфу про сходження богині Іштар у царство мертвих, а також шумерський гімн-молитва про повернення весною врожаю [188, с. 382]. Члени цієї секти адаптують і певні індо-буддійські максими, наприклад – ахімси: серед основних правил поведінки прихильників вікки – «Ніколи не вбивай живих істот, хіба що обороняючись або будучи спонуканим голодом» [69, с. 57]. Водночас вікканська обрядовість – типова суміш архаїчного чаклунства та шаманізму. Їхня мета – допомогти людині зв'язатися з божеством через природу. Ритуали найчастіше відбуваються на відкритому повітрі, у священних гаях, всередині магічного кола, де зосереджено п'ять першоелементів (земля, повітря, вода, вогонь, дух). Для досягнення зміненої форми свідомості використовуються гіпнотизуючі техніки: барабанний дріб, танці з тріскачками, медитація, руни, карти Таро, кришталеві кулі тощо [71, с. 104].

У неоязичництві подібного «локального» спрямування послаблюється прагнення до філософсько-теологічних обґрунтувань. Воно вдається натомість до активної міфотворчості, причому черпає з джерел архаїчного, дохристиянського минулого, зазвичай щедро експлуатуючи національні почуття та нерідко мусуючи при цьому знову ж таки антисемітську ідею, начебто християнство – «чуже» (оскільки народилося в надрах юдаїзму), ще й нібито неодмінно силоміць насаджене. При цьому

саме неоязичництво часто практично являє собою специфічну контамінацію з елементами християнства. Так, міжнародний рух Грааля невимушено об'єднує буддійську ідею реінкарнації з християнськими десятьма заповідями – які, проте, досить своєрідно потрактовані [80, с. 72–73]. С. Бородін, розглядаючи діяльність теперішніх російських неоволхвів, пише: «<...> люди, що вже сприйняли свідомість Христа, підносять волення до Охоронців Землі» [31, с. 6], а далі, нібито цілком природно, мова йде вже про Веди та нащадків Волхва (з великої літери!). Навіть сатанинські секти іноді являють собою суміш, що включає не лише біблійну, а й, скажімо, античну складову. Один з напрямків сатанізму – люциферизм, для якого богом – втіленням свободи, добра та мудрості є Люцифер, основою свого культу зробив грецький міф, пов'язаний із Прометеєм [189, с. 77]. Можна у даному ключі згадати й релігію вуду та інші синкретичні системи такого роду або скопійовані з православної церкви храми Дажбога у рунвірівців. Наше уславлене та плекане українське двовір'я – з того самого ряду. Часто поєднання язичництва з християнством ніби «ошляхетнює», «виправдовує» перше, надає йому ваги та статусу. Скажімо, досить типовою (хоча від того не менш дивною) є позиція, викладена у «Золотій книзі російської магії». Тут стверджується, що віра праотців (слов'янських) увібрала у себе і найкраще, що було у християнстві, і язичницькі вірування, а християнська складова стала начебто основою російської («русской») магії; «російська» ж людина буцімто завжди цуралася усього нечистого та бісівського – отож навіть у пристрійних замовляннях та заклинаннях начебто використовували імена християнських святих, по допомогу кликали найвищі світлі сили [143, с. 5–6]. Використання християнської символіки або елементів християнської релігії ніби автоматично переводить мага (чаклуна-неоязичника) у розряд магів «білих» (нешкідливих). Розглянемо лише один приклад з численних

оголошень, якими переповнений Інтернет. Ворожка, така собі Оксана Геннадіївна, на своєму сайті (<http://magic-oksana.ru/>) пропонує записуватися на прийом усім, хто має проблеми у житті. Тут наявні головні атрибути «білої» ворожки – починаючи з фото, на якому вона зображена



в оточенні ікон, і завершуючи переліком засобів, за допомогою яких вона ворожить (тут, окрім іншого, фігурують церковні свічки, Єрусалимські свічки, свячена вода, православні книги, церковні камені?! – М.Ч.). Для тих, кому й цього недостатньо – заклик: «Працюю лише за допомогою Світлих сил!» Як правильно зазначено у Г. Сульженко, для величезної кількості людей ікона чи хрест⁷ у кімнаті чаклуна є свідченням того, що він «від Бога», хоча, «знаючи Бога, ми би зробили дивне відкриття, що маніпулювати Їм, так само, як і Його воїнством, світлими силами, у принципі неможливо!» [231, с. 65]. У подібних язичницьких системах християнський елемент перестає бути власне християнським і стає радше якимось фетишем. Якоюсь мірою це є розплатою за терпимість, яку колись ентузіасти насадження християнства виявили до язичницької спадщини. Так, християни на лихо собі колись запозичили з магічних церемоній і язичницьких містерій систему таїнств, що їм і нині щедро інкримінується [див., напр.: 67]. Або: загальновідомо, що писанка до Великодня генетично була елементом язичницької магії плодючості. В Україні й сьогодні практично існує два види магічних яєць – писанки та крашанки. Крашанки варять накруто, фарбують в єдиний колір та призначають для їжі (вони пов'язані з магією зцілення), писанки ж залишають сирими (щоби зберегти магію плодючості), фарбують у різні кольори та вкривають малюнками [106, с. 66]. І, повертаючись до розмови про національну складову

⁷ Щоправда, Г. Сульженко зараховує в цей ряд ще й *панагію*, але, оскільки остання, як ознака єпископського сану, є зазвичай, річчю рідкісною й коштовною, залишається припустити, що відомі авторові ворожки якимось особливо зосереджені на здобутті архієрейських панагій.

неоязичництва, зауважимо, що це зовсім не таке вже «національне» явище. Так, сучасні неоязичники Великобританії, вшановуючи у день весняного рівнодення англосаксонську богиню весни та родючості Еостре, теж приносять їй в дарунок фарбовані яйця. Як виготовити подібний дарунок (отримати потрібний колір, нанести магичні руни та освятити за певним ритуалом) – усе це докладно розписано у відповідних посібниках. Підготовлене у такий спосіб яйце готове до ритуальної трапези та обміну з іншими учасниками шабашу [106, с. 69–73]. Характерно, що сьогодні у наших неоязичників подібні ситуації акцентуються не лише як «національна спадщина», а й як свідчення єдності «арійського» духовного простору. Проте у всіх без винятку народів архаїчної епохи яйце було символом зародження життя – аж до космогонічних міфів про «золоте» («срібне» і т. д.) яйце – до напівсемітського Стародавнього Єгипту та Китаю включно.

Характерна й тенденція до створення «від імені народу» індивідуальних авторських міфів, які атестуються як начебто глибоко стародавні. На цьому будується уся започаткована Л. Силенком РУН-віра, і відгалуження від цієї структури стають усе більш потужними, навіть проникаючи у шкільну та вузівську програми (пригадаймо вивчення у наших школах «Велесової книги» як буцімто справжньої давньослов'янської книжної пам'ятки). Тут можна зустріти імена деяких сучасних українських письменників – С. Наливайка, С. Плачинди, В. Войтовича та ін.

Таким чином, неопанізм з його розкріпаченням дохристиянських імпульсів (що, на думку творців і ентузіастів цих рухів, «звільняє» людську особистість) є відверто ворожим всесвітній церковній справі обожнення (не «обожнення») людини. Уривки з різноманітних сакрально-міфологічних текстів на кшталт Вед або Авести, а ще частіше – з усіляких апокрифів і філософських текстів на зразок антихристиянських творів Ніцше (а ще частіше – текстів анонімних і квазіфілософських) покликані

надати неоязичництву статусу «поважної релігії», яка начебто має власну глибинну й органічну духовну традицію.

Інтегрується усе це сьогодні в русі сатаністів. Запозичена з християнства ідея сатани, який, в тлумаченні О. Блаватської, за умов, «коли його перестають розглядати в марновірному, догматичному й позбавленому істинної філософії душі церков, виростає у величний образ того, хто створює з *земної – божественну* Людину» [22, с. 249], стає інтегруючим моментом у справі відродження неоязичництва та всіх богів-демонів старовинного політеїзму.

Духовні нащадки засновниці теософії перейшли від теорії до практики. З 70-х рр. ХХ ст. у світі поширюється вже згадана нами «церква сатани», яка вважає, що «боротьбу з Христом» ще не закінчено; офіційним святом цієї конфесії є Гелюїн – кельтське за походженням свято розперезання усієї нечисті, яке так дбайливо впроваджують сьогодні в нашій середній школі. Принциповою базою цих вірувань є виразна переорієнтація з поклоніння добру на вшанування зла. При цьому в людині «розкріпачується» усе те, з чим два тисячоліття боролася християнська культура. Показово, що антихристиянське спрямування сатаністів «знімає» характерний для провінційних націоналістичних неоязичницьких культів антисемітський момент: «У своїх магічних пошуках сатаніти зближуються з юдейською каббалою, активно використовують її апарат формул та понять, визнають її джерелом багатьох своїх ідей. Також широко вони запозичують елементи гностичних вчень, окультних наук», для філософського обґрунтування своїх поглядів вони використовують ідеї Ніцше, а під час церемоній – згадують імена не лише різних демонів, але й язичницьких богів і негативних казкових персонажів [181, сс. 97, 98, 100]⁸.

⁸ До речі, вплив сатанізму на наше повсякдення – значніший, ніж може видатися. Розповсюдження марновірства, тютюнопаління, лайки, наркотиків і надмірне вживання алкогольних напоїв у своєму першоджерелі мають магічні обряди культів зла [181, с. 106].

Вчення сатанистів, так само, як біблійний апокриф чи єретична концепція, є засобом надання цим угрупованням «легітимності», аури «книжної релігії». Так, у сучасній Росії виникає секта *крисятниць*, і шокуюче співзвуччя з російським словом *крыса* (щур) – це ще невинний гумор, заснований на т. зв. «народній етимології»: адже кінець світу першими почують щури, тому вони підуть у безпечне місце та виживуть. Їхня доктрина – заперечення існування Бога і вшанування апокрифічної першої жінки Адама демониці Ліліт. Отож секту очолює «королева Крыс»; священна книга секти – записи «пророцтв старої королеви Крыс». Обряд посвяти у крисятниці більш ніж характерний. Жінки, вдягнуті у довгі жовті балахони, приймають наркотик, звертаються до «Святої Ліліт» і сатани. Кандидатка у крисятниці вбиває спійману нею особисто кішку (ворога щура), відсмоктує трошки мозку та просить, щоби душа щура злилася з душею нової крисятниці. Далі слідує груповий секс [181, сс. 106, 140]. Цим сучасна російська культура, треба думати, неймовірно збагачується...

Це все типологічно споріднено з аналогічним «духовним пошуком» на певних теренах сучасного Заходу. Одна з найвідоміших сьогодні на Заході неоязичницьких сект – *гарднеріанство* (за іменем Д. Б. Гарднера): вшанування Богині та Рогатого Бога (який підсумовує іконографію Зла – від ханаанейського Ваала до церковного сатани). Ці міфологічні постаті представлені в громаді вірних Верховною жрицею та жерцем. Усе це теоретично спирається на «Александрійську традицію» – від імені Александра Сандерса [71, с. 272–273].



Спроби інтелектуалістського обґрунтування неоязичництва в системі т. зв. «філософії New Age» виливаються у спроби синтезу не стільки філософських концепцій, скільки теологічних доктрин і міфологем старовинних язичницьких релігій. Неоязичництво щедро черпає зі східної філософії, але у спрощеному, адаптованому для Заходу та необтяжливому

варіанті. Так, нью-ейджерам невластиве негативне ставлення до матерії, песимізм та аскетика, на зміну яким приходять оптимізм і гедонізм [29, с. 13]. Це – псевдофілософія, яка здатна задовольнити хіба що напівосвічених людей, і недаремно неоязичницький рух на очах втратив ауру «втаємничення», «елітності» та трансформувався у характерну форму масової культури. Тим само, на наших очах у світовому масштабі в широкому соціальному загалі – до духовних псевдоеліт включно – формується досить потужна контркультура, яка прагне до руйнації юдеохристиянської цивілізації, що ґрунтується на Біблії. Ця контркультура не гребує суто антикультурними засобами у своїй боротьбі з традицією; поєднуючи «усе з усім», вона прагне до широкої консолідації у світовому масштабі, до завоювання твердих позицій в освіті; вона намагається активно впливати на суспільство, передусім на молодь, використовуючи такі архетипи свідомості, як, скажімо, національна гордість. І лише цілеспрямоване вивчення даного явища на різних рівнях його функціонування може дати повне уявлення про його реальні можливості та перспективи.

Отож сучасне суспільство знаходиться в ситуації перехідного моменту – користуючись терміном синергетики, в точці біфуркації, після якої система набуває нових властивостей, що супроводжується розпадом традиційних цінностей. У подібних ситуаціях свідомість і поведінка людей «здатна регресувати до ранніх форм поведінки в історії» [259, с. 17]. Однією з таких форм рудиментарної поведінки є звернення сучасної людини до магії, яка була стрижнем доревеляціоністських вірувань, і цьому є певні гносеологічні підстави.

Як уже мовилося вище, магія, що народилося з елементарного вивчення якостей речовин, рослин, вдачі тієї чи іншої тварини, стала джерелом науково-практичного осягнення світу, і це певною мірою зближує її з наукою. Так, навіть архаїчний міф виступає способом інтерпретації світу та способом магічного впливу [46, с. 17].

Нинішнє поширення окультизму та релігійного синкретизму набуло такого розмаху, що відомий соціолог Л. Іонін влучно визначає сучасність як «нову магічну епоху» [100]. «У реальному житті магія виступає як сплав прагматизму, ідеалізму та містики – в цьому її живучість, універсалізм, нормативність» [153, с. 39]. Відродженню магії сприяє також втрата аксіологічних орієнтирів, поширення постмодерністської свідомості з притаманною їй різноманітністю та колажністю, нарешті – процеси глобалізації і парадоксальний феномен паралельного їм загального падіння рівня освіченості у сучасному суспільстві призводять до того, що починають невимушено поєднуватися, як ми вже згадували вище, різновекторні речі (у т. ч. – у сфері духовного життя). Так, відомий російський журнал «Наука і релігія» (і не він один) давно перетворився на кризний двір для всіх бажаючих поговорити про «потойбічне».

Не кажемо вже про сферу духовних практик: достатньо навести як приклад пасаж В. Павлової, що магія начебто «і сьогодні не відділяється у свідомості віруючого від смирення перед Богом» [185, с. 16]. А у свідомості суспільства масової культури змішання усього «божественного» до купи давно стало нормою. Але справа не обмежується формуванням різних рухів на кшталт New Age чи синкретизмом через поєднання різних магічних систем. Характерні також спроби принизити християнство на користь магії.

Тому картина була б неповною, якби ми не звернули уваги на феномен сприйняття вже й самого християнства деякими нашими сучасниками як «магічної» системи. Візьмемо крупним планом одну характерну ситуацію. Відомо, що загальником у певних релігієзнавчих концепціях стало потрактування християнських sacramentum як релікту язичницького магічного ритуалу «поїдання тіла божества». Засновник християнства на Таємній вечері проголошує необхідність для адептів нової релігії їсти Його Плоть та пити Його Кров, і це, справді, дуже нагадує якесь ритуальне роздертя вакханками козла-Діоніса. Але усе-таки

тут, при суто зовнішній подібності, – величезна різниця. Відомо, що Ісус часто повчав притчами, спираючись на фольклор; говорив з народом мовою зрозумілих йому символів. У Палестині I ст., буквально нашпигованій греко-римським та іншим язичницьким елементом, де, бувало, жінки Єрусалиму оплакували в самому Храмі смерть язичницького Таммуза (викликаючи обурення пророка Єремії), усі ці стереотипи були «загальним місцем», кліше певних релігійних переживань. Отим і була небезпечна елліністична атмосфера для ортодоксального юдаїзму. Але Ісус, релігійний реформатор, що широко оперував такими тоді ще суперечливими уявленнями, як воскресіння мертвих, загробне буття тощо (вони прийшли з єгипетської та інших чужих систем), явно цінував те всесвітнє поривання «вісьового часу» (Ясперс) до пізнання сутності буття і ту цінність «чужого» досвіду. Тут – зерно майбутньої поваги християнства у цілому до позабіблійного релігійного досвіду; так, ап. Павло назве язичництво «дикою маслиною» (Рим. 11:17). Проте сьогодні можна бачити не лише бажання знайти магичні корені у християнстві, але й невимушено поєднати його з магією. Магічний рівень мислення часто притаманний і українцям, чия культура усе ще наживо закорінена у фольклорі. Вони, наприклад, за спостереженнями психотерапевтів, дуже бояться чужої злої волі – саме тому в нас так поширені та користуються величезною пошаною, ще й під егідою збереження національних культурних основ, усілякі ритуали позбуття зурочення [212, с. 40]. При відносній стабільності позицій християнства та численних деклараціях про належність України до християнського культурного ареалу, ми нерідко спостерігаємо, що тут в християнство, як і тисячу років тому, активно вносяться цілковито магичні алгоритми – починаючи від дрібниць і закінчуючи переосмисленням самої постаті Христа. Так, хрестик чи маленька ікона виконують функцію оберега (і не більше), спілкування з Богом зводиться до «купівлі» Його

прихильності через пожертву у церкві тощо. У магазинах мережі «Книжковий клуб» продаються набори карт під назвою «Ангели-покровителі оберігають, радять, провіщують», за допомогою яких нібито можна отримати не лише відповіді на свої питання, але й пророцтва та поради від самих ангелів. ЗМІ цілком серйозно публікують рекомендації не носити натільний хрест поверх одягу, оскільки тоді його, мовляв, легко зурочити, і «енергетичне поле» людини руйнується. Сучасні українські газети на релігійні свята переповнені статтями, в яких не стільки роз'яснюється смисл того чи іншого свята, скільки пропонуються певні магичні ритуали, нібито пов'язані з ним. Наведемо лише один приклад. Зі статті в «Молодому буковинцеві» (Чернівці), присвяченій Вербній неділі, можна дізнатися, що після того, як священник окроплює гілки свяченою водою, діти намагаються проковтнути пару котиків (аби горло не боліло), гарні господарі саджають на городі кілька вербових гілок (аби був гарний врожай) та обходять з ними все господарство (аби був достаток), навесні вперше виганяють ними худобу на пасовисько (щоби нечиста сила оминала свійську тварину), саджають їх біля криниць (аби вода була чистою), а господині розпалюють ними піч для випікання пасок (щоби вдалися гарними) [35]. А чого варта така ситуація: на сайті «Ответы Mail.ru» перед відвідувачами-студентами



цілком серйозно ставиться питання: «Скільки треба пожертвувати грошей в церкві, аби скласти іспит на «5», а скільки – на «4»? У книжкових магазинах продаються книги під красномовними назвами – наприклад: «Как работать с ангелами-хранителями» [138], в якій, скажімо, розповідається про те, як викликати ангела-хранителя, як замовити у нього сон, які талісмани приносять успіх тощо. При цьому, як виявляється, Ангели розмовляють як персонажі

комп'ютерних ігор – принаймні авторка стверджує, що неодноразово чула від свого Ангела-Хранителя фрази: «Незабаром ми перейдемо на новий рівень», «Ти перейшла на новий рівень, і наше життя стало кращим» [138, с. 9].

Ниций прагматизм охоче одягається у сакральні шати. У псевдонауковій літературі проводиться думка не лише про одвічне існування двох видів вірувань – езотеричних та екзотеричних, а й про те, що нарешті усім людям відкрилися оті магічні практики, які раніше були відомі лише «посвяченим». До останніх вже зараховується й сам Христос, якому приписують вишкіл у йогів тощо. Це типологічно нагадує старовинні талмудичні потрактування Христа як чаклуна, погляди гностиків і подібні архаїчні концепції, автори яких, не уявляючи собі справжньої природи релігії Христа, намагалися «відсунути» її у силове поле язичницької магії. Але тут втрачається сутність цієї релігії – адже вже Біблія, що стала її фундаментом, була першим послідовним маніфестом заперечення безмежної сваволі «магічної» особистості, її моральної індиферентності та релятивізму.

Очевидно, що магія з її потрактуванням людини як істоти з нібито безмежними можливостями, господаря власної долі (а то і Всесвіту!), «усплавлює людину, піднімає її на такі висоти, на які ані релігія, ані наука ніколи не піднімала її; звідси невичерпна привабливість магії» [203, с. 19]. Знаменитий теософ Ф. Гартман визначає магію як «мистецтво керувати невидимими, духовними силами так, аби добитися видимих результатів», додаючи, що магія вивчає не тільки можливості людини, але й те, яку владу завдяки їм вона може отримати над собою й іншими [54, с. 13–14]. Типова реклама книги з магії: ця книга «допомагає розв'язати багато проблем», «розповість про те, як залучити потойбічні сили для досягнення своїх цілей» [136, с. 3] і т. п.; вона ніби торує легкий шлях до щастя та благополуччя.

Можна впевнено твердити про антропоцентричну природу магичної свідомості. Сутність магії, якщо абстрагуватися від її численних аспектів і функцій, являє собою не лише віру в існування таємничих сил, що діють в природі, а й повну впевненість у можливість людського впливу на ці сили – не випадково Е. Фромм окреслює цей етап розвитку людства як «нарцисичну фазу магичної всемогутності» [251, с. 17]. Саме через це магія була й залишається привабливою для малоосвічених мас у будь-яку епоху, даючи простір ірраціональній волі людини до влади. Християнство же з його безумовною апологією Добра й ідеєю особистої відповідальності висуває високі вимоги до людини, вимагає постійної роботи над собою й усвідомлення власної недосконалості; воно від початку було орієнтоване на духовну елітність («мале число»). Та християнські ідеї недоречні у «суспільстві споживання», орієнтованому на масову розважальність і гедонізм. Характерно, що пригальмоване християнською культурою



самозвеличення людини підсилено артикулює сучасна реклама: репрезентативний слоган «Адже ти цього вартий!». А магичні практики з їх доволі простими алгоритмами сьогоднішньому загалу, навпаки, цілком зрозумілі – не випадково нинішня реклама активно використовує в своєму арсеналі магичних персонажів.

Водночас не варто забувати, що традиція проводити межу між магією та релігією не нова. Численні серйозні дослідники вказували на принципові відмінності між ними, хоча зазвичай кожний з них пропонував свої критерії їхнього розрізнення. Так, Дж. Фрезер достатньо категорично стверджував, що релігія «фундаментально протилежна магії», і, звертаючись до їхніх основ, пояснював: підґрунтям магії є тверда віра у вічність і непохитність законів природи, завдяки чому певна послідовність дій мага забезпечує очікуваний результат; релігія ж ґрунтується на прагненні здобути прихильність надприродних істот, що передбачає певну

невизначеність поведінки богів, можливість вплинути на них й, відповідно, «еластичність» природних подій; отже, магія – це маніпуляція, а релігія – умилостивлення [252, с. 53–56]. Знаменитий французький вчений М. Мосс зазначав: магія та релігія мають різні суб'єкти дій – їх ніколи не практикує одна й та сама людина; їхнє ставлення до чар – різне: це «полюс посвячення та полюс осквернення чарами»; магичні практики – потаємні, приховані від людей (навіть якщо відбуваються на людях, то позбавлені повної відкритості – характерне бормотіння, приховані жести тощо), нерегулярні, аномальні, не включаються у складні організовані системи – культу; релігійні дії – навпаки, відкриті, публічні, регулярні, є частиною культу [169, с. 117–118]. Б. Маліновський визначав магію як систему дій, спрямовану на досягнення практичних цілей, релігію ж – як систему дій, виконання яких само по собі вже ціль; окрім того, магія – це справа небагатьох спеціалістів (чаклунів), релігія ж з раннього періоду свого існування була справою загальною [144, с. 97–98]. До переліку вчених, що дотримувалися думки про існування відмінностей між магією та релігією можна додати імена Е. Дюркгейма, К. Бета, В. Шмідта, Ф. Джевонса, К. Тоя, Дж. Лендтмана та багатьох інших. Отже, можна сказати, що сьогодні дедалі більше поширюється чітко сформульована О. Менем формула про те, що «маг дуже часто протистоїть священику», оскільки «внутрішня спрямованість магизму та релігії – протилежна», і для мага «радість містичного богоспілкування – пустий звук» [159, с. 77]. Сучасні філософські словники також підкреслюють «незрілість» магії як «прототипу» релігії, і остання тут трактується як «світогляд, світорозуміння, світовідчуття, а також сполучена з ними поведінка людей, що визначається вірою в існування надприродної сфери, яка у зрілих формах виокремлюється як Бог, божество» [207, с. 548]. Утім, навіть у деяких наукових виданнях магія називається невід'ємним елементом будь-якої релігії – положення, яке потребує якщо не заперечення, то, принаймні, суттєвого уточнення [246, с. 304].

У такому дивному поєднанні нерідко виступають сьогодні християнство та магія – системи, якщо не взаємовиключні, то принаймні надто різні. При цьому кордони між релігією, наукою та магією все більш наполегливо стираються, що неминуче приводить до певного «укрупнення» морального авторитету саме магії, запереченої і християнством, і позитивною наукою. Але якщо магія підносить людину як «володаря природи», який «диктує» богам і демонам, користуючись теургічними техніками, то релігія – будь-яка, у тому числі й розвинена політеїстична, – ставить на меті осягнення законів Всесвіту та Богопізнання, встановлює етичні норми тощо.

Утім, магія та релігія продовжують невимушено поєднуватися у полі масової культури, і не лише різні магичні системи складаються у новий синкретизм, але й саме християнство тут набуває виразно магичного «присмаку».

ПРОБЛЕМИ АКСІОЛОГІЇ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

2.1. Сучасні спроби дезавуації етичного виміру культури

Суперечки про те, чи такий вже необхідний етичний критерій у політиці, науці, сфері юриспруденції тощо почалися не сьогодні. Як би там не було, основоположником сучасної політичної культури вважається Н. Маккіавеллі, який твердив що для «нормального» володаря християнські чесноти необов'язкові, а злочини його – виправдані, якщо чиняться в інтересах держави. Ім'я Маккіавеллі активно уславлюють, зокрема на пострадянському просторі, як основоположника сучасної політики, звільненої від моралі. З тих пір у сфері політичного життя постійно виникають надихані вченням Маккіавеллі особи, які вдаються до обману, зради та насильства, цинічно маніпулюючи людьми, їхніми надіями та сподіваннями, їхніми кращими та шляхетними надіями. Середньовічні лицарські поняття *честі* та *слова честі* відтак висміюються як донкіхотство; макіавеллісти – майстри маніпуляції, яким невідома емпатія. Власне, як реакція на все це й виникає поняття політичної культури, вперше введене у XVIII столітті І. Гердером. Останній запропонував враховувати для визначення ступеню розвитку культури політика чи суспільної сили, яку він репрезентує, аксіологію та відповідну сукупність установок і символів, котрі дозволяють зрозуміти й почасти регулювати політичне життя суспільства. Завдання політичної культури – залучення людей до сфери політики. Але оскільки зростання рівня секуляризації суспільства зумовило усе більше піднесення «наполеонівського» типу політика, злочини й аморалізм якого стало вже не прийнято акцентувати («переможців не судять!»), то поступово й пересічна особистість слідом за своїм володарем починає зневажати традиційні норми моралі. До влади та багатства рветься сила осіб «знизу», й, на жаль,

чимало хто з них дуже нагадують Шарікова, персонажа «Собачого серця» М. Булгакова. Вони потрібні в масі своїй вождям-маніпуляторам для створення постійного неспокою, «революційної ситуації». У тоталітарних суспільствах ХХ ст. таким соціальним стратам пропонуються різноманітні міфи про народ як творця історії, про безумовну перевагу одного народу (класу, партії тощо) над іншими, «чужими»; мобілізуються або й створюються на голому місці поняття «сакральних» цінностей нації або соціального прошарку, воскресають архаїчна агресивність і ксенофобія. Навіть всередині одного суспільства руйнуються традиційні основи та зв'язки спільноти, спалахують революції і громадянські війни, а всездозволеність, злочини та підступність на міжнародній арені захоплено підносяться як «наша перемога». Героїзуються головорізи та шпигуни, розпалювачі конфліктів тощо. Як наслідок, ми маємо у ХХ ст. дві світові війни та нинішню політичну ситуацію в світі, розгорнуто коментувати яку вочевидь немає потреби.

Зрозуміло, що осторонь не залишається й сфера юридичної культури. Характерно, що у Європі Нового часу – від Західної, де вироблялися основи правової свідомості та кристалізувалося поняття прав людини, до Московії ХVІІ ст., спостерігається феномен поетизації пройдисвіта, який відверто глумиться над нормами моралі й обов'язково перемагає: від «шахрайського роману в Іспанії і Франції та народної книги про Уленшпигеля в Північній Європі до казок про Фрола Скобеева та кривосудного суддю Шемяку. Такі постаті стають своєрідними символами епохи. Звичайно, це дещо однобічна характеристика, оскільки те ж саме ХХ сторіччя часом являє приклади блискучої роботи прокурорів, адвокатів і суддів – доволі вказати хоча б на постать Сузанне Бер, відомого у Німеччині та за її межами юриста, яка спеціалізується на гендерному праві й уславилася захистом людей від різноманітних видів дискримінації. Але прикладів іншого гатунку аж ніяк не менше. Корупція юридичного співтовариства починає розумітися, зокрема на пострадянських теренах, як

щось природне та невинне; у народній думці, будь-який юрист ладен за гроші рятувати від тюрми відвертого негідника, вправно користуючись темними місцями чи прогалинами в законодавстві.

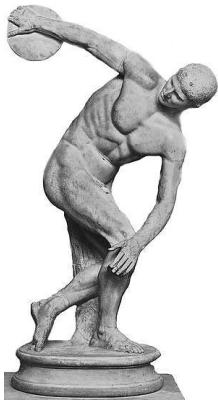


Не потребує особливих коментарів і ситуація, закарбована Гьоте в образі д-ра Фауста, вченого, який віддає душу дияволу в обмін на знання секретів природи та владу над людьми. Гьоте проникливо втілює у цій постаті духовну кризу науки Нового часу, яка готова поступитися морально-етичними принципами заради жаги знання та практичних вигод. Сучасні вчені – творці атомної зброї, нервово-паралітичних газів, усе нових і нових видів зброї тощо далеко не завжди знаходять у собі ту моральну силу, яка примусила творця радянської водневої бомби А. Сахарова відмовитися від свого шановного суспільного статусу та привілеїв і обрати гірку долю дисидента й в'язня радянської тюрми, присвятивши себе боротьбі з світовим милітаризмом. А пам'ять про д-ра Менгеле, який в нацистському концтаборі ставив страшні експерименти на живих людях, примушує сьогоднішню людину тривожно придивлятися до розвитку та практичного спрямування сучасного наукового знання.



Усі ці спроби порвати з етичним первнем нашої свідомості та поведінки достатньо прозорі й не потребують, в силу своєї очевидності, поглибленого аналізу. Але значно трудніше виявити наявність чи відсутність етичного критерію в сфері мистецтва, яке, мов губка, вбирає в себе усі ці протиріччя й отрути, являючи собою немовби лакмусовий папірець стану суспільної свідомості та духовного здоров'я суспільства.

Це ускладнюється авторитетністю традицій у дідині мистецтва, попри усі спроби авангардистів усіх сторіч порвати з попередниками, з класикою, й створити нове, небувале. По-перше існує, нехай більшою частиною у форматі музею, класична спадщина. Моральна чи



антиморальна антична статуя оголеного юнака? Зрозуміло, що й етично-естетичні норми мінливі, що зображення повії Соні Мармеладової в Достоєвського пронизане справжнім євангельським пафосом, що автор часто й сам не усвідомлює власної позиції. Тому ми більш детально зосередимося на спробах дезавуації етики у сфері мистецтва.

Суперечки, чи можливе існування мистецтва лише «заради мистецтва», чи воно має бути орієнтованим на вічне, чи на сьогодення, тривають вже не одне століття (пригадаймо хоча б «суперечку про давніх і нових» у Франції XVII ст.). З цим безпосередньо пов'язана і проблема *етичного* в мистецтві. Ці дискусії з особливою гостротою розгортаються у сучасній культурі. Чи може мистецтво мати лише естетичний вимір? Чи доцільно щодо мистецтва послуговуватися етичними критеріями, а якщо так, то чи повинні вони посідати тут чільне місце?

Ми проаналізуємо деякі репрезентативні явища сучасного мистецтва, яке є невимушеним самовиразом особистості, котра формувалася у «вільних» умовах, поза впливом традиції або й у відвертій конфронтації з нею. Іншими словами, ми ставимо на меті проаналізувати аксіологію сучасного мистецтва в її типових моментах і прослідкувати, чи працює тут хоча б якоюсь мірою традиційний для культурної парадигми класики етичний критерій. Додамо, що й етика буває різною: етика античного язичника (в якій багато що мислилося як «природне» й, отже, дозволене та навіть сакральне – аж до людських жертвоприношень включно) – не те само, що етика християнська. Спіритуалізація, притаманна християнській культурі, робить сповнене відвертого еротизму античне мистецтво в очах воцерковленої людини гріхом та спокусою – і не через «ненависть до плоті», як зазвичай думають, а через неприйняття погляду на людину як на прекрасну еротичну тварину, позбавлену почуттів сорому та совісті. Утім, від часів Ренесансу агресивна та безкомпромісна

реабілітація саме такого погляду на людину та мистецтво становить у переважній більшості випадків сутність художніх програм Нового часу.

Не можна сказати, що етичні питання мистецтва сучасності взагалі лишаються поза увагою філософів. Але, разом з тим, дослідники-філософи не занадто охоче цікавляться цією проблемою. Хіба що деякі автори на кшталт сучасного німецького філософа В. Гьосле вказують на труднощі, що чекають «практичну філософію, яка не хотіла б звестися до сфери індивідуальної етики», у нашу добу – труднощі, до яких «належить насамперед проблема обґрунтування основних етичних норм», яку в секуляризованій культурі не можна вирішити за допомогою релігії [74, с. 11]. Характерно, що протягом останніх років склалася виразна традиція «прив'язувати» їх до процесів глобалізації [див., наприклад: 211] або постмодерної парадигми [див., наприклад: 43]. Крім того, основним матеріалом, що піддається аналізу, виступає зазвичай не мистецтво, а інші складові культури – релігія, право, наука тощо. По суті, публікації щодо «етичності» сучасного мистецького пошуку обмежуються лише поодинокими зауваженнями про небезпечність десакралізації культури [24] та фіксацією гедонізму з ухилом в еротіку як філософсько-етичної основи масової культури [49]. Між тим, специфіка біблійної естетики, яка так вплинула на усю нашу класику, полягала в «розрідженні реальності», підкресленні тимчасовості усього тілесного [1]. А сучасна європейська культура вже практично цілком закорінена в «еротосфері» [274].

Сьогоднішнє мистецтво бурхливо розвивається (виникають нові його види – медіа-живопис, інсталяції, перформанси тощо), і це різко відрізняє його від темпів розвитку мистецтва в минулому (за всю епоху Середньовіччя, наприклад, у християнській Європі змінили одна одну аж три стильові системи: візантійська, романська та готична). Натомість, починаючи з Ренесансу, який зруйнував розраховані на вічність канони сакрального мистецтва і віддав пальму першості вільному пошуку творчої індивідуальності, напрями та течії виникають і зникають зазвичай

протягом добре як кількох десятиліть. Щоправда, згадуючи О. Шпенглера, можна зауважити, що цей розвиток є розвитком не стільки культури, скільки цивілізації: кіно чи телебачення вражають перш за все своїми технічними можливостями, і дуже відносно – художніми досягненнями. Але, так чи інакше, це, безперечно, розвиток, хоча й дуже часто дивний, неочікуваний і навіть шокуючий. Саме поняття «культурний шок» набуває на наших очах нових значень. Якщо традиційно під цим словосполученням розуміли шок від іншої, чужої культури, то тепер це часто – шок від сучасної «розкріпаченої» культури в усіх її проявах (релігійних, політичних, наукових, митецьких) взагалі (див. про це докладніше у підрозділі 2.5). Нема чому дивуватися – адже культура сьогодні часто являє собою справжню псевдоморфозу, якщо ужити терміну того ж Шпенглера. Чи є Марія Деві Христос, засновниця Білого братства, постаттю, «склад духовної речовини» якої й справді адекватний єству євангельського Христа? Чи є український політик, одягнений в костюм за тисячі доларів, що незграбно та галасливо імітує з екрану телебачення біль за народ і державу, справжнім патріотом і народолобом? Чи є юрист, який торгує Законом, справді юристом, а не карикатурою на останнього? Чи є митець, який вербально «підписує», в присутності численних репортерів, від Нью-Йорку з даху хмарочоса, майстром кшталту Каналетто, який вивчав рідну Венецію усіма можливими способами, аж до камер-обскури, аби передати її чарівну панораму на полотні?

Сьогодні прийнято говорити про свободу волевиявлення, право на власний вибір у будь-якій сфері життя, поцінуються індивідуальність і креативність. Модне слово «толерантність» сприяє тому, що ми всі усвідомили – кожен має право на самовираз. Отож виникає розмаїття сучасних молодіжних субкультур – емо, готи, сатаністи, пранкери, падонки тощо. При цьому, якщо сатаністи, з їхнім культом смерті та кривавими жертвоприношеннями людей або хоча б тварин ще викликають недовіру, то інші субкультури сприймаються залюбки – як свідчення

плюралізму та свободи. Так, субкультура готів, яка багатьма аспектами подібна до культури сатаністів, вже цілком завоювала у нас право на існування. «Готичне» мистецтво з усіма своїми атрибутами – цвинтарі, вампіри, кров тощо – нібито безпечна гра. І залишається лише знизати плечима на той факт, що в Петербурзі двом зголоднілим юним готам схотілося покуштувати людського м'яса з картопелькою – отож вони вбили та з'їли свою подружку [61]. Субкультура допомогла легко здолати психологічний поріг перед вбивством і людожерством. Звісно, це не означає, що субкультури потрібно заборонити, але у суспільстві сьогодення, позбавленому абсолютних цінностей, виразно намітилася етична криза, яка й робить можливими подібні речі.



Усі найважливіші соціальні й духовні процеси та тенденції розвитку суспільства, як у дзеркалі, відбиваються у мистецтві. Не таємниця, що сьогоденнє мистецтво переживає складні часи. Це зумовлено домінуванням масової культури (з її уніфікацією, спрощенням і примітивізмом) та поширенням постмодернізму (з його відкиданням авторитетів, кепкуванням з традицій, пастишем і симулякром як основними формами буття мистецтва).



Нинішня криза мистецтва – це криза людської свідомості. У тому, що зараз відбувається, вбачається нечувана етична революція, пов'язана зі втратою того осердя, навколо якого мало би, як ми звикли думати, будуватися життя людини. Мало хто сьогодні не звертає уваги на аксіологічний колапс, називаючи серед його передумов крах ідеологічних систем, поширення глобалізаційних процесів, інформатизацію суспільства тощо. Але, як не дивно, при цьому якимось чином не сприймається всерйоз причина

цих катастрофічних явищ – втрата стрижня, ядра, яке тримало навколо себе не лише митецький пошук, а й наукову думку, юридичну практику та суспільне буття взагалі. Функцію такого ядра в культурі незмінно виконувала релігія, що була синтезуючою основою даної культури. «З розпадом синтезуючої основи, з неминучою десакралізацією культури руйнується її ієрархічна єдність. Спроби замінити цю втрачену єдність ідеологічними або естетичними системами цінностей виявляються у підсумку безплідними» [24, с. 164].

Релігія у сучасному суспільстві не те щоби померла, але, користуючись постмодерною термінологією, вона багато в чому перетворилася на симулякр. У церквах ми бачимо натовпи людей (особливо на свята), у книгарнях – релігійну літературу, на шиях людей – хрести. Але все це частіше всього залишається за суттю еманациєю світу ідей у фетиші. Про релігію згадують перед виборами (коли усі політики раптом стають дуже благочестивими), під час значних подій у приватному житті (треба взяти шлюб або охрестити дитину), а у звичайних обставинах про неї ніхто не пам'ятає. Зате в пошані екзотичні секти; так, наприклад, чотири тисячі парижан вклоняються цибулі, бо вона, буцімто, може не розмножуватися, й пропагують відмову від сексу як шлях до вічного життя. «Для себе» сучасна людина часто сплітає якусь примхливу систему марновірств, порушення якої сприймається як катастрофа. Так, відомий конструктор С. Корольов завжди мав у своїй кишені двокопієчну монету, що правила йому за талісман. Коли перед призначеною йому медичною операцією та монета десь пропала, видатний вчений раптом втратив будь-яку віру та надію; операція закінчилася фатально. Про марновірство ж сьогоденних «ідолів натовпу» можна було б написати багатотомне дослідження. Та ця суб'єктивна міфотворчість не стільки допомагає жити, скільки робить життя більш уразливим.

Сучасне мистецтво творить найчастіше не тільки без огляду на традиційну, усталену релігійну мораль, але вже й не керуючись т. зв.

«загальнолюдськими етичними нормами». Чим епатажніше – тим краще. І тому його методи часто являють собою методи контркультури (у кращому випадку) або й взагалі антикультури. Пригадаємо знамениту російську арт-групу «Війна». Напередодні виборів Президента Російської Федерації у Державному біологічному музеї ім. Тимирязєва вони провели акцію під назвою *«Е...сь за наследника медвежонка»*, що являла собою групову оргію, фотозйомка якої була викладена в Інтернеті. А у вересні 2008 року у московському гіпермаркеті «Ашан» п'ятеро членів групи, що зображували геїв та гастарбайтерів, «повісилися» прямо серед полиць з товаром [161, с. 51]. Невже так виглядає реалізація думки Ж. Ф. Ліотара про те, що в епоху постмодерну елементи культури (література, релігія, наука, політика тощо), поєднуючись з елементами повсякденності, утворюють соціокультурну спільність, стануть реалізацією загальності? Хочеться вірити в те, що вищезгадані перформанси дійсно принаймні переслідували високу мету – привернути увагу суспільства до болючих політичних і соціальних питань. Хоча навіть у такому разі важко втриматися, аби не процитувати відоме прислів'я про пекло, шлях до якого вимощений благими намірами. Такий шлях розвитку мистецтва виявляється вельми небезпечним. Адже відомо, що людська психіка вміє адаптуватися до будь-яких потрясінь, і після адаптації буде потребувати все сильніших вражень – спрацює «ефект звикання», добре відомий наркоманам. І тоді на зміну подібним агресивним методам мають прийти ще агресивніші – скажімо, реальне вбивство у супермаркеті? Ми семимильними кроками наближаємося до цього. Поодинокі прецеденти вже існують. Так, на заміну гладіаторських боїв приходять перформанси, що являють собою собаку, який помирає з голоду (таке собі реаліті-шоу), а люди відвідують виставкову залу, купляючи квитки, аби подивитися на це. У певних колах користуються попитом відеофільми, зняті поза цивілізаційним полем: спалення живцем беззахисного бомжа, згвалтування, вбивство та подальше розчленування жінки тощо.

Не можна сказати, що подібний шлях є зовсім новим для мистецтва. Усе нове, як кажуть, добре забуте старе. Спадають на думку «перформанси» імператора Нерона, в яких роль смолоскипів на бенкетах відігравали перші християни, яких спалювали живцем. Це «нормальний» алгоритм розвитку суспільства, що живе за програмою «Хліба та видовищ!»



По суті, сучасне мистецтво тяжіє до двох полюсів – гламурного (в якому «немає проблем» і яке нагадує чарівну казку) та макабристичного (з жахами та кривавими жертвами). Отже, мистецтво сьогодні намагається або заспокоїти людину рожевими мріями, «нав'яти сон золотий», або налякати безвихіддям і темними безоднями. Не можна сказати, що це нетипове для людської психології. З часів Фрейда відомо, що людиною керують дві основні сили – Ерос і Танатос, і сучасне мистецтво досить виразно позиціонує себе цими двома складовими. Крім того, масове мистецтво (яке сьогодні перемагає по всіх фронтах) завжди було звернено не до розуму, а до інстинктів, до біологічної складової у людині. І зовсім не всі «природні» люди, «вільні» від християнської моральності, є шанувальниками виключно «живого»: дуже багато й таких, яких Е. Фромм визначає як «некрофілів», любителів неживого («Душа людини»)⁹. Доречно пригадати й думку М. Фуко про те, що в сучасному європейському суспільстві відбувається перехід від культу душі до культу сексу, і ці зміни знаходять відповідне втілення у мистецтві. При всій своїй антагоністичності, полюси Кохання та Смерті у мистецтві



⁹ Зокрема під це визначення підпадають фанатики інженерного конструювання, сьогодні – адепти комп'ютерних ігор тощо.

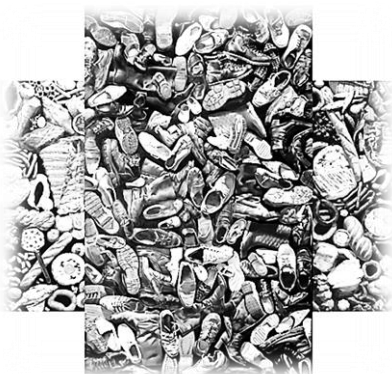
сьогодення мають спільну рису – майже повна відсутність етичної складової (або її релятивність).

Ситуація ця, проте, може бути трактована не лише як свідчення «прогресу» та «позбавлення від релігійних забобонів», але й як редукція зусиль християнської культури європейського Середньовіччя створити нову, спіриталізовану («об'яжену») людину, яка була би піднесена над рівнем епікурейсько-гедоністичного світосприйняття, враховувала би присутність і вплив трансцендентного *Sacrum* і мала би духовну силу конструктивно осмислити й активно долати «жах існування», породжений наявністю в світі Зла й Кривди. По суті, це стало відродженням тієї «редукованої» античної людини, яка жила виключно тілесними бажаннями та душевно-емоційними пристрастями – пригадаймо поділ людей в апостола Павла на «тілесних» «душевних» і «духовних» (1 Кор. 2:15; 6:18): духовність тут фактично вивітрюється, а за нею й традиційна моральність.

Гламурне мистецтво робить акцент на вмінні любити себе у цьому світі. Отже, гламур – черговий варіант антропоцентризму XXI століття; це галактика, в якій все обертається навколо себе, коханого, та власних бажань, яким немає складової цивілізації наслідки подібної для нашої планети вже більшість сучасних. Отож сучасне мистецтво цієї тематики. Так, Гламур – невід'ємна споживання. І, хоча споживацької філософії очевидно катастрофічні, гедоністів це не зупиняє. стало часто звертатися до американський фотограф Грегг Сегал зробив проект під назвою «7 днів сміття», під час якого пропонував майбутнім героям його світлин протягом тижня збирати побутові відходи, на фоні яких він згодом і зробив фотосесію. Ці фото надзвичайно красномовні.



Сутність зворотної сторони гедоністичного життя лаконічно висловлена в серії робіт художника Ігоря Пестова «Цивілізація споживання». Картини являють собою голови свиней, купи старого взуття,



під якими розташовано написи: «цукерку хочу», «машинку хочу» тощо. Одне з його найвідоміших творінь – «Цивілізація» – являє собою купу речей, вписану у форму хреста. Сучасна культура полюбляє подібне шокуюче поєднання сакрального та профанного.

Гламур – це філософія життя з невинним споживанням, на що спрямована медіаіндустрія реклами, моди тощо. Це – стиль поведінки та навіть етичні норми. Так, гламурна людина повинна сприймати життя легко та позитивно, бути інфантильною (якомога більше задовольняє, безкрайній гедонізм) та впевненою у тому, що весь світ створений саме для неї і задоволення її потреб [12, с. 100–101]. У світі гламуру немає нічого страшного, потворного або сумного. Життя тут сприймається як безкінечне свято. Відповідним є і мистецтво гламуру.



Численні «глянцеві» журнали пропонують користуватися тільки косметикою та парфумами певної фірми (бо цього сезону вони гламурні), дивитися тільки оце кіно та їздити на авто певної марки тощо. Фільми «про красиве життя» (насамперед – мелодрами) та книги серії «Любовний роман» – типові представники цієї лінії мистецтва.



Але вся ця красива «гламур» має свій досить негарний виворіт. Один із сучасних фільмів – «Глянець» – показує цю штучність «гламурного» світу та ціну, яку потрібно сплачувати за «красиве життя».

«Гламур» висміюється, стає об'єктом нищівного сарказму: чого вартий проект художника Григорія Ющенка «Укуси комах» із зірками естради та супровідними написами на зразок

«М'ясні мухи – це мій вибір». Тим не менш, прихильників гламуру «несть числа», і численні підлітки мріють стати його частиною.

Щодо макабристично-танатосівської лінії в сучасному мистецтві, то очевидно, що її прояви – безпосередні нащадки мистецтва Нового часу. А. Якимович слушно зазначає, що в Новий час у художньому процесі відбувається виразна переакцентація – тепер бути людиною означає мати сміливість побачити в собі низинне та мерзенне [276]. Двадцяте століття опанувало цю «науку» віртуозно. Людина – лише ще одна тварина, яка внаслідок свого чуттєвого, духовного та інтелектуального розвитку стала найнебезпечнішою з усіх тварин, а всі «так звані гріхи» ведуть до фізичного, розумового та емоціонального удоволення, і сатана уособлює попускання, а не стримування [129, с. 6], – свідчить ЛаВей, теоретик сатанізму, у сатанинських заповідях. Чи не нагадують ці заповіді неписані приписи масового мистецтва? Б. Воронцов відзначає: «Масова культура ніби підтвердила біблійну думку про непереборну (одвічну) гріховність людини. Нового в цьому, здавалося би, нічого немає; новою є реакція людей на цей факт: вони ніби зітхнули з полегшенням та вдоволенням, побачивши в цьому виправдання своєї непристойності: «Оскільки ми недосконалі, то, принаймні, скористаємося цим» [49, с. 114].

Якщо подібна теза береться за аксіому, то мистецтво починає рухатися до «толерантності», що межує з антиетикою. Щоби привернути увагу, виділитися з маси арт-художників, тепер потрібно шокувати – чим більше, тим ширшим буде розголос (при цьому представники жовтої преси вже давно знають: не важливо – позитивне чи негативне сприйняття, головне – аби говорили). Наведемо найбільш яскраві приклади. Німецький анатом і пластифікатор Гюнтер фон Хагенс відкриває виставку «Koerperwelten» («Світи тіла») – вона являє собою арт-об'єкти, що є муміями реальних людей.



Італійський концептуальний художник П'єро Манцоні заповнює консервні банки власними екскрементами («Merda d'artista» – «Екскременти артиста»), відправляючи на ринок (декілька років тому одна з них була продана на аукціоні за 150 тис. доларів).



Одному з класиків сучасного мистецтва – Демієну Хьорсту – притаманно тяжіння до танатосівської тематики. Він, як мало хто, вміє передати відразливе та страхітливе, але водночас

гіпнотичне враження, яке викликає усе мертво. Як і Г. фон Хагенс, Д. Хьорст використовує тіла справжніх тварин, аби досягти максимальної повноти враження. Його скандальні артефакти – справжній людський череп, оздоблений діамантами (For the Love of God), тварини, законсервовані у формаліні тощо завжди викликають бурхливі дискусії – у тому числі обговорюються питання, чи можна це взагалі називати мистецтвом.



Неабиякого резонансу набули роботи російської групи «Сині носи». Їхня світлина «Міліціонери, що цілуються (Ера милосердя)» була заборонена на виставці соц-арту у Парижі (2007), завдяки чому отримала широку популярність в Інтернеті. Утім, зазначимо, що робота не оригінальна – можна порівняти її з прототипом англійського художника стріт-арта Бенксі «Полісмени, що цілуються».



Бенксі

Полісмени, що цілються



Сині носи

Міліціонери, що цілються

Численні інші роботи «Синіх носів» – «Балерини, що цілються», проект «Гола правда» із зображенням того, як «кохаються» Борис Березовський та британська королева, Саддам Хусейн та Хіларі Клінтон, Слободан Мілошевич та Кондоліза Райс тощо.

Відзначимо, що «паразиткування» на відомих артефактах трапляється у сучасній культурі доволі часто. Чим більш впізнаваним є об'єкт і чим скандальніша його трансформація – тим краще. Так, американський фотограф Андрес Серрано занурює пластикове Розп'яття у власну сечу та називає цю світлину «Христос у сечі» («Piss Christ»), а на звинувачення у зневазі до християнства відповідає, що артефакт має звернути широку суспільну увагу на «здешевлення» християнства та його комерціалізацію.



Британський фотограф Сем Тейлор-Вуд у дусі постмодернізму переосмислює відомі митецькі знахідки. Так, вона пропонує популярну нині вампірську тематику в серії «Стілець Брема Стокера» (поєднання стільця, що не відкидає тіні, з фото самої художниці у чудернацьких позах



над ним), а її серія «Натюрморти» є не просто відсилкою до нідерландського мистецтва XVII століття, але і пропозицією розглядати тіло, що розкладається (кролика, лебедя тощо), знаменитий автофотопортрет є своєрідним пастишем славнозвісної Венери Мілоської, але з брутальними написами [128].

Тенденція «переспівувати» відомі твори притаманна й сучасному стріт-арту, про що свідчать хоча б графіті.



У справі руйнації етичних норм не відстають від образотворчих мистецтв і театральновидовищні. Так, джаз-балет «Black O!Range» пропонує переглянути хореографічний перформанс під назвою «SCOT!CH», основна думка якого є досить прозорою: норми та правила зв'язують людину, як скотч, і вона втрачає власну індивідуальність. А провідні гурти «тяжкого року» часто відверто ангажовані сатанинськими програмами, що пропагують настрої страху, зневіри й відчаю. Так, група «Роллінг Стоунз» випускає платівку під назвою «Their Satanic Majesties Request» («Бажання їх сатанинської величності»), інспіровану самим А. ЛаВеєм, первосвященником сатанинської церкви, автором «Біблії сатани». Пізніше в їх репертуарі з'являється пісня «Sympathy for the Devil» («Симпатія до диявола»), що мала стати гімном американських сатаністів [28, с. 21].

Можна, звісно, й радіти цьому як переконливому свідченню етичної толерантності... Проте етичний релятивізм – річ, майже така ж небезпечна, як і взагалі відсутність моральних норм. Якщо абсолютних норм немає, то все дозволено, оскільки все відносно. І злодії, шахраї, вбивці виявляються «хорошими людьми» (згадаймо серіал «Бригада»), а те, що вони змушені красти та вбивати, – то це, як говорили колись у російській літературі, «среда заела».

Взагалі кіномистецтво – дуже характерний приклад. У силу величезної кількості людей, що дивляться кіно, воно є надзвичайно потужним за силою свого впливу, але з точки зору етики сучасне кіно пропонує вельми сумнівні етичні ідеали. Екрани переповнені чарівними упирями, вурдалаками та відьмами, що ніби зійшли з подіумів конкурсів краси. Особливо ця тенденція відчувається при увазі режисерів до традиційних сюжетів. Так, при тлумаченні казкових сюжетів їхні головні герої з дітей перетворюються на дорослих, що дозволяє вводити колізію кохання. У «Сніговій королеві» (реж. – Д. Ву, 2002) дорослий Кай має, по суті, здійснити вибір між двома жінками – відданою Гердою та



спокусливою Сніговою королевою, яка вже має цілий крижаний гарем. «Червона шапочка» (реж. К. Хардвік, 2011) перетворюється на мелодраму-тріллер: героїня – чарівна красуня

Валері – живе у селищі, яке тероризує вовкулака, і полювання на нього складає основу сюжету, який завершується тим, що коханий Валері після укусу вовкулаки сам на нього перетворюється, що, втім, не заважає коханим з'єднатися та народити дитину. Фільм «Білосніжка та мисливець» (реж. Р. Сандерс, 2012) є художньою ілюстрацією до теорії психоаналізу: прекрасна королева має повний спектр фрейдистських комплексів – від люті до чарівної пасербиці до ненависті до всіх чоловіків (так, короля вона заколює на ліжку пристрасті у шлюбну ніч). Королева є перевертнем (обертається на птаха), панує над темними силами, а молодість і красу підтримує кров'ю молодих дівчат (пригадаймо угорську графиню Єлизавету Баторі).



Отож сучасне мистецтво, по-перше, з надзвичайним ентузіазмом пропагує чуттєвість і гедонізм. Проте ще І. Кант писав, що кожному задоволенню має передувати страждання, і життя являє собою безперервну

гру між першим та другим, оскільки результатом безперервного підвищення життєвої сили стала би смерть від радості [107, с. 321–322]. З іншого боку, це мистецтво не менш часто паразитує на екзистенціально шокуючому факті смерті та страждань живої істоти, залишаючи поза бортом духовний катарсис, який ще донедавна був неодмінною складовою естетичного переживання творів мистецтва. Обидва шляхи свідчать виключно про цілковиту розгубленість і втрату життєвих орієнтирів: недаремно пияцтво, наркотики, розпушта та суїцид творять невідворотну деградацію в долі чи не будь-якого талановитого діяча сучасного мистецтва, який перетворює ту небезпечну розвагу, що її він пропонує незрілій молоді, на добрий бізнес...

2.2. Дискусійність поняття «духовна культура» у новітніх культурологічних студіях

Питання про духовну культуру активно дискутується у сучасних дослідженнях, але нашттовхується на цілу низку складнощів. Перша складність пов'язана з тим, що не існує єдиного розуміння категорії «духовна культура». Тут немає чому дивуватися, оскільки самих лише визначень слова «культура» існує понад вісімсот; визначень «духовної культури», звичайно, менше, та вони зазвичай тяжіють чи то до ствердження конструктивної ролі релігії у формуванні духовної культури, чи до фактичного заперечення її. Зауважимо, що тут спостерігається виразна різниця між західною та пострадянською науковою думкою. Репрезентативна, наприклад, відмінність потрактування поняття *духовність* в англійській, російській та українській Вікіпедіях. Не ґрунтуючись, звісно, на цьому джерелі в науковому дослідженні, ми, однак, можемо взяти до уваги, що тут сконденсувалися характерні тенденції підходу до питання. Так, у західному (англійському) варіанті

Вікіпедії домінує погляд, згідно якого духовна культура вкорінена в сакральному, в той час, як на пострадянському просторі основний акцент робиться на «світській» духовності (особливо в російському варіанті Вікіпедії). Це дозволяє побачити, що діапазон потрактування духовної культури коливається між традиційним релігійним розумінням і світським вибором – громадським або суб'єктивним. Проте до цього, на жаль, долучається й те, що сучасні українські дослідники часто просто не мають уявлення про генезу поняття та його подальше життя в культурі й не в змозі обґрунтувати власне розуміння ситуації. Більше того, навіть в рамках однієї публікації часто контамінуються абсолютно антагоністичні погляди.

О. Мартиненко слушно зазначає, що поняття духовної культури визначається науковцями за зовсім різними ознаками: як сфера духовної діяльності, як система цінностей і переконань, стандартів і норм поведінки, як засіб самореалізації особистості (групи) у соціумі [151, с. 77]. І якщо проаналізувати наукові розвідки останніх років, то основний масив можна поділити на декілька категорій.

Першу групу складають публікації, які намагаються подати реферативний огляд різних точок зору на поняття «духовна культура» і, як правило, вказати на різне розуміння цього поняття (дехто з авторів навіть цим і обмежується – див., напр.: 102, 244). О. Целякова аналізує розуміння духовності в різних сферах наукового знання та наводить приклади потрактування духовності за допомогою інструментарію соціології, мовознавства, культурології, етики, педагогіки, психології тощо [261, с. 67–70]. Можна зустріти й насичені тяжінням до інтегральності студії, що фактично нічого нового не вносять. Так, Е. Помиткін пов'язує духовність з інтелектуальним та емоційним світом особистості, моральністю; «вона може бути усвідомлена, осмислена як вияв інтелігентності» [193, с. 28]. Часом така розвідка й просто увінчується глибокодумним висновком: духовність – це «багатогранний феномен» [123, с. 94].

Доволі рідкісним явищем у нас є бодай згадування про зв'язок *духовності з релігією*. Втім, тут можна зустріти і вельми специфічні трактовки. Насамперед, ми мусимо залишити поза увагою численні публікації різноманітних «професорів ведичних Академій», які доводять перевагу індо-буддійського духовного досвіду над християнським. Досить вже того, що й християнський досвід береться у неочікуваних ракурсах і модифікаціях, визначених політичною кон'юнктурою. Так, В. Рашковська, пов'язуючи духовність з релігією і фіксуючі певні переваги релігійного досвіду перед світським, зводить ситуацію до завдання поєднання православної і світської культури [204, с. 160]. Вкрай нечисленні публікації на кшталт дослідження Г. Покатильської, в якому духовна еволюція людини безпосередньо пов'язана з вірою, але це не є позицією самої дослідниці: перед нами лише фіксація одного з поглядів на духовність [192, с. 218–219]. Якщо й підкреслюється важливість віри у становленні духовності особистості [45, с. 12–14], то й тут більше уваги приділяється світським цінностям: громадянсько-суспільним, естетичним. В. Міщенко фіксує, що «концепція «релігійної духовної культури» постає як безперспективний шлях у минуле» й ніби з жалем (?) додає: «на сучасному етапі розвитку людства атеїзм не здатний знищити релігію, будь які заклики не здатні «протидіяти» релігійному впливу на духовну культуру» [орфографія авторська – М.Ч.; 163].

І, нарешті, виділяється група публікацій, насамперед у сфері педагогіки, в яких акцентується *виховання духовності*. Зазвичай йдеться про духовність як педагога, так і учня (студента) [266]. Г. Шевченко говорить про «педагогіку духовності», проте автор вочевидь не бачить відмінностей духовності від звичайної «людської сердечності» [268, с. 242]. І. Сіданіч пов'язує духовність з культурною компетентністю та збалансованим обсягом викладання гуманітарних, природознавчих і фахових дисциплін [219, сс. 237, 239]. С. Гордієнко зазначає, що «у розробці концепції особистісно-аксіологічного виховання можуть бути

використані базові, загальнолюдські цінності з урахуванням духовно-морального компонента» [64, с. 43] – який смисл вклав автор у цей пасаж, залишається незрозумілим, оскільки за загальноприйнятою конвенцією загальнолюдські цінності і є духовно-моральним компонентом.

Таким чином, існує нагальна потреба проаналізувати причини строкатості, малоказовості, поверховості та просто безвідповідальної гри словами, які неочікувано виявляються чи не найбільш характерологічною рисою значної частини досліджень такого серйозного явища, як духовна культура. Слід провести порівняльний аналіз найбільш типових ситуацій уживання даної дефініції і виявити причини, що призвели до формування такої маловтішної картини.

По-перше, дослідники байдужі до релігійної генези поняття *духовність*, а якщо й звертаються до неї, то тут виступає матеріалом не Біблія як така, а її пізніші модифікації («православне вчення» тощо). По-друге, навіть намагаючись у цій ситуації опертися на світську аксіологію, скажімо – наукову, автор залишається в полоні поверхово-суб'єктивної систематизації, обираючи об'єкти, які, подібно, принагідно згадалися. По-третє, усе це складає враження фрагментарності, поверховості та кон'юнктурності, і часто позбавлене серйозної установки на систематизацію.

Почнемо з того, що інтегруючих досліджень дуже мало. Так, О. Мартиненко пропонує наступне визначення духовної культури – це «складова загальної системи культури, яка включає в себе духовну діяльність та її продукти. Характеризується внутрішнім багатством свідомості, ступенем розвитку особистості на основі вищих соціальних цінностей. До складу духовної культури входять пізнання, мораль, виховання, освіта, право, політика, філософія, етика, естетика, наука, мистецтво, література, міфологія, релігія» [151, с. 77]. Але чи не забагато чинників у цьому визначенні? І чому релігія тут розташована на останньому місці?

Г. Покатильська, подаючи доволі повний огляд різних концепцій духовності та фіксуючи водночас особливу увагу на розумінні духовності як частини релігійного досвіду, тим не менше, робить доволі проблемний висновок: «Духовна людина не протиставляє себе світу» [192, с. 221]. Як це сполучається зі згаданою нею ж вище у даному дослідженні концепцією Г. Сковороди та, власне, й самим його життям (згадаймо загальновідоме «Світ ловив мене...»)? Ми вже не говоримо про пустельників, ісіхастів і т. п., оскільки це – сфера суто релігійна. Але як же бути з численними митцями, які принципово так само протиставляли себе світові (С. Далі та ін.)? Адже, якщо вірити дослідниці, то особистість, яка протиставляє себе світові, не відноситься до сфери духовності взагалі.

Г. Шевченко, намагаючись запропонувати визначення духовності, яким можна було би обійняти її релігійну та світську складові, стверджує, що «духовність – це гармонійне узгодження внутрішнього світу людини, душі і духу, інтегрована властивість особистості, яка дозволяє робити вільний вибір смислу життя на основі духовно-морального ідеалу; це сходження до вищих цінностей, возз'єднання образу Я з образом світу» [266, с. 9]. Можна було би прийняти це твердження (попри туманний пасаж наприкінці про «возз'єднання образу Я з образом світу»), але автор, розгортаючи свої міркування, дає такі роз'яснення специфіки духовності, що вони знову заводять проблему у глухий кут, викликаючи лавину нових запитань. Так, тут говориться про категорію «духовності з позицій нового осмислення феномену людини як неподільної цілісності (тілесної, душевної, духовної), органічно пов'язаної зі Всесвітом, з Космосом» [266, с. 9]. Виникає одразу два питання. По-перше, чому тілесність, душевність і духовність проголошуються новим осмисленням феномену людини – адже ще ап. Павло поділяв людей на ці три категорії (про це детально – нижче). По-друге, якщо новий підхід полягає в тому, що людина органічно пов'язана зі Всесвітом, то це також не новина – достатньо зазирнути якщо не в стародавню міфологію, то, принаймні, у грецьку філософію, однією з

центральної проблем якої було з'ясування фізичного місця людини у цілком матеріальному Космосі, куди ж поділася духовність? Далі питань стає ще більше – адже ми дізнаємося, що духовність – це «внутрішня енергетична сила особистості, гармонія внутрішнього і зовнішнього світу людини, свобода вибору системи цінностей <...>» [266, с. 10], а ще далі духовність ототожнюється з «процесом духотворчості (творіння власного духу, душевності, духовності)», де «дух ми розглядаємо як енергоінформаційний потік насичення людини багатовіковим досвідом цивілізацій і культур, що виявляється в таких моральних імперативах, як Віра, Надія, Любов, софійність» [266, с. 10]. Усе це породжує силу питань. Якщо духовність – це «свобода вибору цінностей», то чому не можуть такими цінностями бути, скажімо, фашистські гасла чи аксіологія якогось канібальського племені? Якщо це «гармонія внутрішнього і зовнішнього світу людини», то чому ж так болісно (або, принаймні, непросто) проходить для кожного процес соціалізації, що є однією зі сходинок формування духовності у цьому цілком світському розумінні духовного? Залишаємо «за дужками» психоаналітичне розуміння особистості, яка протягом життя знаходиться під пресом Супер-Его та загальноприйнятих у суспільстві табу. Яка тут може бути гармонія, коли інстинкти владно диктують тобі одне, а культурні норми – протилежне? Для Г. Шевченко дух, душевність і духовність виступають синонімами, але це зовсім не так, не кажучи вже про більш ніж специфічне потрактування поняття «дух».

В. Міщенко підтримує концепцію «двох культур», які мають об'єднати віру та рацію, науку та релігію [163]. Утім, нічого нового в цій ідеї немає – адже це ключові положення томізму та неотомізму, над якими католицька філософія розмірковує вже не одне століття й про котру дослідник навіть не згадує. Цікаво, що прихильність автора до поєднання науки та релігії поєднується з запереченням концепції релігійної духовної культури як безнадійного шляху у минуле.

О. Іванова надзвичайно широко розсуває рамки духовності. Вона розмірковує про цю матерію у такому ключі, що в принципі сюди можна вписати просто будь-яку діяльність людини: «Духовність виявляється у процесі взаємодії людини з природою, іншими людьми і має певні форми вияву» [102, с. 116]. Заради справедливості скажемо, що автор додає: «духовність виявляється у спрямуванні інтересів, схильностей людини до пізнання, засвоєння та створення духовних цінностей» (до останніх зараховуються загальнолюдські цінності), а до структурних компонентів духовності віднесено «самопізнання: внутрішній світ; інтелектуальний розвиток; соціальний успіх; розуміння особистісного шляху; виконання обов'язків перед суспільством» [102, с. 116–117]. Але в таку парадигму можна включити й дуже сумнівні явища, скажімо, хуліганську



антикультуру – адже це також взаємодія людей у певних «формах вияву» та виконання обов'язку перед кримінальним товариством. Додамо, що внутрішній світ, безперечно, існує й у сатаніста, розуміння особистісного шляху притаманне навіть кишеньковому злодієві, до соціального успіху можуть вести вбивство, крадіжка, брехня і т. д.

С. Резніков пропонує новий методологічний підхід у сучасній освіті, «при якому ідеальний зміст духовних цінностей виводиться не з певних нормативних приписів, що мають для особистості трансцендентно-абсолютний характер, а з її соціокультурного середовища, з її реального буття у конкретному соціокультурному середовищі» [206, с. 102]. Чи треба це сприймати як заклик до відміни «категоричного імперативу» та орієнтації на вищі цінності, які мають замінитися буденними нормами «реального суспільства»? Якщо ми подивимося на падіння культурного рівня у сучасному соціумі, то коментарі тут видаються зайвими. Втім, дослідник і сам, ніби схаменувшись, трохи далі говорить, що «сучасні соціальні реалії загалом не сприяють формуванню духовного здоров'я

особистості», після чого він розмірковує над девальвацією моральних цінностей, «духовним вакуумом» і ціннісними девіаціями [206, с. 102–103]. Отже, лишається незрозумілим, на що ж у такому випадку має орієнтуватися духовна культура, якій автор раніше відмовив у трансцендентно-абсолютних орієнтаціях.

Видається доволі дивним і твердження І. Сіданіч: «Слід усвідомити, що тільки заміна стихійної самоосвіти організованою та контрольованою системою навчальних занять здатна підвищити та зробити звичними духовно-моральні потреби» [219, с. 237]. Навіть якщо погодитися з точкою зору автора, що духовність формується виключно педагогами в ході «освітньо-виховного процесу», то залишається незрозумілим, чому вона не може формуватися поза межами навчального закладу. Та історія й не знає таких прикладів, коли духовність складалася би виключно в межах вишу, школи чи дитячого садка. Поза сферою формування духовності у п. Сіданіч опиняються церкви та монастирі, дружба, кохання, сім'я, вільне спілкування людей в межах дозвілля тощо. Чи не забагато надій покладається виключно на шкільну лаву?

Спроби науково інтегрувати ситуацію ведуть часто-густо до багатослівних і туманних пасажів описово-абстрактного характеру: «Духовність слід розглядати як багатовимірну систему, складовими якої є утворення у структурі свідомості та самосвідомості особистості, в яких у формі ціннісних орієнтацій віддзеркалюються її найбільш актуальні морально релевантні потреби, інтереси, погляди, ставлення до навколишньої дійсності, до інших людей, до себе самої, що стали суб'єктивно значущими регуляторами активності» [45, с. 10].

Таким чином, як ми бачимо, у сучасних українських студіях існує безліч концепцій духовності, причому вони можуть бути взаємовиключними навіть у одного й того ж самого автора в одній і тій само науковій розвідці. Утім, ця ситуація має своє пояснення у певному історико-культурному моменті. Марксистська та постмарксистська думка,

вочевидь, ґрунтуються на просвітницьких концепціях, які так і не склалися в цілісну та міцну платформу. Отож прагнення «заземлити» цей вихор вільного польоту думки спостерігається протягом усього Нового та Новітнього часу, оскільки зі зсуненням релігії у системі культури на марґінес та початком бурхливого самовисунення на це чільне місце науки та мистецтва, потреба в переформатуванні релігійного розуміння поняття *духовність* стала нагальною, оскільки на місці даної дефініції утворилася справжня прірва.

Здавалося б, місце релігії мусить успадкувати найперше наука, яка протиставляє пітьмі марновірства світло позитивного знання; отож Кант використовує церковне слово «Просвітництво» для означення сфери діяльності Розуму. Але наукова картина світу базується усе ж таки на діяльності лівої половини мозку, яка керує лише інтелектуальними операціями. Утім, тоді про функцію мозкових півкуль ще не здогадувалися, однак звести духовність до голого інтелектуалізму не наважились.

Наступним кроком була спроба філософів-просвітників звунити духовність до кордонів етики, причому для християнської етики, побудованої на принципах альтруїзму та емпатії, тут місця, зрозуміло, не знайшлося. Біблійна етика не є повторенням природних алгоритмів: вона, навпаки, виходить з того, що Природа є Творінням, в якому задум Творця спотворено диявольським втручанням. Тому Декалог, Приписи чи Катехизис є корекцією, випрямленням, проясненням ідеального Божого задуму. Натомість для Дідро, Ламетрі, Гельвеція, Гольбаха, Вольтера, Руссо чи Монтеск'є основу моралі складають чуттєві враження, неоопікуреїзм і гедонізм та ситуативний особистий інтерес; тут запанував заклик «слідувати природі» у всій її проявах, оскільки Бога чи то немає (атеїзм), чи то він кинув своє Творіння напризволяще (теїзм). Зрозуміло, що визначити цей комплекс як «нову духовність» теж не повертався язик: адже пошук повчальності в хижому та брутальному світі природи здатний

був надихати хіба що послідовників маркіза де Сада. Втім, останній, визнаний своїми сучасниками – котрі були далеко не янголами! – за хворобливого збоченця та безумця, сьогодні починає користуватися в певних людей популярністю та навіть повагою – так, у Москві видано про нього книгу Є. Морозової у серії «Жизнь замечательных людей».



Фрагмент фільму П. П. Пазоліні «Салб»

(Інтерпретація роману де Сада на сучасному матеріалі)



Видання де Сада та книг про нього

Так само не виконала цього завдання й нова дисципліна – естетика. Колись шлях тут торував класицизм, але відомі слова Буало про «мерзенного гада», який владно приковує наш погляд на картині митця, залишилися свідомством певної шизоїдності підходу в дусі «чистого мистецтва». Спадкоємці Буало спробували поставити на місце Правди, Блага, Добра та Зла нові узагальнення: Прекрасне, Потворне, Нице тощо. Але це не означало вирішення проблеми вже хоча б тому, що мистецтво у своїй інтерпретації реальності спирається на емоційний первень, тобто – знову ж таки на діяльність лише однієї півкулі мозку, й образ світу тут, як і в науці, дискретний.

Отже, якогось потужного «фронту», покликаного протиставити церковному поняттю духовності щось міцне та нове, у західній секуляризованій думці не спостерігається. Щоправда, сьогодні тут сформувалася т. зв. наука про душу, але зміст її складає установка на вольове формування в свідомості людини-індивідуаліста самоорієнтації на гарне фізичне здоров'я, довге збереження молодості та життєвий успіх, який базується на задоволенні безмежно зростаючих бажань і пошуку новизни (кайнерастія), що розглядається як гарантія егоїстичної свободи. У цій системі Інший цікавий лише тому, що допомагає самопізнанню Я, його власні проблеми тому Я байдужі [278, сс. 17–18, 92]. По суті, це відбиває атомізацію суспільства, про яку пишуть як про велику біду сучасності. Адже подібно, що й тварина, якби вона мала мову, підтримала б цю маніфестацію переваги тілесного над традиційною духовністю, яка враховує й такі невід'ємні чинники Буття, як емпатія, самопожертва, страждання, хвороба, невдачі та неухильна особиста смерть і смерть тих, кого любиш.



Фактично уявлення про «світську духовність» народжене в лоні радянської думки, яка ніяк не бажала втратити цієї дефініції, розуміючи, що будь-яке інше слово для визначення цінностей секулярної псевдорелігії, яку ця думка мала обслуговувати, бринітиме значно менш солідно та «красиво». Й у нас, на відміну від Заходу, цей слововжиток, завдяки столітній смузі панування в свідомості суспільства «наукового атеїзму», вже сприймається як буцімто незаперечна альтернатива класичному християнському розумінню духовності. Очевидно, що у панорамі еволюції світського розуміння духовності відсутній магніт, який тримав би в своєму потужному полі цей подібний до смутно-фантастичних образів калейдоскопу «броунівський рух» поверхових і похапцем описаних відомостей та дуже сумнівних умовиводів.



Таким магнітом може стати тільки занурення в генезу терміну, що секуляризованою думкою ігнорується. Власне, слово *духовність* народжене в ранній християнській думці й є сигніфікацією поняття «бути в Дусі» (Святому), тобто – перебувати в екстазі спілкування з Богом, відсахнутися від усякого зла. Звичайно ж, цей стан «зміненої свідомості» не є явищем поширеним, посполитим, отож ап. Павло розділяє людей на *тілесних*, *душевних* і *духовних*, зазначаючи при цьому: «Ми ж прийняли не духа світу, а Духа, що від Бога, щоб знали, що нам дароване від Бога; про це ми й говоримо не мовою, якої нас навчила людська мудрість, а якої навчив Дух, – духовні речі духовними словами подаючи. Тілесна людина не приймає того, що від Духа Божого походить; це глупота для неї, і не може вона його зрозуміти, воно бо Духом оцінюється. Духовна ж – судить усе, а її ніхто не судить» (1 Кор. 12-16). При цьому Павло застерігає християн і від домінації *душевного*: «щоб ваша віра була не в мудрості людській, а в силі Божій. Ми ж говоримо про мудрість між досконалими, – не про мудрість цього віку, ані про мудрість князів цього віку, що загибають» (там само, 5-6) [переклад о. І. Хоменка].

Якщо не брати до уваги згаданої вище науки про душу, яка фактично підносить *тілесну людину* з її волею до високоякісного вітального життя та перемог, то можна сказати, що ми звикли впевнено уживати слово *духовність* для визначення того, що в Біблії трактується як *душевність*, тобто світ людського: політична боротьба, розумово-інтелектуальний пошук, пристрасті кохання тощо. Йдеться про психологію людини безвірної, але проте вже начебто піднесеної над рівнем просто тілесного: тут, скажімо, політична боротьба за харч і його перерозподіл, одчайдушна полеміка наукових шкіл і колективів за визнання, ставки та гранти або й просто бурхливе змагання двох чоловіків за жінку якби ото дещо ошляхетнюються. І тому в цьому шаленому вируванні безмежних

людських пристрастей, бажань і змагань просто не може бути будь-якої подоби фундаментальності, оскільки поняття духовності, цього аналогу слова «мудрість», вирване з традиційного історико-культурного контексту, зависає у порожнечі. Однак усе відносно: поняття *духовність*, мов добре-таки потріпана хоругва, перехоплюється нашими пострадянськими філософами як вирваний з рук противника трофей і шматується на клапті з енергією, гідною римських воїнів, котрі роздирали на свої потреби суцільновитканий хітон розіп'ятого ними Христа.

Таким чином, ми бачимо, що наші дослідники духовності (переважно світської), по суті, знаходяться у пласкому, синхронічному зрізі пострадянського тлумачення терміну, не враховуючи ані його генези, ані іманентно притаманного йому змісту та навіть досвіду своїх безпосередніх попередників – просвітників XVIII століття, які, нехтуючи біблійно-сакральним насиченням терміну «духовність», не змогли, однак, висунути нічого, що стало би йому конкурентним. Західна наукова думка принаймні цю невід'ємну релігійну складову терміну бачить і враховує, в той час як пострадянський дослідник не виходить за обрії тієї квазірелігійної системи, в якій подібні речі належало ігнорувати. Це визначає пласкість, одномірність і граничну поверховість (а часом й алогіцизм) тих словесних баталій, які більше за все нагадують пізньосхоластичні диспути.

2.3. Поняття «людина культури» як фантомна дефініція



«Людина культури» – термінологічне словосполучення, яке почало застосовуватися в сучасній науковій думці відносно недавно – починаючи з 90-х рр. XX ст. [209, с. 4]. Втім, його зміст залишається вкрай невизначеним і розпливчастим, позаяк переважна більшість авторів, послуговуючись цим поняттям, або не витлумачує дефініції зовсім, подаючи її як щось начебто

здавна усталене й таке, що не потребує коментарів, або ж вдається до настільки розпливчастих обґрунтувань, що вони радше ставлять нові питання, ніж відповідають на поставлене: що ж, власне, мається на увазі під виразом «людина культури», чи ж описує воно якийсь принципово новий феномен, чи є справжнім науковим концептом?

Отож спробуємо критично розглянути дефініцію «людина культури» у сучасних дослідженнях і з'ясувати алгоритм її подібностей/відмінностей щодо традиційного поняття «культурна людина». Іншими словами, ми прагнемо дослідити уживання даного словосполучення в сучасних наукових розвідках з огляду на його філософську змістовність.

Найбільша кількість публікацій, в яких словосполучення «людина культури» потрактовано як певний філософський концепт, належить до сфери педагогіки. Завдання подібних публікацій – серйозне вдосконалення методології і методики виховного процесу, насичення його енергією інтелектуального пошуку. Втім, серйозного філософсько-культурологічного аналізу дефініції «людина культури» не існує. Більшість дослідників вживає її як усталений термін, що не заважає наповнювати його вкрай різномірним змістом. Так, невизначеним, наприклад, залишається вже таке репрезентативне питання: хто ж першим запровадив формулу «людина культури»? Г. Дворцева приписує перше ужиття цього терміну В. Біблеру [77, с. 48], А. Рогова стверджує, що одним з перших дефініцію використав А. Малишевський [208, с. 6], Т. Хоменко вказує як на її автора на А. Швецову [257, с. 210], а Т. Щербакова пише, що концепція була розроблена В. Кругліковим [273, с. 136]. Як бачимо, ситуація вельми характерна.

Додамо до цього, що не існує скільки-небудь узгодженого розуміння сутності феномену «людина культури». У цій сфері фактично запанували суб'єктивізм, фрагментарність у виборі дослідницького кута зору та невизначеність самого предмету розмови, що нерідко компенсується

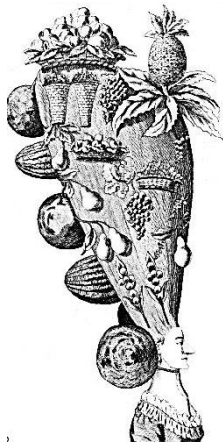
невиправданою пишномовністю, написанням чи не кожного слова в реченні з великої літери й тому подібними прийомами.

По-перше, впадає в очі туманність і невиразність змісту слова «культура» у згаданому терміні, неврахування того, що реальна сума культурного досвіду людства складна та сповнена протиріч (були ж, наприклад, досить потужні культури, які базувалися на масових людських жертвоприношеннях, і системи такого типу зовсім не так віддалені від нас у часі, як може видатися – досить вказати на «секулярні релігії» ХХ століття типу комунізму). Щоправда, загальником стало підкреслення вагомості для формування «людини культури» духовно-моральних основ [248, 257]. У багатьох розвідках, про які ми будемо говорити, слово культура ототожнюється виключно з такими прекрасними поняттями, як *духовність* і *свобода*, що генетично пов'язані з християнською культурою. Але при цьому у нас все ще панує інерція просвітницько-радянських табу: дослідники явно не вважають за можливе акцентувати релігійні підвалини нашої культури. Наші науковці підносять на щит не спрямованість до «внутрішнього себе», до совісті, до релігійної самоідентифікації, а спрямованість до «буття в масі», у колективі.

При цьому ворогом, за традиційним трафаретом, вважається глобалізація, яка, при всіх своїх безперечних вадах, усе ж таки відкриває широкі можливості для самореалізації індивідуальності. Чомусь вона вважається набагато більш небезпечною, ніж скуте традиціоналізмом існування у «рідному» колективі. Так, Т. Хоменко вважає, що людина культури, «аби вберегти себе від негативу культурної глобалізації <...> має зробити вибір на користь себе – «етичної» і стати такою» [257, с. 212]. Чому «етика» обов'язково мусить протиставлятися глобалізації – річ незбагненна. Втім, подібну позицію поділяє не одна лише Т. Хоменко. На участі людини у «культурогенній діяльності», насамперед – у процесах соціалізації особистості, опануванні «людиною культури» «соціально-моральних норм», цілеспрямованій діяльності тощо концентрується й

О. Ромах [209]. Вона стверджує: «Людина культури» як соціально-моральна цінність виступає нині як така модель особистості, котра найбільш комфортно може існувати та розвиватися у навколишньому соціокультурному просторі» [209]; трохи більше розмите, але ідентичне по суті таке твердження: «...людина – це людина культури, що творить її, виступає як її творення, її носій, транслятор та зберігач» [209].

Втім, оскільки довести переваги нашої традиційної духовності шляхом недомовок і неясного кивання у бік «традиції» не дуже вдається, то деякі дослідники звертаються до усталеної з часів Просвітництва XVIII ст. і відшліфованої у «радянській науці» підміни духовного естетичним. Так, Г. Дворцева вважає одним із провідних способів формування образу людини культури мистецтво [76, с. 53], але не пояснює, що саме розуміється під «людиною культури», оскільки, по суті,



її розвідка присвячена описанню функцій і видів лише самого мистецтва. Мистецтво, безперечно, впливає на формування розвинутої особистості, але це вже давно не новина. До того ж, якщо брати до уваги сьогоденню тенденцію розуміти під мистецтвом найперше художню продукцію масової культури та відводити їй надмірну, гіперболізовану роль, то воно у такому своєму варіанті здатне перетворити людину на справжнє чудисько – така,

наприклад, нещадно обсміяна карикатуристами екстравагантна мода будь-яких часів і народів, у першу ж чергу – XVIII ст. Про неї можна сказати що завгодно, тільки не те, що вона наслідує Природу; радше вже вона перетворює людину на витвір фантазії.

Але найчастіше не релігія чи мистецтво мисляться шляхом до формування розвиненої духовності. Помітна загальна установка наших педагогів на те, що «справжню» культуру формує лише освіта, зокрема вища школа, хоча це лише *засіб*, шлях формування культури. З точки зору



А. Рогової поняття «людина культури» виражає найперше взаємозв'язок виховання та культури [208, с. 4]. Прикметна розвідка Г. Шевченко, що акцентує роль університету, який є «Центром, Пам'яттю і Мотором культури», де студенти «набувають образу Людини культури» (*збережено авторську орфографію - М. Ч.*) [267, с. 222]. Підкреслюють роль освіти «як інструмента культури» М. Будицький й О. Троїцька, які твердять про важливість «формування культурної самосвідомості» у процесі здобуття освіти. Проте, попри проголошену у назві проблему «виховання людини культури», міркування авторів не прояснюють питання про те, чим, власне, є «людина культури», яку вони збираються виховувати (сам цей термін згадується лише один раз наприкінці розвідки – у контексті «культурної функції» освіти) [36, с. 46], і в чому, власне, полягає її відмінність від, наприклад, «культурної людини».

Подібним чином акцентовано роль вищої школи й у дослідженні С. Гордієнко, оскільки «моделювання цілісного образу студента» невіддільне від формування «людини культури»; тут-таки відзначено й єдність позицій вчених у тому, що «людина культури – вільна, духовна особистість, зорієнтована на цінності світової і національної культури, здатна до творчої самореалізації та адаптації в соціокультурному середовищі, яке постійно змінюється» [64, с. 43]. Але цей ідеал «вільної, духовної особистості» позбавлений будь-якої живої конкретики. Мало що прояснює й вдавання до найзагальніших слів і формул у дослідженні К. Ібашьян, яка стверджує: метою виховання є людина культури, що має формуватися через ознайомлення з сукупністю явищ культури, «в межах якої здійснюються культурні практики вихованця» [98].

Хто би заперечував навіть проти такого смутного, але усе ж таки «позитивного» ідеалу, якби у нас не було би стільки черствих осіб, насильників, хабарників, авантюристів, яким студентська лава духовно нічого не дала...

Є, однак, вихід з цього стану – на широкі простори світової цивілізації. І тут раптом забувається, що глобалізація – це щось дуже погане. Отож «людину культури» пропонують формувати як різнобічно розвинену особистість, що, не втрачаючи етносоціальної основи, є водночас високотолерантною, оскільки поділяє загальнопланетарні цінності, а у життєвому прагненні максимально наближається до акме [116]. Добре, акме так акме, хоча кожен може вкласти в це поняття що завгодно.

При всій смутності тієї духовно-мобілізуючої програми, що не потребує, як ми бачимо, особливих коментарів, нашим дослідникам не позичати сміливості пропонувати ревізію отих «загальнопланетарних цінностей», навіть часом, без перебільшення, повчати увесь світ. Вже згадана нами раніше Г. Шевченко, відзначивши важливість впливу духовно-культурних цінностей на формування у студентів «одухотвореного образу Людини Культури, що дасть можливість ввести в обіг педагогічної науки інноваційне розуміння способів творення Людини як найвищої цінності, спроможної створити картину світу за законами Істини, Добра і Краси» [267, с. 214], пропонує, замість наповнення своїх пишних формулювань конкретним змістом, заклик до обмеження у планетарному масштабі усього того, що авторові у культурних надбаннях людства не подобається: «на рівні ООН, на планетарному рівні ввести обмеження тієї інформації, яка з медіапростору спрямована на руйнування внутрішнього духовного світу людини» [267, с. 217–218]. Втім, вельми сумнівно, що наших дослідників з їхніми цікавими пропозиціями запросять до ООН на предмет консультацій щодо обмеження або й, радикальніше, заборони якоїсь інформації.

Прикметно також, що поняття «людина культури» мислиться переважно в *синхронічному* зрізі сьогодення, а *історико-діахронічний аспект* ситуації майже нікого не цікавить. Але й нечасте звернення до цих матерій знову ж таки не виходить за межі найзагальніших, позбавлених

конкретики, формулювань. Г. Дворцева описує «людину культури» як особистість, що має «ціннісне уявлення про культуру як досвід попередніх поколінь, яка усвідомлює зв'язок культури і власний розвиток, розуміє необхідність оволодіння нею, яка має ціннісні орієнтації на індивідуально-особистісний розвиток і самореалізацію в соціумі, яка виробляє в собі якості: духовності, гуманності, самостійності, здатності до діалогу і творчості» [77, с. 51]. Л. Фірсова міркує про «людину культури» таким чином: «Поняття «людина культури» виражає взаємозв'язок виховання та культури. Воно пов'язане з процесом руху від опанування культури предків до світової культури та усвідомленню свого місця та ролі по відношенню до неї. Людина ототожнює себе з культурою, якщо поділяє її цінності як особисті» [248, с. 244]. Дослідниця зазначає, що формуванню «людини культури» активно сприяє філософія, яка розвиває творчі здібності та спілкування; тут також – хоча й побіжно – згадано й різні епохи, від Античності до XXI ст., оскільки спричинилися до цього і досягнення світової цивілізації. Але справжньої повноти та глибини у цьому переліку немає.

Та усе ж таки чи спостерігається у цьому невеличкому за обсягом друкованих аркушів просторі нашої наукової думки принципова відмінність «людини культури» від «культурної людини»?

В. Зебзєєва наполягає, що між поняттями «людина культури» та «культурна людина» існують відмінності. Для неї «культурна людина» – особистість, що опановує культурну спадщину певного соціального середовища у певний історичний період, а «людина культури» – це сукупний образ у суспільній свідомості з ідеальними уявленнями про людину, притаманний будь-якому історичному періоду та середовищу чи простору. При цьому важливою ознакою «людини культури» є наявність екоцентричної свідомості [96]. Свіжий погляд, особливо ж з врахуванням «екоцентричного» моменту. Але чому б, скажімо, не поміняти місцями ці два визначення – нічого б особливо не змінилося.

А ось В. Князева пропонує розуміти ці поняття як етапи культурного розвитку людини: «культурна людина» – це людина, що належить до певної етносоціальної групи з її специфічними культурними нормами, в «людині культури» відбувається подальше вдосконалення людини через новий якісний розвиток й опанування свободи, духовності, гуманності, толерантності тощо. Очевидно, проте, що це суто суб'єктивні, не оперті на значний історико-культурний матеріал, міркування. Значно більш переконливо те, що В. Князева вводить третю дефініцію, яка, по суті, робить непотрібними дві попередні. Це формула «людина культурна», яка тут, втім, виступає як назва людської популяції, що досягла особливих висот культурного розвитку, духовної еволюції і ступені вдосконалення людства через опанування загальнолюдських цінностей як даності [116]. Ця формула значно більш грамотна та вагома, якби не одне «але». Чи може взагалі людина як така існувати за межами культури? Хіба ж культура існує десь об'єктивно, поза нами, як абстрактні уявлення у деяких середньовічних схоластів?

Очевидно, що анонімний (багатоликий?) творець даного терміну, так само, як і його численні наслідувачі, претендують, безперечно, на створення справжнього філософського концепту – за типом *Homo Faber*, *Homo Ludens* тощо. Як можна здогадатися, тим само планувалося окреслити чи то якусь певну стадію в розвитку людського роду (не мала людина механізмів, а коли винайшла їх, то вже стала *Homo Faber*), чи то типологічно притаманну від самого початку людську рису (від моменту свого виникнення людина, від немовляти до дорослого, стабільно грає в різні ігри, серйозні або не дуже). І одразу ж виникає питання: чи ж одвічно притаманна людині культура, або ж автор(и) дефініції мислять культуру як щось «набуте» в ході історичного розвитку?

Одразу скажемо, що розглядати культуру як щось «набуте» та «створене», чого «тваринний предок» людини від початку нібито не мав – означає перебувати у полоні наївних позитивістських схем XIX століття,

яке виходило, скажімо, з того, що людина утворилася в процесі еволюції, проходячи етапи «пітекантропа», «неандертальця» та «кроманьйонця». У бідних пітекантропів з культурою було кепсько; неандертальці вже таку-сяку культуру створили, а кроманьйонці – це ж ми, сучасні люди! пишаймося! Та сьогодні від цієї схеми не залишилося й сліду, оскільки заглиблення в проблему показало, що ми маємо справу зі псевдонауковим міфом. Пітекантропа взагалі не існувало: гіпотеза ця базувалася на підробці ревного дарвініста Геккеля, який, прагнучи довести існування тваринного предка людини, скомбінував людські кістки з мавпячими. А неандертальці та кроманьйонці існували паралельно, вбиваючи та поїдаючи одне одного (що не виключало спалахів симпатії: у сучасного кроманьйонця зустрічаються неандертальські гени). Але людина від початку, від стану австралопітека, була людиною, від природи мала відмінну від мавпячої роботящу руку та користувалася різним знаряддям. Звичайно, автомобіль або комп'ютер ця людина винайшла не одразу, але зневажати розум і розвинену емоційну сферу найдавніших людей, які відбилися хоча б у витонченому й одухотвореному образотворчому мистецтві кам'яного віку, немає підстави. Отже, спроба наповнити дефініцію «людина культури» начебто історичним змістом – на кшталт визначення Homo Faber – не має під собою ґрунту.

А якщо розуміти культуротворення людини як одвічну, притаманну людині від самого початку, рису, то виходить, що коли ми вкладаємо у поняття «людина культури» якусь установку на виховання тих якостей, що їх людина від початку не мала, то хіба ми не повторюємо помилки Локка, котрий вважав учня такою собі *tabula rasa*, на якій пиши, що хочеш?

Це особливо дивно, оскільки молодь, яку ми так прагнемо напучувати, має власні розгалужені й доволі агресивні суб-, контр- та антикультури, які зовсім не беруться до уваги в намальованій вище картині нашої педагогічно-культурологічної думки й явно навіть не існують в уяві творців цієї прекраснодушною риторики.

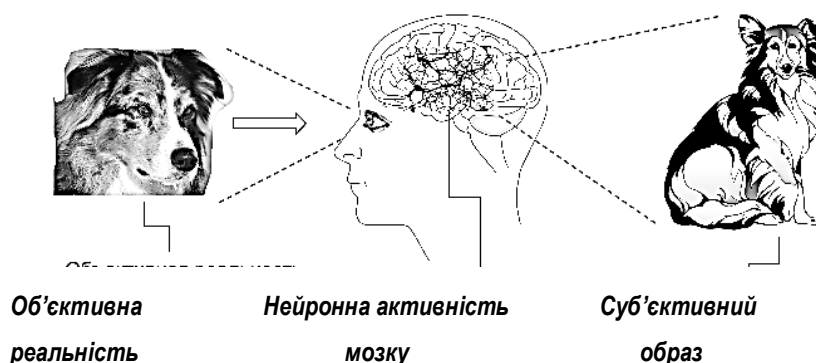
Отож калейдоскоп думок сучасних науковців, що активно впроваджують нібито новий концепт «людина культури», красномовно свідчить про те, що перед нами просто гра словами й перебіг вторинних нюансів змісту.

2.4. Об'єктивність та апроксимація у сучасній науці

An me ludit amabilis insania? (Horatius)¹⁰

Наука Нового та Новітнього часів не в останню чергу висувалася на чільне місце серед інших чинників культури тому, що стверджувала абсолютну об'єктивність власних спостережень і висновків. Це вже було не якесь там облукання темних мас жерцями та не химерні видіння-об'явлення якоїсь сумнівної, не-типової людини, рівно як і не смутні й суб'єктивні образи, що їх породжують фантазії митців. Науковці гордовито іменували своє знання *позитивним*, заснованим на вивченні та витлумаченні реальних, природних фактів.

Тим не менш, питання про достовірність (об'єктивність) наукового знання – можливо, одне з найбільш дискусійних у сьогоднішній епістемології, виступає наріжним каменем питання про науку як форму культури.



¹⁰ «Чи ж не обманює мене моє втішне безумство?» (Горацій).

У наш час, коли постмодернізм проголошує релятивність всього і вся, а поняття правди замінюється симулякром «постправда», гносеологічна проблема об'єктивності у постнекласичній науці постає з новою вибагливістю. А оскільки океан наукових гіпотез і теорій водночас являє собою ще й океан апроксимацій, то мало яка теорія живе більш ніж 20 років, а потім зазвичай відкидається та замінюється новою. Навіть дуже давні й оточені традиційною пошаною розумові конструкції – на кшталт концепції світового ефіру, наприклад, – мають сумну долю.

Не в останню чергу тут зіграло свою роль серед виділення на початку ХХ століття в особливу групу гуманітарних наук, які зосередилися та тому, що картина світу у будь-кого, в тому числі науковця, залишається суб'єктивною, й, оскільки загальна картина світу складається з маси суб'єктивних рецепцій, більш або менш значних трансформацій (апроксимація) і несуголосних витлумачень, слід широко застосовувати до вивчення явищ функціональний підхід. Та навіть у природничих науках картина світу вже більш як століття втратила статус «об'єктивної реальності», і центр уваги тепер переноситься на реципієнта, тому подиву гідне бажання деяких пострадянських гуманітаріїв розглядати віртуальний світ, що твориться суб'єктивною свідомістю, винятково як відбиття т. зв. об'єктивної реальності, існування якої саме по собі викликає низку питань.

Дослідженням проблеми об'єктивності знання західні дослідники почали серйозно займатися ще з середини ХХ ст., вітчизняні ж і російські дослідники приєднуються до них лише на початку ХХІ ст. Навіть побіжний аналіз їхнього наукового доробку свідчить не просто про різні підходи до питання, але часом про антагоністичні думки, що, втім, є також одним з показників складності досягнення тієї самої об'єктивності навіть у суто науковій площині. Так, В. Мельник фіксує дві тенденції у дискурсі розгляду науки з т. з. такої її характеристики, як об'єктивність, або істинність: релятивізм (не існує адекватної, єдино правильної концепції щодо досліджуваного об'єкту) та об'єктивізм (досягнення істини не лише

можливе, але це є основним призначенням науки) [158, с. 5–6]. В. Зуєв розглядає переваги та недоліки раціональних й ірраціональних методів опанування світу, і, зокрема, як один із можливих варіантів – їхню аксіологічну рівнозначність і поєднання [97]. Дослідник стверджує, що у методології сучасного пізнання протидіють дві протилежних позиції: монізм як догматизм і плюралізм як релятивізм, і ці розбіжності та суперечності не вдалося усунути завдяки плюралізму поглядів щодо методологічних засад пізнання, оскільки постмодернізм, наприклад, намагався позбутися будь-якої методології взагалі [97, с. 29]. Д. Філіпс аналізує інтелектуальні корені атаки на об'єктивність, розглядаючи особливості її потрактування традиційною та нетрадиційною епістемологіями. Якщо емпірики (Локк, Берклі) та раціоналісти (Декарт) вважали, що наші знання ґрунтуються на певному незмінному фундаменті, то ХХ століття принесло з собою ідею, що будь-яке знання може бути в майбутньому піддано ревізії [344, р. 21].

М. Лященко у своєму дисертаційному дослідженні бачить зміну уявлень про об'єктивність наукового знання у виникненні квантової фізики та синергетичних ідей й аналізує ідейні розбіжності між науковим оптимізмом і гносеологічним скептицизмом [137].

Ґрунтовна стаття К. Делокарова містить ретроспективний огляд проблеми об'єктивності в науці, й це увінчується твердженням, що революційні зрушення щодо погляду на цю проблему відбулися на межі ХІХ-ХХ ст., коли теорія відносності продемонструвала залежність того чи іншого твердження від системи відліку, а квантова механіка радикально змінила потрактування причинності, реальності, випадковості [78, с. 124]. З точки зору цього дослідника, говорячи про сучасність, слід, можливо, критикувати не тільки та не стільки науку як інструмент пізнання світу, скільки ті філософсько-методологічні інтерпретації науки, що своєю спрямованістю підривають її статус [78, с. 118]; ймовірно, логічніше було би переформулювати проблему по-іншому – не «об'єктивна чи

суб'єктивна наука?», але «що у наших знаннях об'єктивного, а що – суб'єктивного»? [78, с. 126] .

Сьогоднішня дослідницька думка схиляється до точки зору, що об'єктивність наукового знання є недосяжною [182] – наприклад, через наявність ціннісного компонента у пізнанні [126]. Об'єктивність не може бути абсолютною у практичній реалізації, але завжди поважається й є бажаною, оскільки саме вона робить науку цінністю у суспільстві [368, р. 754].

Доволі нетиповою є точка зору В. Волошина, котрий відзначає низку конструктивних функцій релятивізму: визнання ролі ціннісно-цільових структур (у т. ч. і позанаукових) пізнання, диверсифікація знань, віднайдення нових атрибутів несуперечності тощо [48, с. 34].

Монографія О. Мамчур торкається багатьох аспектів нашої теми: відмінності між релятивністю та релятивізмом, межа між об'єктивністю й об'єктивністю наукового знання, основні концепції об'єктивності тощо [146].

Показово, що дискутуються не лише теоретичні аспекти об'єктивності наукового знання, але й те, як усе це має бути викладене у навчальних аудиторіях, пояснено студентам, котрі лише починають займатися науковою діяльністю [357].

У цікавому ракурсі розглядається проблема об'єктивності знання у статті В. Кораб-Карповича, який пов'язує її з емоційною сферою людини, демонструючи, що з трьох базових емоційних станів (індиферентність, любов, ненависть) лише любов дає повне знання, дозволяючи бачити об'єкт всебічно, не зводячи його до певної функції [330].

Словом, ми бачимо, що науковці торкаються різних аспектів проблеми, висловлюючи різні точки зору та застосовуючи різний інструментарій (у т. ч. термінологічний), й не можуть дійти згоди навіть у ключовому питанні – що таке об'єктивність? Це пояснюється й складністю самої проблеми, і тим, що дослідники підходять до неї з різним ступенем

усвідомленості головної тези, сформульованої ще в часи Маха й Авенаріуса (якщо не Берклі): матерія щезає, її місце в сучасній фізиці заступає пустота, в якій примхливо рухаються мікрочастинки, періодично змінюючи свою *корпускулярність* на *поле*, що більше нагадує ведичну Майю, богиню фантазії та облуди, за допомогою якої створив світ Брагма, аніж оту «одвічну» та «незнищену» матерію, уявлення про яку активно та наступально формувалися протягом усього Нового часу, й лише для того, щоби нині бути відкинутим як помилкове. І як би не намагався наш сучасний пострадянський дослідник досягнути «переваги та недоліки раціональних та ірраціональних методів опанування світу» (Зуєв), він ніяк не може усвідомити, що духовно залишається у лоні Проекта Модерну, який тішив себе ілюзією «вивчити та переробити природу», до чого, мовляв, зобов'язує «титанізм» людини. Можна погодитися з цим дослідником, що постмодернізм намагається «позбутися будь-якої методології взагалі», але непереконливість постмодерністської думки не означає, що тим само зберігає свою зверхність думка, сформована в глибинах психології Модерну. А те, що інтелектуально-логічні первені нашої духовної діяльності, сформовані в ході еволюції як спеціалізація лише однієї півкулі мозку, фактично лише слухняно обґрунтовують ірраціональні поривання іншої півкулі, давно вже всім зрозуміло. Отож усе ще варто прагнути найперше «пізнати самого себе», а не фата-моргану «оточуючої природи», яка є фактично креативним витвором інтерпретатора (групи інтерпретаторів). Наука в такому дискурсі постає не занадто антагоністичною до поезії, видатний представник якої від початку мав підозріння, чи не є вона солодкою оманною. Але це не відмінняє, звичайно, цінності нашої розумової активності та накопиченого загальними зусиллями величезного досвіду; просто не варто ставитися до всього цього як до релігійного одкровення.

Насамперед відзначимо, що людина пізнає світ за допомогою, з одного боку, чуттєвого досвіду, а з іншого – багажу теоретичних знань, і

саме їхнє поєднання є традиційним когнітивним процесом. Утім, тут є пастка, яку помітили ще філософи минулих епох. Так, вже Ф. Бекон, родоначальник англійського емпіризму, фіксував складнощі, з якими людина стикається на шляху пізнання, і серед них – т. зв. «ідоли роду», що не дають можливість людині отримати об'єктивне та повне знання через те, що вона – людина, й не може перестати нею бути (через що, наприклад, у всіх нас є схильність антропологізувати природу). Принагідно зауважимо, що ми не можемо погодитися з точкою зору М. Лященко, який відносить Ф. Бекона до представників «наукового оптимізму», що «вірять в досягнення об'єктивної істини» [137, с. 13]. Поділяли ту точку зору, що наше знання є суб'єктивним та «ситуативним» і багато в чому залежить, скажімо, від інтерпретації, М. Гайдеггер, М. Мерло-Понті, Е. Гуссерль.

Утім, історія філософії містить і специфічніші точки зору, що виглядають новаторськими навіть зараз, через кілька століть після того, як вони були висловлені. Так, італійський мислитель Нового часу Джамбаттіста Віко, розрізняючи два типи знання – природничо-наукове та гуманітарне – стверджує, що якраз перше є суб'єктивним, приблизним (оскільки описує лише те, що нам з'являється, а не те, що є), у той час, як друге є точним та об'єктивним (оскільки немає різниці між тим, що явилось нам у феномені та ні, тому що тут джерелом знання виступає сама людина, отже, гуманітарні науки мають справу з самою сутністю).

Ця суперечка про можливість / неможливість досягнення об'єктивності у науці та її критерії триває й посьогодні. Деякі дослідники намагаються зняти гостроту проблеми, пропонуючи своєрідний компроміс. Так, К. Делокаров зазначає: «Термін «об'єктивне знання» з самого початку містив протиріччя, оскільки будь-яке знання – суть знання суб'єкта про об'єкт, тобто суб'єктивне знання. Разом з цим це знання про об'єкт, і саме в цьому розумінні воно об'єктивно» [78, с. 119–120]. Втім, ми розуміємо, що наріжним каменем ситуації є інше питання – що таке об'єктивність у

науці? чи існують її критерії? чи можливо її досягнути? І, врешті-решт, чи варто прагнути до об'єктивності?

Е. Ейснер ставить риторичне питання: «Що означає об'єктивність? Чи означає вона відображення реальності у необробленій, справжній формі? Якщо так, то ця концепція об'єктивності наївна» [305, р. 214]. Не будемо заглиблюватися у філософські міркування щодо природи самої реальності – адже, повторюємо, те, що ми звикли називати об'єктивною реальністю, сьогодні (й не лише сьогодні – згадаймо хоча б соліпсизм Дж. Берклі), в епоху квантової фізики, також піддається сумнівам. Якщо існування самої т. зв. об'єктивної реальності стає предметом наукових дискусій, про яке об'єктивне її відображення можна говорити?

Що традиційно ми розуміємо під об'єктивністю? Це – результати, які визнаються якщо не усіма, то, принаймні, більшістю професіоналів і які можна перевірити. Вчені-позитивісти додають до цього: обов'язково за допомогою приладу. Але й прилад відхиляється від точної картини явища, й тут виникає апроксимація: треба, наприклад, брати до уваги температурні умови, властивості матеріалу змінюватися тощо. Усе це підводить нас до питання про спільну працю у науці. Визнання соціального характеру наукової діяльності стало загальником у розмові про об'єктивність – адже тут важливим чинником виступає результат інтерсуб'єктивної згоди між членами наукового співтовариства, відкритість науки [293, 320, 332, 342].

К. Поппер, розмірковуючи над особливостями наукової об'єктивності, зазначає: «...об'єктивність науки – не справа індивідуальних вчених, але скоріше соціальний результат їхнього взаємного критицизму, дружньо-ворожих розбіжностей праці вчених, їхньої кооперації, а також їхньої змагальності» [346, р. 95]. Отже, здається, що об'єктивності не так вже важко досягнути шляхом наукових обговорень, дискусій, взаємних перевірок. Утім, наскільки реально науковцям дійти згоди, якщо вони, скажімо, використовують різний

методологічний інструментарій? Наприклад, розглядаючи проблему релігії, одна частина фахівців вивчає її з позицій атеїзму, а інша – обстоює теїстичну концепцію. Неодноразово відвідуючи релігієзнавчі конференції, ми постійно стикалися з однотипною дискусією: чи варто займатися вивченням релігії людини, котра не має релігійного досвіду? Водночас: як зберегти у своєму дослідженні об'єктивність віруючому, що належить до певної конфесії? Очевидно, що це стосується не лише релігійної сфери. Чи можна досягти об'єктивності (тобто у такому потрактуванні – більш-менш спільної згоди) фахівцям, одні з яких, скажімо, аналізують літературний текст з позитивістських позицій, а інші – з позицій рецептивної поетики? Наскільки реально виробити спільні критерії при аналізі соціуму, якщо одні застосовують марксистський інструментарій, а інші – синергетичний? Et cetera. Отже, стає зрозумілою точка зору М. Гріна, котрий стверджує: єдино можливий вид об'єктивності – «контекстуальна об'єктивність», яку він визначає як «критичний пошук істини, як це практикується в межах даного соціального контексту» [314, р. 75], тобто об'єктивність може бути досягнута лише у межах певної цільової аудиторії, і не більше. У наукових колах лунають й інші пропозиції. Можливо, справді має сенс для аналізу даної проблеми, поряд з об'єктивністю та суб'єктивністю, ввести ще одне поняття – інтерсуб'єктивність, яку визначають як точку зору, що підтримується більш ніж одним суб'єктом [316, р. 63]. При цьому зрозуміло, що інтерсуб'єктивність не дорівнює об'єктивності, оскільки спільнота може помилятися, як і одна окремо взята людина.

Будемо також пам'ятати, що, окрім такої наукової кооперації, на вченого також впливає його епоха, виховання, прийнята суспільством аксіологія. Лише поодинокі автори не визнають впливу соціокультурних реалій на дослідницький процес і його результати [327]. М. Кругляк цілком слушно стверджує, що наука завжди пов'язана з цінностями: «цілком нейтральної, вільної від будь-яких цінностей науки не існує, адже сама

наука є цінністю, і, відповідно, вчений надає перевагу тим процедурам, які ведуть до істини, оцінюючи їх позитивно» [126, с. 53].

Додамо сюди ще сферу емоцій і почуттів, без яких людина (навіть науковець) не може існувати. В. Кораб-Карпович, можливо, у дещо софістичній формі, неочікувано-парадоксально торкається цього аспекту: «Позиція науковця найкраще може бути описана словом «безпристрасність», таким чином, це прямо протилежне щоденній людській точці зору, що базується на перевагах і почуттях. Але індиферентність, нестача почуттів, це стан душі також» [330, р. 61–62]. Отже, це знову повертає нас до згаданого вище питання Ф. Бекона: як перестати бути людиною?

Ситуація ускладнюється у добу постмодернізму, гаслами якого є релятивність і рівнозначність або, якщо завгодно – різномність. Сучасний погляд на ситуацію у дідині наукового знання чудово висловлений П. Фейєрабендом, який звертає увагу на рівноцінність альтернативних точок зору: «Для кожного твердження, теорії, точки зору, що прийняті (вважаються істинними), існують аргументи, які показують, що конкуруюча альтернатива є принаймні настільки ж гарною, а, можливо, і кращою» [245, с. 100]. Отже, розмова про наукове пізнання сьогодні не може відбуватися без згадування епістемологічного релятивізму, вдале визначення котрого, на наш погляд, запропонувала О. Мамчур. «Епістемологічний релятивізм можна визначити як доктрину, згідно якої серед численних точок зору, поглядів, гіпотез і теорій щодо одного й того самого об'єкта не існує єдино правильної, тієї, котра може вважатися адекватною реальному стану речей у світі» [146, с. 14].

Отже, виходить, що об'єктивності у науці не існує? Д. Філіпс ставить резонне питання: якщо всі точки зору суб'єктивні, то, можливо, має сенс говорити про «ступінь» суб'єктивності [344, р. 20]. І продовжує, висуваючи наступну гіпотезу: «об'єктивність» – це просто ярлик, який ми вживаємо для позначення певних процедурних стандартів, але вона не

гарантує нам безсумнівності результату (так само покупці віддають перевагу товарам відомих фірм, хоча, очевидно, це не дає абсолютної гарантії, що товар не зламається) [344, р. 23].

Справа ускладнюється тим, що поняття об'єктивності пов'язано з поняттям *правди*. Ми цілком поділяємо точку зору В. Волошина, котрий зазначає: «Релятивізм постмодернізму – шлях до епістемологічного колапсу» [48, с. 33]. К. Поппер, наприклад, розглядав правду як важливий регулятивний принцип, що повинен співвідноситися з фактами. Для унаочнення цієї ідеї він порівнював правду з гірським піком, що, можливо, губиться серед хмар, але про який постійно повинен пам'ятати альпініст і прагнути його досягнути [345, р. 226]. Але що значить *правда* для сучасного соціуму, де воно вже витіснено терміном «постправда»? Чи не простіше відкинути крутіства та хитрування й чесно сказати: якщо це *не правда*, то це – *неправда*?

Теореми, як відомо, будуються на аксіомах, як механічний годинник – на рубінах, без яких він не може працювати. Головна аксіома матеріалістичної свідомості – наділення не-одвічної і не-вічної, не-тривкої і доволі-таки химеричної матерії атрибутами трансцендентного біблійного Бога. Безрезультативність цієї нехитрої рокіровки очевидна.

То чи не варто знести ту, аж ніяк не «опорну», стіну, яку побудувало природознавство між собою та способами осягнення знання й істини, які історично передували позитивній науці, завжди доступній лише небагатьом, і відкрити шлях до плідного діалогу та вільного синергійного підходу?

2.5. Культурний шок у мультикультурному суспільстві

В епоху, коли світ стає «глобальним селищем» (М. Маклуен), з надзвичайною гостротою постає питання про *культурну самоідентифікацію* людини, країни, етносу. Якщо раніше країни були

більш-менш гомогенними, і культура виконувала насамперед трансмісійну функцію, то тепер, у мультикультурному середовищі, відбувається те, що М. Козловець влучно називає «зіткненням ідентичностей» [117, с. 155], і важливим питанням постає сприйняття Іншого, інших культур, питання їхнього діалогу тощо. Невипадково так активно протягом останніх десятиліть розвивається імагологія – наука, що вивчає інтерпретації Іншого. У світі, що глобалізується, усе це – не теоретичні міркування, але практичні проблеми, з якими стикається нині майже кожний. Наша планета, яка на очах стала тісною, де стираються межі, ксенофобія, якщо її не культивують штучно, вивітрюється, а межа між Чужим та Іншим стає дедалі тоншою, мінливішою та непевною. Чужак в архаїчному суспільстві – хтось, хто приходить ззовні, потенційно небезпечний і часто такий, що підлягає знищенню. Інший – це людина, що може жити поруч здавна, його діди-прадіди були, наприклад, юдаїстами чи буддистами, він може стати членом твоєї родини та продовжувати ходити у свій дацан. Або твоє місто наповнюється мусульманами, що покинули власну батьківщину, але не дуже прагнуть змінювати ані свій погляд на світ, ані узаконений шаріатом життєвий уклад. Але оскільки суспільство, в якому ти живеш, згідно



адаптувати цей контингент, то новоприбульці мають перетворитися з Чужих в Інших, але це дуже непросто. Перша стадія, коли ми зустрічаємо Іншого, представника іншої культури – це найчастіше *стадія культурного шоку*.

Сучасна наукова думка активно займається вивченням культурного шоку, але при цьому переважна більшість публікацій поділяється на дві групи: присвячені спілкуванню мігрантів (насамперед студентів) в інокультурному середовищі [37, 234, 295, 310] та теоретичні розвідки, що описують стадії і наслідки культурного шоку [5, 191]. І перші, і другі зосереджені зазвичай на психологічних або соціологічних моментах і

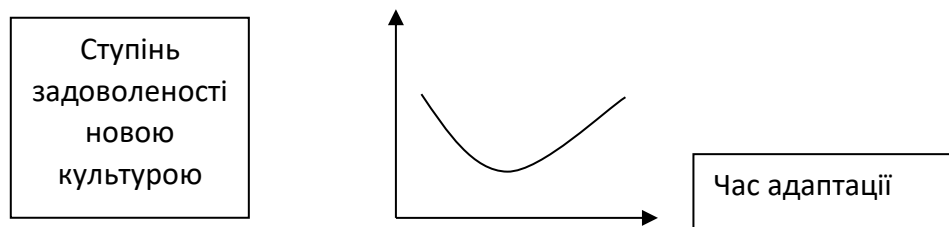
їхньому прикладному значенні, ми же будемо виходити з культурологічного підходу.

Вважається, що термін «культурний шок» введено в науковий обіг у 1960-ті роки американським антропологом Калерво Обергом, котрий вважав, що процес входження в чужу культуру супроводжується негативними переживаннями [343] – він навіть порівнював людину у незнайомих їй культурних обставинах з рибою, яку вийняли з води. У 1990-ті починають використовувати термін «стрес акультурації» [290], а нині також зустрічається таке його визначення, як «культурна втомлюваність» [5].

Більшість дослідників пов'язують феномен культурного шоку з негативом, оскільки зрозуміло, що доволі швидко ситуація простого здивування переростає у роздратування та навіть неприйняття іншої культури. К. Оберг визначає культурний шок як «тривогу, що є результатом втрати всіх знайомих нам знаків і символів соціальної взаємодії» [343, р. 177]. Д. Мамфорд також бачить у цьому феномені насамперед реакцію тривоги та непевності, коли ми не можемо зрозуміти та передбачити поведінку людей іншої культури [339]. П. Адлер підкреслює, що це насамперед «набір емоційних реакцій» на втрату основ власної культури та нові культурні стимули, які мають мале значення або й зовсім його позбавлені [282, р. 13]. Очевидно, що існують люди, які швидко та легко пристосовуються до нової культури, але це все ж таки – виняток, переважна більшість потребує періоду адаптації, який може тривати від декількох місяців до декількох літ, а для деякого взагалі ніколи не настає. У цей час людина переживає різні стадії культурного шоку, відбиті у популярній класифікації, запропонованій Р. Адлером U-подібній кривій адаптації з чотирма її етапами [282] – від повного прийняття чужої культури (завдяки баченню самих лише переваг у порівнянні зі своєю) через її неприйняття до інтеграції в неї. Ми не зупиняємося тут детально на

розвідці Адлера, оскільки вона являє собою суто психологічний опис кожної з цих стадій.

Взагалі існують численні класифікації стадій культурного шоку – М. Запф подає зведену таблицю з дев'ятьма такими схемами, але всі вони включають чотири етапи та вкладаються в U-подібну криву, хоча й мають різні назви [366, р. 108]. Утім, Е. Даттон виділяє три стадії культурного шоку: ксенофілія (захоплення новою культурою), ксенофобія (роздратування) та адаптація [304]. Г. Біленька обмежується двома етапами сприйняття нового в культурі: «єгоцентричні типи сприйняття (заперечення різниці між культурами, захист власної культурної ідентичності) й етнорелятивні (прийняття існування культурних відмінностей, адаптація до нової культури, інтеграція в нову культуру)» [20, с. 14].



Характерно, що культурний шок не є реальним конфліктом культур, але він відбувається на рівні свідомості індивіда [9, с. 484], коли людина бачить, що її культура не є єдиною можливою або взагалі змушена від неї відмовлятися.

Справа у тому, що у процесі становлення кожної людини відбувається процес її інкультурації, опановування норм певної культури. Отож у кожній людини «формується почуття культурної і соціальної ідентичності, мережа цінностей і вірувань, спосіб життя і почуття етноцентризму як переконання в тому, що звичаї і традиції, які властиві даній культурі, є доцільними і єдино доступними» – таким чином, «освоєння нового для реципієнта культурного середовища певною мірою схоже на соціалізацію особистості, проте, воно відбувається на фоні вже

сформованої системи цінностей і світосприйняття» [20, с. 15]. Зрозуміло, що при зіткненні «старої» і «нової» культур відбувається їхній конфлікт, на який людина змушена реагувати. Зустріч з Іншим – це завжди виклик, на який ти маєш відповісти. Ж.-П. Сартр колись лаконічно сформулював це фразою «Пекло – це інші». Нам непросто пристосуватися до Іншого, навіть якщо ми самі запросили його у своє життя, тим більше – коли він нав'язаний нам волею обставин.

Одним з компонентів культурного шоку може виступати «рольовий шок» [295], пов'язаний як з порушенням наших «рольових очікувань» в іншій культурі, так і з можливою зміною самої соціальної ролі. М. Вінкельман, окрім рольового шоку, фіксує наступні складові культурного шоку: пізнавальна втома (*cognitive fatigue*), яка є наслідком «інформаційного перевантаження» та «персональний шок» – від змін у персональному житті (втрата друзів, ідентичності тощо) [365, р. 123].

Зустріч з новою культурою, втіленням якої є Інший (Інші) означає – інший менталітет, стереотипи, традиції, ритуали, побутові норми тощо. Навіть якщо ми самі прагнули цієї зустрічі, після нетривалого захоплення, як ми вже зазначали, виникає незрозуміння та навіть неприйняття. Це може накладатися на т. зв. *неофобію* – страх перед новим, незвичним, адже саме таким постає Інший у нашій свідомості. Зауважимо, що і без зустрічі з Іншим ми можемо відчувати неофобію: при прийнятті на нову роботу (особливо якщо вона – перша у нашому житті), при народженні першої дитини у шлюбі тощо, але зміни тут усе ж таки не настільки кардинальні. Якщо ж ми перебуваємо, наприклад, за кордоном, то до нашого шоку приєднується «комунікаційний шок» (інша мова та традиції спілкування – і вербального, і невербального).

Серед ключових причин культурного шоку називають *етноцентризм*; це «автоматична оцінка індивідом всього, що відбувається, з позиції рідної культури та її норм і традицій і стереотипізація, тобто формування негативних етнічних стереотипів, які не дозволяють відкрито

та неупереджено осмислювати та приймати особливості іншої культури» [4, с. 142]. Адже доросла людина вже має певну етнічну самосвідомість, етнічну самоідентифікацію, тобто належить до певної етнічної культури, однією з характеристик якої є «прагнення до консервації та культивування сталих традицій» [133, с. 115]. Потрапляючи в інше етнічне середовище, ми відчуваємо дискомфорт і, аби уникнути цього відчуття, часто намагаємося приєднатися до своєї етнічної групи (тобто таких само мігрантів). Досліджено, що цей варіант збереження етнічної ідентифікації може бути навіть важливішим, ніж дружні стосунки [298, р. 117], але у такий спосіб ми потрапляємо в пастку – замість опанування нових культурних компетенцій людина консервується у рамках рідної культури, і це ускладнює міжкультурну комунікацію. Можна зробити припущення, що людина, котра виросла у мультикультурному середовищі (наприклад, завдяки сполученню різних культур у її родині або місцевості, де вона проживала) буде відчувати менший культурний шок, аніж та, що виросла у гомогенному культурному середовищі.

Вважається, що важливу роль в успішному подоланні культурного шоку відіграє освітній рівень людини: чим він вищий – тем легше відбувається адаптація, оскільки «освіта розширює внутрішній потенціал людини, ускладнює її сприйняття навколишнього середовища, а, отже, робить її терпимішою до змін та новацій» [191, с. 6].

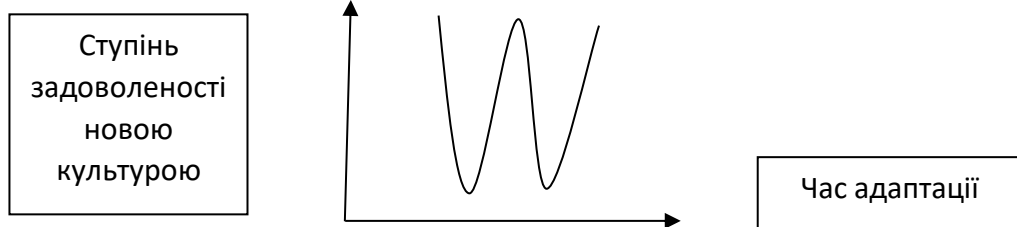
Е. Маркс вважає, що можна швидко подолати культурний шок, якщо прийняти «культурний релятивізм», тобто зрозуміти, що інша культура – це просто інший спосіб життя, і потрібно діяти залежно від «культурного контексту» [333, р. 60].

Держави, які вже давно стикаються з проблемою численних мігрантів, розробили т. зв. крос-культурні тренінги, метою яких є підвищення «культурної компетенції» для подолання культурного шоку. Так, США розробили «культурний асимілятор» (Culture Assimilation), нині перейменованій у «міжкультурний активатор» (Intercultural Sensitizer)

через негативні конотації слова «асиміляція» [див. докл.: 37, с. 108-109]. Існують також численні дослідження крос-культурної адаптації: метод критичного інциденту, шкала соціокультурної адаптації, питальник культурного шоку тощо [див. докл.: 220].

Успішний алгоритм «вживання» у нову культуру має завершитися адаптацією. Так, І. Біленька відзначає, що при входженні в нову культуру індивід проходить цикл «стрес – адаптація – особистісне зростання» [20]. Г. Стефаненко визначає міжкультурну адаптацію як процес, у результаті якого людина досягає «поєднання» з новою культурою [229, с. 280]. Успішна крос-культурна адаптація означає, що людина стає бікультуральною, поєднуючи свою первісну ідентичність з новою, набутою; вона також набуває «когнітивної гнучкості» (cognitive flexibility) – стає відкритішою до нових ідей, вір, досвідів тощо [365, р. 124]. Утім, адаптація також може бути різною – наприклад, вона може завершитися етнічною асиміляцією, отже, розчиненням одного етносу в іншому.

Американський антрополог Філіп Бок називає способи упередження культурного шоку: геттоізація (штучне створення власного культурного середовища), асиміляція (відмова від власної культури та розчинення в іншій), культурний обмін, часткова асиміляція (відмова від власної культури в якийсь зі сфер життя) [291]. Врешті-решт будь-який з цих алгоритмів все одно призводить до формування нової картини світу. Але й на цьому все не завершується. Якщо, наприклад, мова йде про мігрантів, то після тривалого перебування в інокультурному середовищі при поверненні на батьківщину має відбутися процес зворотної адаптації (реадаптація), «шок повернення» [5, с. 8], «зворотній культурний шок» [310], «дзеркальний принцип культурного шоку» [234]. Ця адаптація відбувається за W-подібною кривою [315], де перша частина літери позначає адаптацію до інокультурного середовища, а друга – повторну адаптацію до своєї культури.



Хоча усі без винятку автори пишуть про культурний шок при потраплянні в іншу культуру, при виїзді за кордон, на наш погляд, можна говорити про культурний шок навіть у межах своєї етнокультури, але в площині іншої її структурної частини. Л. Іонін має рацію, коли пише про культурний шок як про «конфлікт старих і нових культурних норм та орієнтацій» [99, с. 104]. Наприклад, таким культурним шоком може стати зіткнення сакрального та профанного планів буття. Так, наприклад, чоловік, вихований у віруючій родині, одружуючись на жінці, що отримала цілковито світське виховання, може пережити культурний шок. Так само культурний шок супроводжує зазвичай пару, в якій він та вона належать до різних релігій. Ще більш очевидним він може бути, коли людина з закритої релігійної спільноти (наприклад, амішів) потрапляє у цілком мирське середовище.



Утім, не обов'язково культурний шок у межах однієї культури пов'язаний лише з зіткненням сакрального та профанного, він може бути обумовлений віковим чинником. Так батьки, знайомлячись, наприклад, з музичними вподобаннями своїх дітей-підлітків, можуть також пережити культурний шок. Та й самі підлітки, потрапляючи в лоно якоїсь екзотичної субкультури, також можуть відчувати далеко не приємні переживання. Відходячи від сфери приватного життя, пригадаймо численні культурні шоки з історії людства, а їх було справді немало.

Наприклад, зіткнення білошкірих християн-конквістадорів верхи на незрозумілих тваринах (конях) з культом смерті та численних людських жертвоприношень у щойно відкритій Америці червоношкірих індіанців

викликало з обох сторін стан колосального культурного шоку, що закінчилося кровопролитним конфліктом, який тривав багато років.

У відносно недалекому минулому, всього століття тому, авангардне мистецтво здійснило справжню революцію, викликало епатаж і дискусії щодо того, чи можна його взагалі називати мистецтвом. Навіть у межах одного художнього стилю можна спостерігати виникнення культурного шоку – пригадаймо, як в ювелірне мистецтво Модерну проникло



зображення напівоголених та оголених жінок, пригадаймо, врешті-решт знамениті станції паризького метрополітену, які нібито викликали непристойні еротичні думки, розбещуючи народ.

Пригадаймо культурний шок після розпаду СРСР, коли нова капіталістична реальність здіймала хвилю обурення, і не одразу змогли побачити нові перспективи, пов'язані з нею. Або не такий вже давній шок від комп'ютерної революції. Чи вже зовсім недавній культурний шок, пов'язаний зі зміною етнічної ідентифікації, коли після початку бойових дій на Донбасі велика кількість українців відмовилися від російської етнічної самоідентифікації на користь української.

Усе це робить характеризовану ситуацію незмінно актуальною для наукового вивчення. Строго кажучи, ця ситуація екзистенціально вагома, оскільки людство на нашій перенаселеній планеті постійно балансує на грані глобального самознищення.

2.6. Свобода культурної самоідентифікації та аксіологія сучасного українського культурного простору

Сучасна постіндустріальна епоха ставить перед людиною величезну кількість проблем, з якими вона не завжди може самостійно впоратися. Нинішня цивілізація, з одного боку, знаходиться на досить високому рівні розвитку матеріальної культури, з іншого – відверто та катастрофічно

швидко втрачає культуру духовну. «Між технологічною та духовною культурою дійсно існує певна «напруженість», свого роду конкурентна боротьба. Коли суспільство підвищує рівень технологічної культури, не дбаючи про культуру духовну, то це загрожує забуттям духовним цінностей. У результаті виникає тенденція до утворення «бездуховного» суспільства, в якому люди прагнуть лише до матеріального благополуччя, приносячи в жертву йому всі інші інтереси» [104, с. 59].

Сьогоднішнє суспільство не випадково називають «суспільством споживачів» – людей, більшість з яких орієнтована лише на задоволення фізичних потреб. Цей гедонізм, звісно, не є оригінальним винаходом ХХ–ХХІ ст. Він має споконвічне коріння у давній філософії – пригадаймо філософів-епікурейців, що закликали насолоджуватися кожним моментом життя та не думати про майбутнє. Характерно, що філософія гедонізму виникла у Стародавньому Римі в період його духовного занепаду, на тлі досить високого рівня матеріального благополуччя, і саме вона стала однією з причин падіння могутньої імперії. Ця позиція діаметрально протилежна спіритуалістичному вченню Біблії, яка стала, поруч з античною культурою, другим потужним джерелом європейської ментальності (цікаво, що в єврейському Талмуді слово *епікейрос* [епікуреєць] ужито як синонім слова *свиня*). Сьогоднішнє європейське суспільство, глобально секуляризоване, починаючи від епохи як не Ренесансу, то, принаймні, Просвітництва, дедалі активніше культивує тип ментальності, який визначено у ап. Павла як «тілесну людину». У будь-якому разі, масова культура нинішнього суспільства цілком вкладається в даний алгоритм. Це підкріплюється тотальним впливом матеріалістичного типу мислення й ілюзіями сайєнтизму. Особливо катастрофічними стали наслідки надій на сите процвітання «тілесної людини» в країнах, де було всерйоз прийнято комуністичну утопію. Так, в Україні після краху радянської ідеології утворився своєрідний ідеологічний вакуум, який тепер кожен заповнює як може, і цьому процесу активно сприяє масова культура.

Поширення мас-стандартів викликає новий виток проблем. Практично усі згодні, що в сучасній Україні володарює культ посередності, панують поверхові життєві орієнтації, низька моральна культура, девальвуються вироблені століттями духовні цінності. Аби вирватися з цього, потрібні непересічні особистості, які були би втіленням найкращих моральних якостей і підносилися над середнім рівнем. Але у нашій країні, як не сумно це констатувати, діє система усередненого вибору, і усе, що духовно вище, тут найчастіше гине чи деградує [167, с. 87–88].

Утім, насолоджуватися благами тілесного буття та не думати про майбутнє європейцям західним і східним, як і жителям планети в цілому, дедалі складніше – звідусіль нас лякають жахливими екологічними та соціальними катастрофами, повним занепадом гуманності та навіть реальним кінцем світу (достатньо зазирнути у згадувані вже похмурі прогнози Римського клубу). Важко сказати, чи соціально-економічні закономірності сприяли відродженню гедоністичної концепції, чи ж, навпаки, ця ідея стала матеріальною силою, коли оволоділа, за К. Марксом, масами. У будь-якому разі, вже ніхто не заперечує, що свідомість суспільства не є пасивним відлунням «об'єктивної реальності», а здатна сама інтенсивно формувати цю реальність (особливо у наш час, який недаремно називають епоєю інформаційних технологій). Пройшовши через аграрну та індустріальну епохи, люди у ХХ ст. вступили до епохи, в якій панівну роль відіграє інформація. Більше того, доволі впевнено ведуться розмови про народження *постінформаційного суспільства*, хоча особливої суголосності в цій сфері поки що не спостерігається. Суть ситуації у тому, що неймовірна за розмахом динаміка поширення новітніх технологій у світі завдяки віртуальному простору, руйнація традиційних меж – державних і т. п. – в інформаційному полі формують справжній цивілізаційний зсув, наслідки якого поки що важко передбачити. Але безумовно одне: головний вектор цього руху – насичення гедоністичної жаги «тілесної» людини, прагнення максимально продовжити та

вдосконалити її земне буття, надійно огородити від тривожних екзистенціальних сумнівів та есхатологічної свідомості.

Отже, варто розібратися у причинах поширення «філософії насолоди» як однієї з основних ціннісних орієнтацій сучасного інформаційного суспільства та окреслити її прояви в масовій культурі Європи в цілому та в Україні зокрема.

Дана проблема – одна з найактуальніших не тільки для сучасних філософів, але й для соціологів, психологів, релігієзнавців, культурологів та інших дослідників гуманітарної сфери (хоча, звичайно, «побудова світоглядної парадигми – насамперед турбота філософії» [186, с. 10]). Небезпечність деформації традиційних цінностей у суспільстві ХХ століття відзначалася ще класиками філософської і соціологічної думки, репрезентативні позиції яких стають основою сучасних теорій глобалізації. Так, Ф. Фукуяма визначив ситуацію, що склалася в західній культурі з 60-х рр. ХХ ст. як «Великий розрив» з основами нашої сучасної цивілізації; це – «гра не за правилами», що руйнує усяку комунікативність, починаючи від традиційної сім'ї і завершуючи відчуженістю особистості або великих груп людей від ходу прогресу. Сьогодні «гра не за правилами» стає чи не пануючим правилом людського спілкування, і цей розрив сягнув уже й українських теренів. Зміни в житті відбуваються з катастрофічною швидкістю – завдяки розвитку нових технологій і формуванню інформаційного суспільства, яке витісняє на очах спільноти традиційного типу. Вже у 60-ті рр. ХХ ст. Е. Тоффлер вводить термін «футурошок» («шок перед лицем майбутнього»), застерігаючи щодо небезпечності швидких змін, які важко сприймаються психікою людини, звиклої до більш повільних темпів розвитку, і яка не встигає адаптуватися до нових реалій. Водночас проблеми глобалізації багато в чому зумовлені якраз відсутністю спільних цінностей, які й мали би згуртовувати суспільство [6, с. 71]. Отже, проблема майбутнього – це проблема не лише фізичного виживання людства, але й проблема

психології і світосприйняття. Характерно, що ця проблема в різних своїх аспектах стає частим об'єктом дисертаційних досліджень сучасних філософів України (докторська дисертація Л. Морозової та кандидатські – А. Бойко, В. Даніл'яна, Л. Панченко, В. Семиколєнова, С. Сокола, А. Колодюка, О. Радченко тощо). Україна при цьому сприймається як частина нової світової спільноти, а процеси, що в ній розгортаються, – як достатньо репрезентативні. Так, у дисертації С. Сокола [222] Україна розглядається як потенційна держава європейського значення, в якій мають місце світові глобалізаційні зміни, і підкреслюється визначальна роль соціокультурного чинника з його здатністю створювати аксіологічну базу для подальшої суспільної модернізації.

Слід також визнати, що перспектива формування тут постінформаційного суспільства поки що приваблює небагато уваги. Частіше щодо України використовується термін «інформаційне суспільство». З'являються досить ґрунтовні праці на зразок колективної монографії «Інформаційне суспільство. Шлях України» [104], в якій розглядаються стратегії і напрямки розвитку інформаційного суспільства в Україні, аналізується досвід його побудови в інших країнах і приділяється увага його зв'язкам з освітою, правом, економікою тощо. І хоча А. Мойсеєнко правильно вказує на неготовність українців до життя в інформаційному суспільстві [104, с. 258], тим не менше, сьогодні воно на очах стає реальністю, до якої потрібно пристосовуватися.

Саме численні проблеми, пов'язані з інформаційною революцією в Україні, зумовили неабиякий інтерес до даної сфери з боку дослідників. Так, у дисертації А. Колодюка [119] центром уваги стають особливості функціонування інформаційного суспільства у сьогднішній Україні та робиться спроба спрогнозувати його еволюцію в майбутньому. До розгляду цієї проблеми органічно долучається дисертаційне дослідження В. Даніл'яна [75], акцент в якому зроблено саме на перспективах розвитку інформаційного суспільства на теренах України.

Існування інформаційного суспільства неможливе без передових технологій, і часто вони стають поштовхом не тільки для розвитку певних філософських ідей, але й для зміни свідомості. Це тим більше актуальне для України, оскільки вона відноситься до т. зв. пострадянських країн, в яких відбулася зміна ставлення до ідеології. У дисертації А. Бойко [27] відзначається, що сучасні українці виявилися невідповідними до «світоглядної свободи» та постмодерністського світобачення, які нашою нашою стали «світоглядну інерцію мас»; при цьому цікаво та переконливо проведено паралелі між постмодерністським світоглядом і світоглядом пострадянської особистості (фрагментарність, плюралізм, еkleктичність культурно-історичних традицій тощо).

Інформаційне суспільство впливає на світогляд особистості, коригує певні норми – у т. ч. моральні. І часто йдеться не просто про «лібералізацію», а про кардинальну «зміну» моральних основ. Так, у дослідженні В. Семиколонова [216] зроблено спробу з'ясувати специфіку функціонування моралі в інформаційному суспільстві в контексті процесів глобалізації, зсуву базової аксіології культури, побудованої на трансцендентних цінностях людини, кількісне зростання явищ маніпулювання свідомістю та стимулювання споживчих попитів – усе це, на досить спірну думку автора, свідчить про потребу в оновленні моралі. Зміна норм моралі під впливом філософії постмодернізму стала об'єктом дослідження О. Радченко [201], яка розглядає особливості етики постмодернізму, що базується на принципах етичного релятивізму з притаманним йому імморалізмом і деконструкцією.

Приємно, що дослідження українських вчених засвідчують безумовний прогресивний зсув у масовій свідомості та прагнення позитивних перемін. Так, у дисертації Л. Панченко [187] фіксується надання молоддю переваги демократичним цінностям над тоталітарними, плюралізму над моноідеологізмом тощо. Водночас дослідник має рацію,

коли твердить про суперечливість і непослідовність нової парадигми цінностей.

У докторському дослідженні Л. Морозової [168] зазначається важливість формування нової порівняно з епохою тоталітаризму аксіологічної системи у сучасній молоді для демократичного розвитку нашої країни. При цьому підкреслюється значущість ціннісних орієнтирів, які виступають формою соціальної регуляції і соціалізації індивіда, і стан кризи аксіології теперішнього українського суспільства, пов'язаний із загальною кризою культури. Подібну позицію можна тільки вітати – особливо ж у світлі непростих проблем існування та майбутнього культури в еру інформаційних технологій.

Пройшовши через аграрну та індустріальну епохи, люди у ХХ ст. вступили до епохи, в якій панівна роль відведена інформації. Відомий вислів «Хто володіє інформацією – володіє світом» сьогодні можна доповнити словами «володіє інформацією та інформаційними технологіями». Цифрова ера по-новому розставляє акценти в культурі й етиці. Проблема аксіології і пов'язаного з нею морального вибору набуває небувалої актуальності. Так, усім відомі такі її аспекти, як піратство, спаммінг, нелегальний збір інформації про користувачів Інтернету тощо. Не тільки у окремих людей, але й у цілих країн нині може виникнути спокуса використати свої переваги у рівні розвитку інформаційних технологій для впливу на свідомість або й навіть інформаційної, політичної, економічної і культурної експансії, результати якої сьогодні можуть бути співставлені з результатами бойових дій в межах традиційного воєнного єдиноборства [264, с. 128]. На жаль, Україна змогла на власному прикладі переконатися в ефективності кіберзасобів, коли інформаційні технології стали потужним важелем впливу на свідомість під час війни.

Нових ракурсів набувають класичні суспільні проблеми – наприклад, нерівності. Зараз загальноповживаним стає термін «цифрова нерівність»,

сенс якого полягає в тому, що рівень розвитку (насамперед – доступу) до цифрових технологій у різних країнах (і навіть у різних верств населення в межах однієї країни) може сильно різнитися. Це одразу ж створює нерівні умови для конкуренції і поглиблює й без того величезний розрив у розвитку країн. Країни з нижчим рівнем розвитку інформаційних технологій змушені споживати т. зв. продукти культури більш розвинених країн. Скажімо, перед Україною внаслідок досить низького рівня впровадження електронних технологій зараз стоїть цілком серйозна загроза перетворення на «донора» розвинених держав [60, с. 96] з усіма наслідками цього процесу – тобто насамперед нав'язаною (принаймні – чужою) ієрархією цінностей. У цьому аспекті нових відтінків набуває проблема незахищеності українського медіапростору. Скажімо, дослідники відмічають асиметрію у процесах взаємного інформаційного проникнення України та Росії: якщо українська компонента у російському інформаційному просторі майже відсутня, то російська в українському – в окремих сегментах є навіть домінуючою [60, с. 97]. А той, хто пропагує й поширює власну культуру, пропагує та поширює свою систему цінностей. Дуже сумно, що Україна вже заплатила надто високу ціну за цей урок. Лише війна на Донбасі змусила всерйоз поставитися до проблеми російського контенту у нашому медіапросторі та зробити конкретні кроки щодо його обмеження. Лише війна змогла переконати: те, що ми читаємо, слухаємо, дивимося – це не просто питання нашого дозвілля та розваг, але питання національної ідентифікації.

Отже, глобалізація і пов'язані з нею процеси побудови інформаційного та постінформаційного суспільства торкаються, як ми бачимо, проблем, на перший погляд досить далеких – скажімо, питань національної самоідентифікації. Хоча дослідниками усвідомлюється необхідність утвердження культурного розмаїття, що повинно стати обов'язковою умовою розвитку інформаційного суспільства [104, с. 21], поки що на цьому шляху ми бачимо скоріше втрати, аніж знахідки.

Хотілося б заперечити точку зору А. Аристанбекової, яка зазначає, що культурна глобалізація надає ключовий вибір між уніформізацією та розмаїтістю, яка часто виражається у відродженні місцевих звичаїв та мов [8, с. 61]. На наш погляд, глобалізація якраз такого вибору людині, по суті, і не залишає, дійсно пропонуючи уніформізацію – не альтернативою, а єдиним шляхом розвитку. Якщо ж суспільство або окрема людина зберігає власні духовні орієнтири, то це відбувається, скоріше, всупереч процесам глобалізації. Гарною ілюстрацією зазначеної тези може виступити українське суспільство. Якщо проаналізувати контент, що надається в Україні ЗМІ (а вони, як відомо, сьогодні формують масову свідомість), то ми побачимо, що величезна кількість програм на телебаченні – продукти американської і російської культур, приблизно така ж сама ситуація і в кінопрокаті, і в музичній сфері, і на книжковому ринку. Чого варта хоча б дискусія, що ведеться вже не перший рік – про те, треба чи не треба перекладати фільми українською! Поодинокі спроби перекладу кінохітів або книг-бестселерів українською суттєво на ситуацію не впливають. Отже, ми можемо скільки завгодно говорити про формування патріотизму, побудову державної свідомості тощо, але поки масова культура України не буде продуктом саме українським (і з точки зору мови, і за своїм ідейним пафосом) – усе це залишиться порожніми гаслами. Ситуація ускладнюється ще одним нюансом – поєднання власної традиційної культури з масовою дуже часто призводить до виникнення певної псевдокультури досить низької якості. С. Симоненко, аналізуючи процес світових інтеркультурних взаємодій, цілком слушно пише про те, що взаємодія української традиційної культури з масовою призводить чи то до маскультуризації української культури, чи то до псевдоукраїнізації масової культури [218]. Йому вторує Н. Іванова-Георгієвська, наголошуючи на «несправжності» речей і цінностей масової культури та «несправжності» таких цінностей (якщо вони взагалі є) при поєднанні традиційної української культури з масовою. Наприклад, при посиленні потягу до

автентичності виникає мода на традицію, пише дослідниця, але від неї лишається тільки певна зовнішня оболонка: юнак-студент з козацьким оселедцем зовсім не є символом відродження козацьких ідеалів і цінностей, скоріше це – просто засіб самоідентифікації, зумовлений бажанням відокремитись від позатрадиційної масової культури [103]. Ми вже говорили про небезпеку величезного інформаційного впливу на менш розвинені країни. Ситуація в сучасній українській культурі цілком очевидно демонструє усі наслідки подібного впливу. «Навальна, агресивна пропаганда західних цінностей в їх далеко не кращих зразках певною мірою почала деформувати ще не усталену систему [українських – М.Ч.] національних цінностей <...>» [93, с. 603].

Проблема національної самоідентифікації і підтримки власної національної аксіології – лише одна (хоча й досить серйозна) проблемна грань процесів глобалізації у світі та в Україні. Глобальні зрушення, пов'язані з науково-технічним прогресом, на наших очах починають змінювати біологічну та психічну сутність європейської людини. Так, психологи твердять, що сучасна людина набагато менше часу здатна фіксувати увагу на якомусь об'єкті, ніж, скажімо, ще 20-30 років тому. Нинішня людина занурена в безмежні мерехтливі інформаційні поля і, водночас, в такі само безмежні та цілком матеріальні електромагнітні поля, які є фізичними носіями цієї інформації і за природою своєю виснажливі для людини. Отже, виникає такий феномен, як *клинова свідомість* – свідомість, що не здатна довго сконцентруватися на чомусь, потребує постійного переключення та нових вражень (до речі, саме цей стан психіки індійська йога трактує як стан духовного невігластва, порівнюючи його з польотом мухи чи рухом рибки в акваріумі).

Невипадково сьогодні здобула популярність така мотиваційна теорія, як *кайнерастія* – постійне прагнення нового [226]. Кайнерастичні імпульси часто стають основою поведінки сучасної людини. Змінюється сам зміст поняття «цінність», синонімом якої тепер часто виступає просто

«новинка». Цінне те, що нове. Більше того – сьогоднішнє інформаційне суспільство вульгарно зводить поняття нового до змісту «нова річ», «новий крам». Величезний масив реклами спрямований на те, аби примусити людину купувати все нові та нові речі – навіть ті, які їй не потрібні. Виникає показовий термін для назви товарів, які нам не потрібні і про існування яких ми часто навіть не здогадуємося, – товари фальшивих потреб. Дізнавшись про них (найчастіше – з усюдисущої реклами) – ми хочемо їх купувати, відчуваємо необхідність у них і дивуємося з того, як раніше могли жити без них. Так, відомо, що в світовому масштабі лише 30% товарів безпосередньо задовольняють справжні потреби людини (житло, одяг, харчування). З. Бауман цілком слушно говорить: «До речі, обіцянка здається нам тим більш привабливою, чим менше ми знаємо про дану потребу; пережити враження, про існування яких ти навіть і не підозрював, – це таке задоволення, а гарний споживач – завжди шукач пригод і любитель задоволень. В очах гарного споживача особливу звабливість обіцянці надає не необхідність задовольнити бажання, що роздирає його, а усвідомлення, що існують бажання, яких він ще не зазнав і про які навіть не підозрює» [13, с. 119]. Сучасній людині немає часу навіть насолоджуватися отриманим товаром – вона встигає лише бажати



нового та нового. Характерною ілюстрацією до цієї видозміненої філософії гедонізму є сучасний феномен шопінгоманії, коли людина закуповує величезну кількість товарів лише заради отримання миттєвого задоволення від самого процесу купівлі.

При цьому часто «напади» на магазин завершуються тим, що, скажімо, продукти згодом викидаються (їх просто не встигають спожити), а у шафі висить величезна кількість одягу з цінниками (і часто він віддається комусь, так і не будучи жодного разу вдягнутим). Якщо західна цивілізація вже давно пізнала принади шопінгоманії, то українці лише протягом останніх років приєдналися до цієї інтернаціональної пристрасті.

Статистика свідчить, що з кожним роком наші співвітчизники витрачають все більше та більше на купівлю товарів, і при цьому вони часто купують непотрібні речі, жертвуючи найнеобхіднішим. Пояснення полягає в тому, що у даному випадку купівля здійснюється заради самоствердження [10]. Сьогоднішня Україна, як зазначає публіцист С. Білошицький, дуже швидко переймає цю установку на споживання. «Вперше за останні сто років українське суспільство опинилося в ідеологічному вакуумі, який сміливо можна назвати «кінцем історії» у тому сенсі, який 1989-го року як політологічне поняття ввів у науковий обіг американський суспільствознавець Френсіс Фукуяма» [18].

Кайнерастичні бажання створюють підґрунтя для формування суспільства споживання, котре «являє собою систему, яка організовує спільну життєдіяльність людей таким чином, що маніпулювання культурними кодами, які ініціюють споживчі психологічні установки, стає її домінуючим змістом. Ця система характеризується масовим маніпулюванням культурними символами та формуванням відповідної ієрархії цінностей, на вершині якої – перманентний вибір, купівля та регулярне оновлення речей» [213, с. 54]. При цьому функціональність речі нібито вже не важлива – принаймні, не вона є основною причиною її придбання.

Утім, усе це стосується, на жаль, не лише матеріальних речей. Таким само товаром стають і люди, і стосунки між ними, і духовні цінності. Е. Фромм ще у середині ХХ ст. писав про небезпеку «ринкової орієнтації» сучасної людини, яка «перестала займатися пошуками вищої мети у житті і зробила з себе інструмент, який слугує економічній машині, її ж руками збудованої» [232, с. 208]. Його застереження не втратили своєї актуальності й донині.

У сучасній культурі духовні цінності активно підмінюються матеріальними речами – на перший план виходить цивілізація зі створеними нею артефактами. Завдяки інформаційним технологіям

сьогоднішні гедоністи-матеріалісти мають можливість здійснювати покупки, просто набравши телефонний номер або натиснувши клавішу на клавіатурі. Як правильно зазначає Є. Сапожніков, духовні потреби вимагають постійних зусиль, тому часто вони залишаються нереалізованими. Аби заглушити психічний дискомфорт внаслідок нереалізації певних людських здібностей, удаються до алкоголю, обжерливості, наркоманії, азартних ігор, екстремальних видів спорту тощо. Така невгамовна, ненаситна незадоволеність – основа суспільства споживацтва [213, с. 55]. Складається парадоксальна ситуація – чим більше ми споживаємо – тим більш нещасними себе відчуваємо. Адже те ж саме володіння товаром ошчасливорює нас лише на одну мить. «Відсутність адекватних каналів реалізації духовної активності призводить індивіда до розчарування. Психічна втомленість і пригніченість, депресія та нудьга, роздратованість і стреси, відчуття безглуздості й абсурдності життя, що стрімко проходить, розповсюджуються у Західному світі» [213, с. 61].

Адже, як давно спостережено, існує безпосередня залежність між матеріальним благополуччям і психологічними й емоційними стражданнями. Далай-лама, розмірковуючи над ситуацією, доходить висновку, що причина криється, мабуть, у розлюдненості сучасного суспільства: «<...> ми створили суспільство, в якому людям все важче та важче проявляти елементарну прихильність одне до одного» [87, с. 25]. Серед його аргументів є й такий: завдяки науково-технічному прогресу людина стає все більш самостійною і все менш залежною від інших людей. Це примушує вважати, що для нашого щастя важливіша робота (яка дає можливість купувати матеріальні блага й отримувати послуги) та роботодавець, а не щастя тих, хто поруч з нами¹¹. Усе це свідчить про

¹¹ Тим не менше, позиція далай-лами як достойника буддизму не позбавлена протиріч, зумовлених цікавістю буддистів виключно до екзистенціальних проблем людини. Він критикує «суспільство споживання» з його культом людських бажань, які, за вченням Будди, і є причиною страждання. Але якраз зосередження на проблемах виключно людських і спричинилося до поширення буддизму в сьогоденному світі.

живучість філософії антропоцентризму, цього «світоглядного принципу, згідно з яким людина є центром та вищою метою світу» [120, с. 43], який починає переважати в Європі з часів Ренесансу (якщо не античності), а сьогодні, як бачимо, збагачується новими обертонами. М. Блюменкранц влучно порівнює свідомість середньовічної людини та нашого сучасника, підкреслюючи непоправність втрати певної головної цінності, стрижня, навколо якого раніше завжди будувалося життя людини: «Для людини середньовіччя Бог був точкою центрування й основою ієрархічної єдності Всесвіту. Завдяки цьому її життя отримувало надособистісний смисл, спряжений у нерозривну єдність зі смислом всієї світобудови. Для людини сучасної цивілізації така точка центрування, яка стягує в єдиний вузол смисл її існування та існування світу, виявилася безнадійно втраченою. Світогляд, заснований на принципах жорсткого прагматизму, за самою своєю суттю (кожний має свій власний прагматичний інтерес) не здатний створювати єдиний універсум. Індивід за необхідністю сам для себе стає такою точкою відліку світобудови та тим само опиняється наглухо замуrowаним у власному індивідуальному просторі, приватному космосі» [23, с. 52–53].

Сьогодні на очах зникає біблійна етика любові, яка так драгувала Ф. Ніцше, нацистів або ідеологів комунізму. Вона щезає зі стосунків між людьми, чому сприяє масова культура, що ставить в центр уваги не особистість, а колектив, причому колектив етнічний, партійний, корпоративний, клановий і т. п., тобто підноситься, як донедавна підносилася класова боротьба, те, що роз'єднує суспільство, а не об'єднує його. Якщо християнство, навіть визнаючи з гіркотою, що несе «не мир, але меч», ставило на меті усе ж таки духовне об'єднання людства у єдиній

Дійсно, у центрі сьогоднішньої свідомості – не сакральні цінності, а цінності людини. Але ж саме до цього і закликав Будда, чиє вчення є не релігією, а фактично атеїзмом. Буддизм «працює» тим само на укріплення антропоцентричного образу світу, і легко сполучається з цілком світськими ідеями (так, нинішній далай-лама щиро захоплюється марксизмом).

наднаціональній культурі на основі чіткого розрізнення добра та зла, то нинішня масова культура надихається просвітницькою ілюзією «другорядності» та «застарілості» релігії, звідки йде ліберальна надія урівняти усі релігії світу (стають як ніколи популярними в останні десятиліття ідеї суперекуменізму), їхні моральні системи в рамках єдиного плюралістичного та політкоректного суспільства¹². До чого це призводить, показує реальна багаторічна практика «підселення» емігрантів зі східних країн у європейське середовище: останні часто відверто розглядають своє переселення до чужого християнського краю як експансію, що ставить на меті поступове завоювання та перемогу. З цією проблемою починають усе ширше стикатися й в Україні. Між тим у масову свідомість буквально насильницьки втискується вульгарна ідея релігійного синкретизму та «необхідності» враховувати індуїстський або буддистський духовний досвід. І, якщо говорити про українську культуру, то, на жаль, мало хто завдає собі труда розібратися у тому, яка саме аксіологія стоїть за даним явищем. Наведемо лише один, але дуже показовий факт. У сучасній Україні на очах склалася – завдяки ініціативам наших освітян – традиція святкування Гелюїна – язичницького свята, пов'язаного зі вшануванням мертвих, нечистої сили та кривавими жертвоприношеннями (воно виникло у давніх кельтів, хоча нині сприймається як свято американське). Сьогодні воно є офіційним святом т. зв. «Церкви Сатани». Саме воно ідеально відповідає «розкріпаченим» інстинктам невігласа, який сприймає його не як невинну розвагу, а як духовний орієнтир.

Спостерігається відверте й активне прагнення повернути глобалізоване суспільство від монотеїстичної «культури провини» до язичницьких «культур сорому». Воскресає язичницький культ розпусти, культ жорстокості, смак до кривавих видовищ.

¹² Геополітичні лінії розділу між великими релігіями минулого й досі визначають зони різноманітних політичних та етнічних конфліктів (див. детально: 253).

Людина втрачає ціннісні орієнтири – для неї або все стає однаково важливим (так, хрещення дитини й освячення паски знаходяться в одній системі координат з медитацією, стрибками через вогонь на Купала або ж ворожінням на Андрія (св. Андрій мав би бути дуже здивований), спробами побачити ауру та вивчити розташування чакр і т. п.), або, навпаки, вона не вірить нічому та нікому. І перший, і другий шлях веде до духовної деградації.

Важко не погодитися з Г. Кисельовим, що сьогодні панування масової культури небезпечно тим, що за сутністю своєю це – квазі- або псевдокультура з притаманним їй моральним релятивізмом, що легко переходить у нігілізм [113, с. 19]. К. Гаджієв йде ще далі, відмічаючи, що сьогодні ми є свідками приходу нового, «цивілізаційного варварства», пов'язаного з глобалізацією та формуванням «масової людини» [52, с. 15].

Розвінчання «геть-чисто-усього», яке розпочалося після розпаду СРСР і фактично триває посьогодні, процес витягування «брудної білизни», накладаючись на філософію постмодернізму, створює психологічний ґрунт для заперечення будь-яких цінностей взагалі. Це торкається не тільки політичних кумирів і зірок шоу-бізнеса, але й національних святинь.



Так, Тарас Шевченко в інтерпретації О. Бузини – просто малограмотний пияк, волоцюга та скнара («Вурдалак Тарас Шевченко»). І справа тут не в тому, що Шевченко був безгрішною людиною – просто процес переакцентації з майже святого на майже диявола містить у собі дуже небезпечні наслідки, сприяючи деморалізації суспільства. Безпринципний, фрагментизований і часто просто неоковирний колаж і пастиш стають найпоширенішою формою сучасного митецького пошуку.

Хоча сучасна епоха постмодерну ацентрична (або поліцентрична), у сучасної людини, попри руйнацію аксіологічної шкали, залишилася одвічна потреба у психологічному «інстинкті центру» та пов'язаному з



ним інстинктом сакрального, – зазначає В. Росман [210, с. 57]. Таку роль, наприклад, грає в структурі цієї постмодерністської будівлі величезна іонійська колона, навколо якої усе

тримається й обертається. Якщо взагалі можна говорити про те, що сучасна цивілізація створює умови для формування духовної культури, то

це культура «навпроти екрану», оскільки центром її є екран (кінотеатру, мобільного телефону, комп'ютера тощо). Але він лише відкриває доступ до різних центрів, не



передбачаючи змістовні характеристики культури (і в цьому сенсі сучасна цивілізація поліцентрична). А «там, де поліцентризм, немає більше коловертів по єдиних орбітах і немає відчуття сакральності. Сучасна культура – це не культура-навколо, а культура-поряд <...>» [210, с. 57].

Прихід інформаційної епохи, здається, став однією з причин відсутності чітких аксіологічних установок у людей – здійснювати бажання та навіть прожити «паралельне» життя стало надто легко та просто, але часто це пов'язано зі втратою моральних орієнтацій і почуття відповідальності: дитина може насолодитися коханням повії, шановний батько сімейства – вбивством чорношкірого тощо. Це супроводжується страшними моральними деформаціями. У сучасній Україні, як і на теренах всього пострадянського простору, катастрофічно швидко поширюється феномен «перевертництва»: політики, які не знають почуття відповідальності перед виборцями та зухвало чваняться своїм багатством і безкарністю перед законом; сім'я, яка створюється, аби вже на завтра розлучитися; держчиновники, які створюють тіньові корупційні схеми; юристи, які обслуговують злочинців; міліціонери, які співпрацюють з

кримінальним середовищем; лікарі, які свідомо отруюють хворих псевдоліками за немалі гроші... Усе це означає лише одне: занепад вистражданої віками духовної роботи моралі – або, якщо завгодно, її «оновлення»...

Отже, трансформації суспільних цінностей – це процес, який розгортається в нинішньому суспільстві зі зростаючою силою. У сучасній «конгломератній» цивілізації утруднено культурну самоідентифікацію особистості та цілих спільнот. Вимальовується досить потужне тяжіння до створення нового варіанту контркультури, яке має своїм підґрунтям численні спроби подолання християнської аксіології й етики, що не припинялися від епохи Ренесансу та були доволі потужними (Просвітництво, марксизм, фашизм). Особливо напружено звучить проблема співвідношення доцентрових і відцентрових тенденцій у світовій культурі (міжнаціональна та національна парадигми). Новітні інформаційно-комунікаційні технології нівелюють традиційні національно-культурні кордони, активно впливають на деформацію та розвиток соціально-політичних і культурних структур. Глобалізація світової культури невідворотна, якщо людство візьме курс на пошук міжнаціонального та міжкласового діалогу. При цьому національні спільноти, в першу чергу – Україна, прагнуть знайти способи збереження національних цінностей. Але ідеологи сьогоденного суспільства прагнуть створити нові, часто відверто суб'єктивні аксіологічні системи, що знаходять певний резонанс серед різноманітних соціальних груп, зокрема молоді, насамперед студентської і митецької.

Це особливо драматично розгортається в духовному житті пострадянського суспільства, що з великими труднощами усвідомлює необхідність інтеграції до світового співтовариства. Небезпеку на цьому шляху становлять у першу чергу засилля та диктат низькопробної інформації, що транслюються засобами масової культури та легітимізація речей, які з погляду християнської етики є нічим іншим, як злочином, але

вони органічно «прописалися» в Інтернеті та й загалом у розгалуженій системі технічних комунікацій. Скільки ламенту лунає, скажімо, з приводу загублених іспанськими колонізаторами доколумбових цивілізацій Центральної Америки, які було побудовано на культурі смерті, наркотиках і неймовірних по масштабу та жорстокості людських жертвоприношеннях! Внаслідок доступності інформації і постійних міграцій відбувається постійне взаємопроникнення культур, а, отже і поширення «чужих» цінностей, в тому числі й глибоко архаїчних, ба, навіть, людоненависницьких, які б мали стати в найкращому випадку явищами музейної експозиції. «Цифрова ера», як вже очевидно, намагається по-новому розставити акценти в етиці, зняти ситуацію морального вибору. Інформаційне суспільство тяжіє до «зняття» моральних норм як начебто «застарілих табу», зводячи нанівець двотисячолітню роботу церкви по ошляхетненню людини, пробудженню в ній жаги святості й досягнення ідеалу.

Ще одна надзвичайно актуальна проблема, невіддільна від етичної тематики, що з особливою гостротою постала перед Україною протягом останніх років – проблема суспільного вибору, свободи, а, отже, й відповідальності.

Свобода – одна з фундаментальних цінностей людини, й теза екзистенціалістів *Людина приречена на свободу* залишається актуальною. Втім, що вкладати в це поняття? Коли сьогодні на теренах нашої держави ми чуємо слово «свобода», воно часто-густо трактується у дусі поверхово сприйнятих ідей А. Камю – виключно як право на бунт. Але – до якої межі простирається свобода та коли вона починає переростати в анархію? Коли здоровий за своєю природою націоналізм перероджується у злоякісний нацизм? Чи існують ситуації, фаталістично визначені наперед, а, отже, ситуації, в яких людина позбавлена свободи? Усі ці питання є непротими самі по собі, і тим більш – непротими для сучасної України, яка, ламаючи радянську аксіологічну систему, намагається з болем і кров'ю

вибудувати нову систему цінностей. І тут наріжним каменем має виступити саме феномен свободи. За думкою одного з найвідоміших українських філософів новітньої доби С. Кримського, свобода є не лише однією з ключових цінностей українців, але навіть своєрідним архетипом: «принцип свободи проходить <...> крізь увесь масив української історії від князівської доби до сучасності, що і дозволяє стверджувати його архетипичний статус» [125, с. 278]. Ми бачимо, що саме різне ставлення до свободи та різні її трактовки стали однією з причин «аксіологічного розбрату» в Україні. Сьогодні, у постмайданній Україні, говорити про свободу стало загальником. Але, на жаль, стверджуючи ідеали свободи, ми часто забуваємо, що для незрілих людей вона може бути небезпечною, що вона обов'язково несе з собою відповідальність. Яку ж роль відіграє концепт свободи у культурній ідентифікації сучасних українців?

Як не дивно, але тема свободи та її вплив на аксіологічні орієнтири сучасної України майже не привертала увагу дослідників. Так, сьогодні в нашій країні часто говорять і пишуть про політичну чи економічну свободу, розмірковують про права сексуальних меншин або терористичних організацій, про свободу ЗМІ чи свободу вибору контенту на телебаченні, але майже відсутні наукові дослідження, присвячені свободі як одній з ключових універсальїй культури та фундаменту аксіології. Мабуть, чи не єдиним винятком є стаття Є. Більченко «Співвідношення цінностей свободи, нації і традиції у міфологічній тріаді «Захід – Майдан – Росія» як простір моделювання сучасної української ідентичності», в якій дослідниця справедливо стверджує, що Майдан «становить особливу духовну модель, що служить патерном для етнокультурної ідентифікації (позитивної чи негативної стосовно самого себе) переважної більшості нинішніх мешканців України» [21, с. 35], розглядає Майдан як семантичний феномен зі складним інтертекстом [21, с. 36] й аналізує співвідношення ідентичностей Майдану з топосом сучасного Заходу (мультикультуралістичним) та сучасної Росії (традиціоналістським).

Проблема свободи – це беззаперечно проблема вибору вектору розвитку нашої країни. Один із відомих прихильників незалежної України, американський професор Дж. Мейс ще задовго до подій останнього Майдану неодноразово попереджував, що для українського суспільства існує лише два вектори розвитку у зовнішній політиці: схилення в бік російського авторитаризму та потрапляння під сферу впливу Росії або намагання стати демократичною нацією, що рухається в бік ЄС і НАТО [84, с. 299–300]. Очевидно, що перший означає відмову від свободи, а другий – важкий тернистий шлях до неї.

На наш погляд, доволі плідним було би застосування до аксіологічних орієнтирів сучасного українського суспільства та аналізу патріотичних почуттів вчення К. Юнга про архетипи. Юнг вважав, що колективне несвідоме – наче повітря, яким дихають усі, але яке нікому не належить, а його зміст, що фіксується в архетипах, – це комплекс психічних символів, формування різноманітних способів матеріальної і духовної діяльності в даному соціумі. *Колективне несвідоме* кожного народу Юнг характеризує як психічну спадщину національного колективу, що закарбувалася в міфах і ритуалах, покликаних фіксувати правила світобудови [275, с. 71–79].

Один із найзмістовніших ритуалів традиційного суспільства – Ініціація (посвячення) – є психосоціальним механізмом, що забезпечує перехід до дорослості, зокрема в рамках Ініціації відбивається перехід дитини зі світу Матері в світ Батька. Це акт позбавлення інфантильних заборон і страхів, етап самовдосконалення, оволодіння глибинними секретами, невідомими дітям. К. Юнг розрізняв два типи любові – материнську (нерозсудливу, ірраціональну) та батьківську (зважену, раціональну). Можна сказати, що дорослішають і окремі індивіди, і цілі нації. Застосування цієї теорії дозволяє виявити й окреслити причини різного тлумачення поняття патріотизму жителями західно-центрального і східних регіонів України. Захід і Центр мріють про побудову такої країни, в якій хочеться жити, вони не готові миритися з тим, що є, просто тому, що

це – батьківщина з її, здавалося б, навіки законсервованою минувиною. Схід України готовий любити Росію, в якій помилково бачить свою історичну батьківщину, як люблять біологічну мати – ірраціонально, з усіма її недоліками та хибами – просто тому, що це – «Русь-мати» (абсурду ситуації додає те, справжньою Руссю історично виступає якраз Україна).

На жаль, те, що й посьогодні велика частина суспільства все ще чітко не визначилася зі своєю аксіологічною системою, свідчить про неготовність великої частини суспільства до свободи. Це, в свою чергу, на наш погляд, є не лише синдромом пострадянського суспільства, але й багато в чому – симптомом кризи системи української освіти, яка за останній час зазнала бурхливих змін, і далеко не завжди позитивних. Так, спостерігається падіння загального рівня освіченості – випускники шкіл рік від року стають менш ерудованими (за рідкісними винятками) та здатними до будь-якої креативності. Невміння думати, бездумне затвердження низки фактів або цитат, широке впровадження тестів з усіх дисциплін (у т. ч. суспільних і гуманітарних), установка не на роздуми, а на тестування, – усе це поступово перетворює українську освіту на найгірший варіант схоластики та вбиває вміння самостійно мислити й аналізувати.

Невміння (а часом і небажання) аналізувати інформацію призводить також і до того, що у свідомості людей починають суміщатися несумісні речі. У цьому велика заслуга належить також поширенню в сучасному суспільстві постмодерністської свідомості з її колажністю, коли невимушено поєднуватися можуть різноманітні елементи. Сучасна людина з т. зв. «кліповою свідомістю», не занурена в інтелектуальний пошук, залюбки може сполучати антагоністичні цінності. Так, вбивати в принципі – погано, але «укропів (ватників) – можна», «за своїми переконаннями я – комуніст, а Західна Європа давно прогнила, проте діти мої живуть там, і як же там добре». Це лише деякі репрезентативні висловлювання, мільйони яких можна зараз прочитати хоча б в онлайн-дискусіях. Невміння

аналізувати інформацію своїм наслідком має також невміння побудувати логічний ланцюжок і побачити причину та наслідок. Однаково малопріємно виглядають представники полярних на сьогодні позицій, коли перший вигукує «Хто не скаче – той москаль», а потім дивується, звідки береться тема про знущання над росіянами в Україні, а другий стверджує, що він лише ходив на референдум про незалежність Донбасу та на мітингах закликав росіян ввести війська, але ж він зовсім не хотів війни.

Свобода, як і інші духовні цінності, потребує вдумливого ставлення. Не вмючи та не звикнувши думати, ми можемо лише копіювати системи цінностей інших чи орієнтуватися на те, що виглядає більш корисним на даний момент. Отже, у такий спосіб панувати в людській свідомості починають такі первені, як *біологічний* (жити заради того, аби жити), *прагматичний* (жити варто заради того, що вигідне у даний момент) або *колективістський* (сєнс життя – у тому, що підтримується більшістю). Усе це не потребує метафізичних роздумів про непрості екзистенціальні проблеми.

Причини та механізм відмови від свободи розкриваються у відомій книзі Е. Фромма «Втеча від свободи». За Фроммом, в умовах тоалітарного суспільства авторитаризм, що вимагає підпорядкування, провокує руйнівність і деструктивність, яку жертва диктатури спрямовує на себе («результат – непрожите життя»), і це набирає форми «втечі від свободи», породжує конформізм – згоду особистості з загальноприйнятими стереотипами поведінки, в результаті чого людина стає «як усі», аби уникнути страху перед самотністю та безсиллям. Проте за все це доводиться платити втратою власної особистості та свободи.

У цих умовах з усією гостротою постає проблема моральної відповідальності особистості, що проявляється як наслідок свободи вибору. Свобода та відповідальність знаходяться в прямій залежності: чим ширше свобода – тим більша відповідальність. Цей зв'язок і дає підставу філософам називати свободу не благом, а важкою долею.

Інстинкт самозбереження змушує людину прагнути всю відповідальність за свої помилки та невдале життя покласти на долю, обставини, рідних, близьких і т. д. Але бути відповідальним – означає думати про інших, про наслідки своїх дій – чи не будуть вони на шкоду іншому?

Очевидно, що міра моральної відповідальності у різних людей у різних ситуаціях неоднакова. Міра відповідальності залежить, насамперед, від самостійності здійснення дії. Однак наявність примусу не знімає відповідальності з людини. Низький вчинок під примусом не звільняє від моральної відповідальності, й, наприклад, дійсно порядна людина ніколи не погодиться на колабораціонізм.

«Бути людиною – означає відчувати свою відповідальність», – писав колись А. де Сент-Екзюпері. Небайдужість, причетність до життя суспільства – ось що породжує почуття відповідальності й усвідомлення самого себе.

Отже, події Євромайдану та всього того, що слідувало за ними, чітко окреслили проблему готовності (чи неготовності) до свободи. Але виявилось, що насправді різні регіони України розуміють свободу по-різному. І на українському ґрунті в черговий раз підтвердилася думка Е. Фромма про те, що дуже часто сучасна людина, волаючи про необхідність свободи, насправді готова тікати від неї, оскільки свобода, як ми вже зазначали, – означає відповідальність, а це збуджує страхи садомазохістичного типу [250, с. 119–120]. Якщо я вільний – то безпосередньо на мене і покладається провина за мої проступки. Проте далеко не всім до вподоби ідея власної відповідальності. У такій ситуації людина починає шукати винних – кого (що) завгодно, лише б відвернути провину від себе. Мабуть, кожен з нас якщо не чув, то читав численні нещодавні подібні приклади «перекладення» відповідальності: «у мене немає часу дивитися новини», «я не думав, що так вийде», «я далекий від політики» тощо. Це

характерні пояснення людей, які не готові були взяти на себе відповідальність.

Можна згадати й наступне: за Е. Фроммом, зріла людина прагне не свободи «від», а свободи «для» [250, с. 206]. Це означає, що якщо я прагну свободи, то для дорослої відповідальної людини це означає не просто звільнитись від чогось (когось), але насамперед – розуміння, для чого це робиться, заради якої мети. Екстраполюючи це на українські реалії, можна говорити про те, що Захід і Центр країни з самого початку протестів 2013–2014 років були орієнтовані на свободу «для» – для побудови європейського майбутнього, приєднання України до того цивілізаційного вибору, який у свій час був зроблений країнами Євросоюзу. Ми не ставимо собі за мету обговорювати, наскільки це було правильним або дискутувати щодо того, що багато хто згодом розчарувався у цьому виборі – ми просто фіксуємо факт, що самі протестні дії на київському Майдані розпочалися зі свободи «для». Свобода ж «від» (Януковича, Ахметова, Азарова, корупції, безправ'я тощо) була лише кроком до мети, але не самою метою. Схід же країни спочатку був орієнтований саме на свободу «від» – від «влади хунти», «фашистів» тощо. Лише пізніше в його аксіологічній картині світу виникає запозичена від північного сусіда концепція «Русского мира», ідея повернення до складу Росії тощо. І це різне розуміння самої категорії свободи стало, на наш погляд, одним із ключових чинників роз'єднання українського суспільства. Цікаво, що згідно опитування Центру Разумкова у березні 2013 р., тобто за декілька місяців до Революції Гідності та початку війни в Україні, про доктрину «Русского мира» Патріарха Кирила найбільше чули в Україні мешканці Західного, а не Східного регіону – їхня кількість становить 36,3 % та 12,9 % відповідно [265]. Це означає, що «Русский мир», про який сьогодні так багато говорять на Донбасі, був зовсім невідомий там буквально напередодні тих подій, які мали розгорнутися. При всій очевидності певних передумов, які сприяли

швидкому поширенню й укоріненню цієї ідеї на Донбасі, не знімається питання про відповідальність за свій вибір та осмисленість цього вибору.

Характерно також, як ми вже згадували, що чим нижчий рівень освіти – тим менше бажання замислюватися над цінностями та жертвувати чимось заради них. Нагадаймо, що Євромайдан відбувся насамперед завдяки освіченим людям. І це були люди, які розуміли, що цінності варті жертв. Можна погоджуватися чи ні з їхніми цілями, але принаймні вони зробили усвідомлений морально-політичний вибір. Аби не бути голослівними, подивимося на статистику учасників київського Майдану, цього серця протестного руху України 2013–2014 рр. Перше опитування учасників Майдану було проведено 7 і 8 грудня 2013 року, і воно враховувало, що Майдан у різні дні (насамперед у вихідні та будні) був різний. По суті, він існував у двох формах: Майдан-мітинг, з мінливим складом учасників, особливо масовий – у вихідні дні, та стаціонарний табір, де люди перебували відносно постійно і які забезпечували життєдіяльність Майдану (охорону, організаційні функції, приготування їжі, прибирання тощо). Освітній рівень учасників Майдану-табору дещо нижчий, ніж Майдану-мітингу, проте все ж вищий, ніж у структурі населення країни: 49% з вищою освітою (63% на Майдані-мітингу), 40% – із середньою загальною та середньою спеціальною освітою (22%), 10% – з незакінченою вищою (13%), 2% – з неповною середньою (1%). Серед учасників обох Майданів найбільшу групу становили спеціалісти з вищою освітою, проте на Майдані-мітингу їх дещо більше – 40%, на Майдані-таборі – 22% [139].

Ці статистичні дані промовляють самі за себе, але також дають підставу для більш глибоких узагальнень. Так, ми виразно бачимо, що на обох типах Майдану приблизно половину їхньої чисельності складають люди з вищою освітою. Крім того, тут було зафіксовано доволі велику частку



студентів, підприємців і керівників – в середньому близько 1/3 на кожному з Майданів. Це підкріплює нашу гіпотезу про те, що люди з вищим соціальним статусом і наявністю освіти краще усвідомлюють важливість аксіологічного вибору.

Майдан, ця справжня Революція Гідності став великим водорозділом між наївно-інфантильним сприйняттям ситуації і розривом з московським зомбуванням, та свідомим обранням громадянської позиції. В. Єрмоленко називає Майдан Революцією Дарунку, коли, на противагу олігархічному суспільству, в якому людина намагається отримати більше, ніж дати, Майдан демонстрував протилежну логіку: люди давали більше, ніж отримували; сучасна ж Росія існує за логікою «геополітичної олігархії» [90, с. 31], і це одна з причин ціннісних розбіжностей. В. Єрмоленко звертає увагу й на важливу різницю між західною та радянською моделями модернізації. Якщо перша вела «до розширення простору насолоди», права на гедонізм, то друга була гранично аскетичною, будувалася на саможертві та відмові від насолод і вихованні перверсивної любові до страждання: якщо мені не може бути добре – нехай іншим буде ще гірше [90, с. 33]. Політика Путіна є продовженням пост-радянського садизму, а його власну політику можна окреслити як «садо-путінізм», метою якої є не добробут народу чи власна особиста перемога, але «поразка іншого, приниження іншого» [90, с. 34].

Євромайдан став поворотною точкою для нашої держави в цілому та кожного її громадянина зокрема – байдужих тут майже не залишилося, відбулася виразна поляризація думок. Він продемонстрував наявність різних аксіологічних систем у нашому суспільстві з такою очевидністю, якої ще не було у новітній історії України. Але це була лише перша карколомна зміна, за якою слідували інші. Одна з трагічніших – війна на Донбасі (або АТО, як прийнято називати її в офіційних джерелах інформації). Стосовно того, хто винен у сучасному кровопролитті на Донбасі, в різних регіонах теж висловлюють різні думки. Так, станом на

вересень 2014 р., у період розпалу воєнних дій на Сході, було проведене соціологічне опитування, що продемонструвало суттєві розбіжності між регіонами України. Наприклад, у західних і центральних областях домінує думка про те, що збройний конфлікт на Донбасі спричинила Росія: на Заході такої думки дотримується 71 % людей, у центрі – 59 %. Кардинально іншу картину ми бачимо на Сході, де більшість (55 %) винуватить Майдан, що скинув В. Януковича з посади Президента, а доволі великий відсоток людей коріння збройного конфлікту на Донбасі пов'язує зі втручанням країн Заходу, що провокують ворожнечу між братніми слов'янськими народами (21 %). Найменш визначеною виявилася точка зору мешканців південних областей: 30 % винуватить Росію, 18 % – Майдан, 11 % – країни Заходу, 9 % – мешканців Донбасу, 20 % не визначилися з відповіддю [214, с. 19].

Нарешті, по-різному бачать різні регіони України і своє майбутнє. Так, Центр Разумкова провів опитування у жовтні 2014 р. щодо пріоритетів зовнішньої політики України. Ми можемо побачити наступні дані. Найбільш подібними є точки зору Заходу та Центру, які пріоритет бачать у відносинах із країнами ЄС – 72,3 % та 71,6 % відповідно. Позиції Півдня та Сходу (без Донбасу) є подібними: 27,6 % та 33,2 % відповідно також за розвиток відносин з ЄС. Утім, доволі велика частина людей у цих регіонах не визначилася: 37,4 % на Півдні та 24,6 % на Сході. Стосовно точки зору Донбасу, то тут очікувано лідирує точка зору про пріоритетність розвитку відносин з Росією – так думає 49,2 % мешканців [200, с. 78].

При подібності точок зору Заходу та Центру цікаво звернути увагу на мовний чинник: адже Захід – виразно україномовний, а у Центрі наявна велика кількість російськомовних мешканців. Утім, це не завадило їм мати спільну позицію – так само, як переважна більшість переселенців зі Сходу – російськомовні, що не заважає їм відчувати себе частиною українського, а не російського культурного простору. Отже, протягом останніх років

з'ясувалися вельми цікаві речі – культурна ідентичність у багатьох випадках не залежить ані від мови, якою спілкується людина, ані навіть від її «материнської» культури – тієї, яку вона засвоїла з дитинства. І це при тому, що численні українські політики намагалися жорстко «прив'язати» ідентичність до мови чи території. Утім, розбіжності всередині країни дійсно існують, і без чіткого усвідомлення цих суперечностей і їхнього підґрунтя ми не зможемо розробити стратегію для об'єднання країни та вироблення якщо не спільної, то принаймні прийнятної аксіологічної шкали для всього українського суспільства. Усе сказане свідчить про нагальну потребу вивчення глибинного коріння отого «страху бути вільним», яке становить чи не найбільшу перешкоду в пориванні України до нового майбутнього.

ЦИФРОВА КУЛЬТУРА ТА ЇЇ ПЕРСПЕКТИВИ

3.1. Сучасна культура та віртуальна реальність: діалектика взаємовпливу

Термін «віртуальна реальність» знайомий усім, і сьогодні нам вже важко уявити собі світ без Інтернету, імерсивності комп'ютерних ігор, корисних додатків на смартфоні тощо. Утім, сучасна масова ментальність



потрактуює *віртуальну реальність* спрощено та модернізовано, як один з аспектів цифрових технологій. Нині ми звично пов'язуємо її з технічними (комп'ютерними) засобами, уживаючи також синоніми *штучна реальність*, *електронна реальність*, *комп'ютерна модель реальності*. Проте зазначимо, що це поняття обіймає собою набагато більше, аніж технічні можливості комп'ютерних технологій. Так, філософський словник подає наступне визначення терміну: «віртуальна реальність <...> – нематеріальне буття об'єктивних сутностей або суб'єктивних образів, що протиставляється матеріальному буттю речей та явищ у просторі та часі», вона «приблизно співпадає за значенням з поняттям ідеальної реальності» і може трактуватися як «можливість, що штучно реалізується» [207]. Отож віртуальна реальність може виступати одним з шляхів моделювання «можливих світів».

У людини завжди була ірраціональна потреба у спілкуванні з тим, що «не існує», тим більше, що екзистенціальний сумнів щодо «справжності» світу, який ми звикли, в рамках матеріалістичного світовідчуття, іменувати реальністю, існує стільки, скільки існує сама людина, а найсучасніші наукові відкриття здатні, як ми вже зазначали раніше, радше пітримати цей екзистенціальний сумнів, аніж його розвіяти. Однак надалі ми усе ж таки будемо уживати слово *реальність* згідно

загальноприйнятої конвенціональності, щоби чіткіше відчувався кордон між нашим повсякденним світовідчуттям і світом, що створюється у комп'ютері.

І хоча термін «віртуальна реальність»¹³ був введений наприкінці 80-х рр. ХХ ст. Дж. Ланьє, але, по суті, він формувався у середньовічній схоластиці, яка прагнула переосмислити Платона й Аристотеля шляхом введення категорій *virtus* (*поменціний* або *уявний*; також *енергія*, *сила*) та *realis* – *речовий*, *дійсний*, *існуючий*). І не можна заперечувати, що історико-культурний досвід людства побудований не на самій лише «фізиці», але й «метафізиці» (у класичному сенсі слова). Світ ідей Платона, Царство Небесне у християнстві, Дао Лао-цзи, нірвана індуїстів або буддистів, Абсолютна ідея Гегеля тощо – усе це різновиди віртуальної реальності. Навіть вульгарна наркоманія чи пияцтво теж є врешті-решт пошуком трансу та виходу з реальності, яка чомусь людину не влаштовує [11]. Тим само поняття віртуальної реальності невіддільне від поняття культури в її опозиції до природи, а без культури людина не може іменуватися людиною. Отже, нам видається цілком слушною гіпотеза В. Корабльової щодо віртуальної креативності людини як її суттєвої антропологічної характеристики, а історії людства – як історії віртуалізації [121, сс. 31, 33]. Інша справа, що протягом історії людства віртуальність також, модифікуючись, розвивалася.

Сьогоднішній рівень розвитку науки та техніки пропонує модерні шляхи виходу за межі реальності, пов'язані з розвитком віртуалістики. «Можливо, найбільше значення для сучасної людини, що втратила віру в Бога та інші (особливо духовні) світи, окрім земного, мають відкриті комп'ютерними технологіями нові можливості задоволення важливішої потреби людського духу, пов'язаної з проривом за межі реального, в область інакшого, зокрема віртуального» [39]. Для сучасної людини

¹³ Він є спадкоємцем введеного М. Крюгером раніше (у 1960-ті рр.) терміну *штучна реальність*.

віртуальна реальність стала надзвичайно актуальним поняттям, а непоодинокі випадки (іноді – з смертельним виходом), пов'язані з «відпадінням» у світ комп'ютерних ігор, свідчать про те, що віртуальна реальність може дуже часто ставати більш «реальною», ніж наша звична матеріальна. Громадяни СРСР, яким була примусово нав'язана секулярна релігія комунізму, не помічали, що марнують один раз дане їм життя, віддаючи його майже до останку на побудову химери. І цими прикладами ситуація, як очевидно, не вичерпується.

Віртуальний світ з його симулякрами владно замінює собою світ повсякденно-реального. У кожній людині закладено потребу вірити, намагання вирватися за межі реального світу, і таку можливість комп'ютерні технології надають неймовірно легко й ефективно, набагато ефективніше, ніж, скажімо, складні практики духовних медитацій у старовинних культурах, які вимагають десятиліть впертої роботи над собою й не обов'язково приносять бажаний результат; так, мільйони людей регулярно моляться, але трансу та бачення «розкритих небес» досягають в історичному вимірі одиниці. Є. Гашкова у роботі «Культура відсутнього простору: від антропо- до кіберцентризму» зазначає, що комп'ютер дає безмежні можливості творити світ силою своєї уяви, і нові можливості комп'ютерної взаємодії-спілкування часом поетизуються та наділяються сакральним ореолом, але все це – лише нові варіанти на тему «*Homo ludens*», а «віртуальність – це не відсутній простір культури, а культура відсутнього простору» [44, с. 12–14].

«Фактично віртуальна реальність стає для людини XXI століття особливим квазідуховним середовищем, в якому вона відчуває себе, тим не менш, цілком матеріальною істотою у матеріальному світі» [39, с. 58]. Комп'ютерні технології з їх фантастичними можливостями (голографічні монітори, відеотелефони, передача запахів по Інтернету і т. п.) справді здатні створити ілюзію реального життя. І якщо колись вершиною комп'ютерної комунікації здавалися форуми, чати та аськи, то сьогодні на

просторах всесвітнього павутиння існують цілі міста зі своєю валютою, модою, магазинами, роинами та друзями. При цьому віртуальний і реальний світи тут примхливо перетинаються – так, величезна кількість, скажімо, торгових марок існує і в реальному житті, рекламуються реальні товари, а реальні гроші можна обміняти на віртуальні (як і навпаки).

Питання про вплив *віртуальної реальності* на сучасну культуру приваблює дослідників спорадично, хоча нині вже активно використовується навіть термін «віртуальна культура». У дисертації Д. Усанової зроблена спроба охарактеризувати взаємодію віртуальної реальності та культури, й тут, зокрема, зазначається, що віртуальна реальність «являє собою ідеальний вектор існування культури у цілому: це все те, що мислимо та представимо у будь-якій соціокультурній системі, але не має предметного виразу» [243, с. 19]. Але, відзначаючи ґрунтовність праці та ерудованість автора, зазначимо, що у центрі уваги дослідника знаходяться насамперед теоретичні питання функціонування та формування віртуальної культури і дві субкультури (толкієністів і кібермандрівників), а не цілісний феномен культури. У ґрунтовній монографії Е. Кіна проголошується епатажна теза про смерть культури завдяки Інтернету. На основі численних прикладів і статистичних викладок автор доводить тезу, що технології стали просто «великим звабленням» – демократизація призвела до пониження досвіду та таланту, обіцянки дати більш повну та об'єктивнішу інформацію – до комунікативного шуму десятків тисяч блоггерів, а «цифровий паноптикум» дав можливість шпигувати одне за одним, забувши про норми моралі [325, pp. 15–16, 177]. Звертаючись до теми віртуальної реальності (віртуальної культури), науковці зазвичай зосереджуються лише на сфері сучасного мистецтва, зате тут вже існують доволі ґрунтовні наукові дослідження шанованих авторитетів у сфері культурології [149, с. 50–90]. П. Браславський пов'язує з віртуальною реальністю, яку називає одним із факторів трансформаційних процесів сучасної культури, зміни у

масовій свідомості й естетичному досвіді, але приділяє увагу лише театру та кіно [33, с. 88–123], Ю. Наседкіна вивчає тільки перетин віртуальної реальності та художньої культури [177, с. 104–140]. Найбільш активно досліджується вплив глобалізації на формування віртуальної культури [105, 172], а також феномен комп'ютерних віртуальних ігор, які розглядаються як «культурна реальність» і «культурні тексти» [72].

Зацікавленість з боку дослідників викликає і взаємозв'язаність релігії і віртуальності. М. Журба фіксує віртуальну реальність у релігійній сфері як константу, яка, втім, модифікується у залежності від соціокультурних умов [92]. Доцільність застосування віртуалістики у ході вивчення релігійності обґрунтувала О. Бебньова, розглянувши також основні когнітивно-психологічні механізми релігійних уявлень [14]. Р. Іванова зазначає, що взагалі віра (причому навіть позарелігійна) виступає для індивіда як «імпліцитна віртуальна реальність» [44, с. 71].

Очевидно, що в даній ситуації потрібно якось генералізувати досягнення наукової думки. Отож ми збираємося дослідити феномен віртуальної реальності з точки зору його тотального впливу на різні аспекти сучасної культури.

Почнемо розгляд нашої теми з фіксації того факту, що віртуальність призвела до фундаментальних трансформацій у культурі, яка стала не діалогічною, а скоріше – полілогічною, перетворившись також з «культури дефіциту» (обмеженою фізичною та технічною сферами) на «культуру надлишку» (з майже нелімітованими обсягами інформації і комунікативним простором) [324, р. 44]. Це не потребує зайвих коментарів, оскільки будь-яка людина, котра стикалася з Інтернетом, розуміє, про що йдеться. Так, на наш пошуковий запит ми отримуємо тисячі (а то й мільйони) відповідей, але справжньою проблемою стає пошук, як нині кажуть, релевантної інформації (не кажучи вже про її достовірність). На будь-який наш контент, який ми розміщуємо на власній сторінці у соцмережах чи сайті, за секунди можна отримати десятки

реакцій. Утім, і полілогічність, і «надлишковість» сучасної культури мають як свої переваги, так і недоліки.

У сучасній культурі виразно спостерігаються явища її віртуалізації, і кіберпростір стає новою площадкою для прояву креативності людини [111]. З одного боку, це – чудові безмежні нові можливості, з іншого – це занадто часто панування відвертої, самовпевненої й агресивної некомпетентності, тому можна легко зрозуміти резони Е. Кіна, який у книзі з промовистою назвою «Культ аматора: як Інтернет вбиває нашу культуру» пише про вимирання традиційних форм культури, на зміну яким йде невігластво, ставлячи риторичне питання: що відбудеться, коли невігластво зустрінеться з егоїзмом, а той – з поганим смаком і правилами натовпу? [325, р. 9]. Прогноз автора невтішний.

Особливо сумно ситуація виглядає у науковій і освітній сфері. Нинішні учні (студенти), так само, як і чимале число молодих науковців, не поспішають до бібліотеки, черпаючи інформацію з онлайн-простору. Ю. Наседкіна влучно називає Інтернет «формою енциклопедичного дискурсу» [177, с. 68], але даний контингент частіше за все обмежується Вікіпедією. Вчителі та викладачі вишу зазвичай шукають фундаментальнішої і глибшої інформації, але часто їхній критерій виключно економічний – наукова продукція з відкритим доступом (open-access), а це зовсім не гарантує науковості, об'єктивності та тим більше – вагомості тієї чи іншої праці з даної проблеми. Ще трагічніше ситуація виглядає, коли вчителі (викладачі) змушені переписувати студентські курсові, дипломні, магістерські та навіть реферати, аби вони хоча б приблизно відповідали загальноприйнятим нормам. Окрім аморальності подібної поведінки, зрозуміло, що остаточний продукт, як правило, буває дуже низької якості. Складається парадоксальна ситуація – при надзвичайно великих обсягах інформації, що їх нам пропонує Інтернет, у наукових розробках з певної теми можуть фігурувати одні й ті само цитати, які просто крадуться дослідниками одне в одного (особливо це

стосується іншомовних джерел), причому немає жодної гарантії, що ця цитата адекватна. З гірким гумором пригадується ситуація, коли студенти запитували: а де той першотекст, з якого всі списують? ми би краще тоді працювали з цим першоджерелом. Не будемо вже згадувати про неетичність ситуації, коли, наприклад, наукові праці авторитетного вченого можуть коментуватися двічником середніх класів, що видає себе за професіонала. Це ситуація, яка чудово відбита в анекдоті: з настанням 1 вересня на обширах Інтернету різко зменшилася кількість коментарів від експертів у сфері науки, політики, мистецтва.

Тим не менше, Інтернет зробив як ніколи легкою та простою реалізацію концепції безперервної освіти для людей будь-якого віку. Та і традиційне навчання отримало нові потужні перспективи: платформа Moodle дає можливість завантажувати не лише текстові, але й мультимедійні матеріали з курсу; завдяки блогам, сайтам і соцмережам викладач може активніше спілкуватися зі своїми учнями (студентами), у т. ч. неформально та має більше важелів для підвищення мотивації до навчання тощо. Це дозволяє С. Павицькій анонсувати нову форму трансляції знань в освіті – «теленавчання» [184].

Якщо говорити про соціальну сферу культури, то, не беручи до уваги такі трагічні ситуації, як скоєння злочинів (останні сьогодні отримали нову платформу завдяки Інтернету – від виманювання грошей до викрадення людей завдяки отриманій, наприклад, у соцмережах інформації), зупинимося на феномені віртуальної комунікації людей на обширах Інтернету. Перебуваючи в онлайн-просторі, люди часто обирають собі нову, віртуальну особистість, яка зазвичай більшою чи меншою мірою відрізняється від реальної. Інтернет дає можливість користувачеві прожити інше життя – ймовірно, краще, яскравіше, більш розкуте тощо. Тут можна взяти собі будь-яке ім'я, вік, стать, професію і т. д. Людина, яка в реальному житті є невдахою та одинаком, може уявити себе успішним бізнесменом або Казановою. Проте все це – лише сурогати реального

життя, що не тільки сприяють інтерособистісному відчуженню між людьми (аномія, за Е. Дюркгеймом, стає одним із найпоширеніших явищ у сучасному соціумі), але й можуть викликати залежність. Навіть в Україні, яка значно відстає в сфері комп'ютеризації від Америки або провідних європейських держав, комп'ютерні технології настільки стали частиною нашого життя та побуту, що медичні заклади вже пропагують послуги по позбавленню від комп'ютерної залежності. Атомізована особистість не вивільнюється, не зростає, а руйнується сама в собі. Анонімність провокує брехню, але неможливо побудувати нормальні стосунки з іншою людиною через фальшування та маніпуляції. Сама ж віртуальна ідентичність також може призводити до небезпечних, а іноді й трагічних наслідків – віртуальний образ постійно нагадує нам про обмеженість і слабкість реального, викликаючи психози, депресію та навіть роздвоєння особистості [324, р. 47–48]. Водночас онлайн-простір дає нові можливості для приєднання до певної спільноти зі збереженням анонімності, що дозволяє розв'язати якісь свої проблеми (люди, що гуртуються заради того, щоби кинути палити чи схуднути, подолати залежність від нещасного кохання тощо). І тут набагато легше перетнути той психологічний бар'єр, який у реальному житті здавався би нездоланим. «Такі віртуальні співтовариства в мережі компенсують глобальний дефіцит спілкування для осіб, які потребують корекції, соціалізації, інтеграції. Інтернет-спільноти – це ще й нові можливості ідентичності (статусної, сексуальної), включення в які формує почуття приналежності, виводить людину з національно-культурної або статусно-неповноцінної ідентичності в простір глобального світу» [83, с. 11]. Сучасне соціальне життя ставить і більш глобальні виклики – на рівні соціуму у світовому масштабі. Канадські дослідники А. Крокер і М. Вайнстайн поєднують поняття віртуальності з проблемою домінування та контролю, говорячи, що віртуальна культура формує новий клас творців «інформаційної супермагістралі» з можливостями тотального контролю, для якого «воля до влади» означає «воля до віртуальності»

[331]. Занепокоєння висловлює й Р. Вайтекер, говорячи про кінець приватного у нинішньому житті людей і загрозу, пов'язану зі стрімким розвитком комп'ютерних і біотехнологій, коли можливим стає навіть коригувати ДНК [362].

Неможливо уявити собі без віртуальних технологій і нинішнє політичне життя, стан політичної культури. Інтернет став не лише новою площадкою для реклами політичного бренду, але й подарував реальні можливості формувати суспільну думку та зворотній зв'язок. Кількість т. зв. троллів завжди зростає, наприклад, перед виборами, – і політичні партії платять непогані гроші людям, котрі готові заробляти на написанні лайливих або образливих коментарів на онлайн-площадках політичних опонентів. Завдяки Інтернету політичні партії також отримали можливість швидко проводити соціопитування в онлайн-режимі, коригуючи свою політику відповідно до отриманих результатів. І навіть протестні акції сьогодні нерідко організуються, використовуючи нові можливості, що стали доступними завдяки віртуальному простору. Згадаймо, що Революція Гідності відбулася фактично завдяки соцмережам. А підступне російське втручання через соціальні мережі у вибори президента США, як це вже доведено, допомогло перемозі Д. Трампа над Г. Клінтон.

Надзвичайно важливу роль грає простір віртуальної реальності в різних релігіях. М. Журба не випадково пише про «гіперактивність віртуальної реальності релігії» [92, с. 80], враховуючи в повному обсязі її вплив на життя суспільства. Світ релігії від самого початку є трансцендентальним (лат. *transcendens* – такий, що існує за межами реального), і з первісних часів формувалися психотехніки, що дозволяли людині вводити себе у стан зміненої свідомості. Причому справа, власне, не в отих психотехніках, а в результатах, отриманих внаслідок таким чи іншим способом досягнутого екстазу. Не можна усе це трактувати як виключно «безумство» та «самозасліплення». Практика свідчить, що плоди такої мандрівки у Трансцендентне виявляються інколи життєво

потрібними мільйонам людей, становлячи основу їхньої моралі та культури в цілому: доволі пригадати історію Об'явлення Декалога Мойсєєві чи Корану Мохаммедові.

Сучасні релігії розширюють обрії духовної самореалізації людини через онлайн-середовище. О. Муха недаремно пише про віртуалізацію релігійної культури, про те, що релігійні практики перекочують в онлайн-простір [173]. Так, наприклад, численні християнські храми встановили веб-камери, що дає можливість брати участь у богослужінні в онлайн-режимі. Усі більш-менш поширені релігії мають нині свої сайти, блоги, сторінки у соцмережах і навіть онлайн-магазини, викладають відеороліки на YouTube. Численні сайти з одкровеннями новонавернених характеризують сучасний іслам, а певні спеціалізовані форуми вираховують ймовірних ісламістів-радикалів. Серйозно представлений в онлайн-просторі буддизм – від наукової і популяризаторської літератури до реклами ашрамів. Англomовні релігієзнавчі студії вже активно вивчають феномен буддизму у вебi – у цій віддавна орієнтований на нiрвану світовій релігії тепер фігурують концепти, покликані розширити функцію онлайн-простору, – такі, як «блогісаттва» чи «кіберсангха» [294, 313]. Дуже широко представлене в Інтернеті православ'я, причому, окрім сайтів, що репрезентують той чи інший храм або, скажімо, єпархію, тут можна знайти й більш специфічні ресурси, як, наприклад, український православний сайт знайомств «Надія» або «Спiлка православних журналістів». Католицизм, завжди відкритий до новацій, має численні сайти, серед яких назвемо популярне радіо «Марія» та блог Папи Римського. Норвезька лютеранська церква у Хоксунді розмістила на своєму сайті молитву, яку можна прочитати вголос, натиснути «Ок», побачити напис «Вітаємо! Ви отримали спасіння душі!». Український п'ятидесятницький пастор з Маріуполя Геннадій Мохненко, окрім участі в авторській програмі «Другая перспектива», створив власний канал на

YouTube. Активно використовують онлайнний простір й інші протестанти, у т. ч., зрозуміло, і з апологетичною метою [85].

Усе це провокує пошук нових понять для відображення специфіки взаємодії релігії та онлайн-технологій, ускладнення релігійної культури сьогодення. К. Хелланд, наприклад, пропонує такий дихотомічний поділ, як «релігія онлайн» (діяльність реальних релігійних спільнот, що може знаходити своє відображення в онлайн-режимі, але в цілому орієнтована на реальність) та «онлайн-релігія» (орієнтована на віртуальні релігійні дії в Інтернеті) [319]. Формується термін «цифрова релігія», що робить акцент та суміщенні (а часто – неможливості розрізнити) онлайн і оффлайн релігійності завдяки новим медіаформам [302].

Врешті-решт віртуальна реальність серйозно трансформувала сферу мистецтва та літератури. Звичним явищем стали для нас екскурсії по віртуальним музеям, причому такі віртуальні тури дають безліч переваг. Крім очевидних (відвідувати музеї можна, не виходячи з дому, в будь-який час, причому безкоштовно), тут є ціла низка прихованих: за допомогою комп'ютера зазвичай можна наблизити зображення та роздивитися його у всіх деталях, увагу не відволікають музейні працівники й інші відвідувачі, і часто тут можна побачити навіть ті експонати, які відсутні в експозиціях реального музею (як, наприклад, у Нью-Йоркському музеї сучасного мистецтва, який оцифрував абсолютно всі колекції, але деякі з них доступні лише у віртуальних турах). Нині всі найвідоміші музеї світу вже мають подібні віртуальні тури: Лувр (<https://www.louvre.fr/en/visites-en-ligne>), Ватикан (http://www.vatican.va/various/cappelle/sistina_vr/index.html), Британський музей (<http://britishmuseum.org/>), Прадо (<https://www.museodelprado.es/>), Метрополітен музей (<https://metmuseum.org/>) та ін. Україна також активно долучається до подібних проєктів, один з недавніх – відкриття порталу з сімома музеями України «під відкритим небом» (<http://museums.authenticukraine.com.ua/en/>), де представлено не лише

віртуальні тури, але й необхідний аудіо- та візуальний супровід англійською мовою.



Віртуальний тур по національному музею природної історії

(Вашингтон)

Утім, кардинально змінилися самі технології у мистецтві. Так, сучасний художник замість фарб чи олівця може малювати символами



ASCII-таблиці, з чого народився ASCII-живопис, який, щоправда, нині вже застарів, і його з гумором називають «наскельним живописом цифрового мистецтва».

Виникають навіть нові художні професії: концепт-художник (творець віртуальних дизайнів для об'єктів чи світів) або архітектор віртуальної реальності (креатор нових віртуальних світів). Сучасний скульптор також може творити за допомогою комп'ютерних програм, роздруковуючи результат на 3D-принтері.

Нових форм набуває література – виникає феномен мережевої літератури, яка має певні переваги у порівнянні з традиційною (варіативність сюжету, наявність гіперпосилань, мультимедійного контенту тощо). Це відзначалося вже десятиліття тому М. Хеймом, автором роботи по віртуальній реальності, що сьогодні вважається класикою, – «Метафізика віртуальної реальності»: література, переходячи від письмової форми до електронної, змінюється, постаючи нелімітованою системою перехресних посилань, і текст може тепер включати гіперпосилання на фільми, музику тощо; так, подібного нового прочитання

з широкими коментарями заслуговують Джойсівські «Поминки за Фіннеганом» [318, с. 8]. Дійсно, складні літературні твори завдяки системі гіперпосилань (які можуть виступати своєрідними цифровими коментарями та роз'ясненнями) краще розуміються – це може стати однією з реалізацій герменевтичного методу. Крім того, завдяки гіперпосиланням можливою стає реалізація нелінійного сюжету, коли читач сам обирає, в якому напрямку йому рухатися по тексті (класика цього жанру – серія «Choose Your Own Adventure», що вийшла вже понад півстоліття тому).

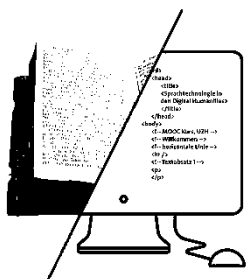
Усе вищезазначене пояснює, чому нині почали активно говорити про формування віртуальної культури. Щоправда, проблема трактується по-різному. Наприклад, О. Ісакова визначає віртуальну культуру як «вид культури, де віртуальне середовище, побудоване засобами комп'ютерних технологій, як мережеве, так і автономне є способом буття людини» [105, с. 43]. Утім, Д. Усанова фіксує три основних культурологічних потрактування для осмислення віртуальної культури: 1) культура у цілому, як світ людської свідомості, розуміється як віртуальність; 2) віртуальна культура розглядається як інформаційна, аудіовізуальна, медіакультура, Інтернет-культура; 3) віртуальна культура є частиною культури реального світу, але такою, що має специфічні риси в результаті взаємодії з новою реальністю [243, с. 7]. Оскільки термін відносно новий, то зрозуміло, чому він викликає такий різнобій думок. Більше того, поряд з терміном «віртуальна культура» існують численні інші (причому кожний з них підкреслює важливість впливу електронних технологій на культуру): *кіберкультура*, *цифрова культура* тощо. Так, з точки зору Ч. Гіра, автора вже майже класичної фундаментальної праці «Цифрова культура» ми живемо у сфері саме цифрової культури; більше того – саме «цифра» («цифровість») (в оригіналі – *digitality*), з його точки зору, виступає чітким маркером сучасної культури, який відрізняє її від попередніх [311, р. 16].

Отже, можна стверджувати, що віртуальна реальність не обов'язково є химерою, яка спотворює поведінку та самовизначення

людини в світі; частіше вона є суттєвою та результативною кореляцією того, що ми вважаємо за «матеріальну реальність».

Онлайн-технології, спрямовані до побудови віртуальної реальності, експансивно трансформують сучасну культуру, даруючи їй певні переваги, але водночас призводять до нових викликів і проблем. Ці тенденції проявляються у всіх без винятку аспектах культури, зокрема не лише в сфері розважального, а й у аспектах, пов'язаних з найсуттєвішими екзистенціальними проблемами людини.

3.2. Цифрова гуманітаристика: становлення, проблеми, перспективи



Цифрова гуманітаристика – сучасний напрямок розвитку гуманітарних наук, який переживає справжній розквіт. В епоху, яку називають цифровою, коли дедалі більше людей, що користуються комп'ютерами, відносяться до категорії «digital natives» («цифрові аборигени» – люди, що народилися у часи цифрової революції, тобто опанували їх від народження), використання комп'ютерних технологій стає невід'ємним атрибутом майже будь-якої сфери нашого життя. Усі ми нині, перебуваючи на гребні «третьої хвилі», у відповідності до концепції Е. Тоффлера, живемо в інформаційній цивілізації з фундаментальними змінами у технологічній сфері [239]. Сьогодні пропонує нам «цифрове мистецтво» (digital art), «цифрову освіту» (digital education), «цифрову науку» (digital science) тощо, а в гуманітарних науках – цифрову гуманітаристику.

Утім, хоча і донині відсутній навіть єдиний термін для позначення цієї сфери, а наукові розвідки пропонують тут численні назви – Humanities

Computing, Computing in the Humanities, Humanities' Computer Science, Digital Humanities, eHumanities [233, с. 6] – незмінним залишається факт, що це – одна з галузей сучасної науки, яка розвивається найбільш динамічно. Існують вже два маніфести Digital Humanities (2009-го та 2010-го років), щороку проводиться конгрес з цифрової гуманітаристики (перша конференція відбулася у Торонто 1989 р.), видаються відповідні численні журнали (Digital Creativity, Digital Art History та ін.), але усе це не дуже прояснює її специфіку, а радше стимулює нові та нові диспути. Так, у науковому товаристві вже не одне десятиліття сперечаються, чи є Digital Humanities (найбільш уживана назва цифрової гуманітаристики в англomовному середовищі) комплексом методів, чи окремою самостійною сферою наукового знання [280, р. XVII], але ці дискусії лише підкреслюють актуальність її вивчення.

Наукових публікацій, присвячених цифровій гуманітаристиці, нині – тисячі й тисячі. Серед тем, які активно обговорюються у зв'язку з Digital Humanities, – фіксація відсутності універсального поняття для позначення ДН, дискусійність її меж та етапів становлення [47, 62, 256, 299], центри розвитку цифрової гуманітаристики [62, 165, 300, 308, 369], проблеми освіти та педагогіки у цифровому середовищі [51; 59; 279, р. 98–110; 292].

Існує низка робіт, присвячених окремим сферам знань цифрової гуманітаристики: цифровій філософії [141, 142], історії [127], літературі [178, с. 334–346], образотворчому мистецтву [178, с. 359–365], академічним дослідженням у блогосфері [301, р. 268–269] та ін. Окремо варто зупинитися на роботах Л. Мановича та М. Таллера, котрі вже вважаються класиками цифрової гуманітаристики. Л. Манович є автором методу «культурна аналітика» (термін вводиться 2005 р.), що характеризує специфіку роботи гуманітарія у цифровому середовищі [147, 148]. Культурна аналітика «передбачає використання математичних і комп'ютерних методів, а також методів візуалізації даних для вивчення культурних феноменів і процесів» [148, с. 8]. Утім, зазначимо, що згаданий

метод викликає, у свою чергу, палкі диспути щодо його ефективності, доцільності, новаторського характеру тощо. М. Таллер окреслює основні сфери формування та розвитку цифрової гуманітаристики, етапи її еволюції і складнощі та виклики, з якими вона стикається [233].

Проблемами цифрової гуманітаристики займаються насамперед західні вчені, де вона розвивається вже понад півстоліття – на обширах же пострадянських країн вона привернула увагу лише протягом останніх 15–20 років. Серед наук, які першими почали демонструвати плідні результати у ДН, – історія та філологія (насамперед в області аналізу текстів). Нині ж можна говорити про цифрову революцію у сфері всього гуманітарного знання. Логіка розвитку сучасних гуманітарних наук йде в напрямку «методологічної міждисциплінарності, пошуку загальнонаукової методології», і нею могла би стати теорія інформації, розроблена спочатку (у середині ХХ ст.) винятково для технічних наук [165, с. 11]. Насправді, Digital Humanities дає неймовірні можливості та демонструє нові підходи і в гуманітарному знанні. Наприклад, з її допомогою можна створювати інтерактивні карти листування митців і мислителів, на основі авторських листів і щоденників вибудовувати їхні соціальні мережі і т. п. Отож оскільки рух і спрямованість даної методології визначатимуть, без перебільшення, характер культурології майбутнього, зосередимось на найбільш проблемних сферах розвитку цифрової гуманітаристики.

Почнемо з того, що одна з проблем Digital Humanities – надзвичайно широка та розгалужена сфера її застосування. Це стан початкового «розпорошення» дослідницької уваги, коли окремі відгалуження та деталі не дають відчутності цілого. Наведемо лише деякі питання, що ними займається цифрова гуманітаристика: формування цифрових архівів, інтерактивні технології у діяльності музеїв, аналіз текстів, оцифровування даних, збереження цифрових даних, аналіз і використання нових медіа, технології тривимірного моделювання для реконструкції історичних об'єктів, графічна реконструкція історичних подій, візуалізація

соціокультурних процесів, складання баз даних культурної спадщини, кіберкультура, віртуальна реальність, цифрові реконструкції, вплив цифрових технологій на людину, створення транснаціональних дослідницьких колективів та ін. В одній з колективних монографій по темі подано понад 100 напрямків розвитку ДН [300, с. 27–30]. Як бачимо, перелік не тільки величезний, але далеко не вичерпний, тому перша проблема, яку ми фіксуємо – *відсутність конкретного об'єкту дослідження*, з чим пов'язана і відсутність більш-менш сталого (загального) визначення у цій сфері. Утім, наприклад, М. Террас вважає, що це – скоріше не проблема, а перевага – адже відсутність чіткого визначення надає дослідникові більшу свободу як у науковому, так і в кар'єрному плані [359, р. 242].

Процитуємо визначення eHumanities, запропоноване М. Таллером, одним із «класиків» вивчення Digital Humanities: «eHumanities описує ідею проведення дослідження у сфері гуманітарних наук у розподіленому цифровому середовищі, яке однаково добре забезпечує: 1) доступ до інформації, необхідної для розв'язання задачі дослідження; 2) аналіз інформації засобами, що відповідають методологічним вимогам конкретної дисципліни та задачам дослідження і 3) публікацію нової інформації, отриманої у результаті аналізу» [233, с. 7]. Тут зроблено акцент на проведенні й опублікуванні дослідження, але це, як ми вже могли побачити, – лише одна зі сфер цифрової гуманітаристики.

Друга проблема ДН, безпосередньо пов'язана зі специфікою об'єкта дослідження, – *етапи її розвитку*. Тут впевнено можна говорити лише про



точку відліку цифрової гуманітаристики, якою виступає 1949-ий рік, коли єзуїтський священик Р. Буза зініціював розробку інструментарію орієнтації у текстах Томи Аквінського – Index Thomisticus [див., напр.: 297]. Утім, далі майже

кожний із дослідників пропонує свої класифікації і поділи (причому зі

специфічними назвами). Так, іноді виділяють лише два етапи: спочатку – гуманітарний комп'ютинг (humanities computing) [299, р. 3–159], а згодом – у середині 2000-х років – цифрова гуманітаристика (digital humanities) [299, р. 159–237], хоча залишаються дискусійними як відмінності між ними, так і часові рамки. Утім, М. Таллер і С. Хокі подають набагато більш детальний поділ: 1) 1949 – бл. 1970 (початок використання комп'ютерів у гуманітарних науках, коли програми створювалися для кожного окремого дослідження); 2) 1970–1985 (поява пакетів прикладних програм, можливість реалізовувати проекти без додаткового персоналу); 3) 1985–бл. 1997 (мікрокомп'ютерна революція, можливість виконувати важливу частину професійної роботи гуманітарія за комп'ютерним столом, гуманітарні проекти з комп'ютерною підтримкою починають домінувати над традиційними проектами); 4) 1997–бл. 2010 (Інтернет-революція, комп'ютер як засіб презентації і доступу до матеріалів) [233, с. 10; 256]. До проблеми хронології примикає й проблема етимології, оскільки сама наявність такої кількості назв свідчить ще й про різне розуміння предмета. Наприклад, назву Computing in the Humanities часто використовують як позначення першого етапу розвитку цифрової гуманітаристики, розуміючи під цим елементарне використання комп'ютерів у гуманітарних науках (наприклад, для пошуку потрібного тексту). Водночас під eHumanities розуміються електронні гуманітарні науки, що є розвитком Computing in the Humanities і передбачають використання спеціалізованих програм, публікацію результатів дослідження у Web-середовищі, а інколи – і віртуальні спільноти вчених, які працюють над одним дослідженням. Але, повторимось, – тут знову немає єдиної точки зору.

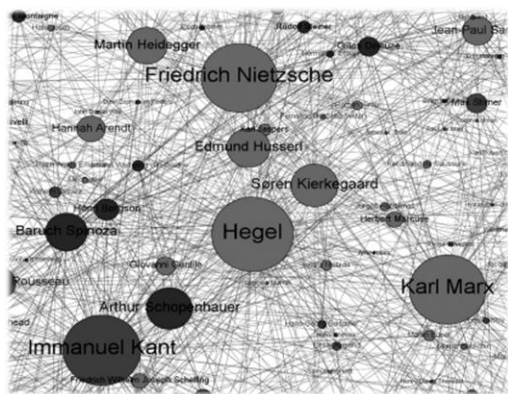
Третя проблема цифрової гуманітаристики пов'язана з *дигіталізацією інформації* і створенням цифрових архівів. «Оцифрована культура» визнається новим досягненням комп'ютерних наук – адже засобами цифрового кодування вона відкриває «майже математичну еквівалентність у мистецтві, і це багато в чому нагадує Платона з його ідеєю про єдність

знання. Прихильники дигітальної культури вбачають у ній відновлену міждисциплінарну культуру, яка об'єднує мистецтво та науку» [317, р. 12]. Подібних проектів вже нині надзвичайно багато. Наприклад, Google Books дає небачені раніше можливості відшукати потрібну книгу, а Google Art Project являє собою онлайн-платформу, що надає доступ до мільйонів електронних копій мистецьких артефактів і систему коментарів до них. Кожний з них має свою цільову аудиторію: скажімо, проект DARIAN пропонує ознайомитися з культурною спадщиною Європи, а Digital geography of Hispanic Baroque art зосереджений на мистецтві бароко тощо. Здавалося би, що все просто – сканування (фотографування) та викладання в Інтернет. Але й тут постає низка проблем. Насамперед – проблема дотримання авторських прав: хто має право оцифровувати об'єкти? яким має бути доступ до них – платним чи ні? за якими критеріями це визначати? Крім цього, існує проблема відбору матеріалу для оцифрування: що саме треба вміщати у цифрові архіви? хто і на яких підставах має це визначати? Особливо складно виглядає ситуація з новітнім мистецтвом, де часто немає усталених авторитетів, незрозуміло, що саме «переживе віки» та гідне того, щоби бути збереженим. Є сайти, що пропонують ознайомитись саме з такими артефактами, створеними непрофесіоналами та художниками за межами світу мистецтва (напр.: deviantart.com), але чи варто викладати в Інтернет все, що існує у нецифровому вигляді та, зрештою, і все, створене у дигітальному середовищі? Нині з'явилося навіть таке поняття, як «digital folklore» (цифровий фольклор), про який пише, наприклад, Ф. Фуртай, вважаючи одним з основних типів його прояву самодіяльний відеоконтент, який можна завантажити в Інтернет (скажімо, на YouTube) [178, с. 290–296]. Знову повертаємося до питання – а чи варто? З точки зору визнаного авторитету у сфері ДН Л. Мановича, котрий запропонував новий метод вивчення культури – «культурну аналітику», остання має цікавитися «усім, що створюється усіма», тобто кожним культурним проявом, а не вибірково

сформованими наборами зразків [147, с. 21] – отже, не лише мистецтвом професіоналів, але також і аматорським. Культурна аналітика можлива, якщо є доступ до великих об'ємів цифрових артефактів і метаданих про їх творців. Прикладом такого зреалізованого проекту є «Selfiecity» (<http://selfiecity.net/>) – сайт, на якому проаналізовано селфі, зроблені у 5 містах, та виявлені їхні спільні риси. Утім, багато хто не погоджується з позицією Л. Мановича, вважаючи, що це призводить не до розвитку цифрової гуманітаристики, а до перетворення Інтернету на сміттєзвалище.

Четверта проблема пов'язана з сутністю самої цифрової гуманітаристики, яка передбачає *сполучення методів точних наук з «неточним» гуманітарним знанням*. І, хоча Д. Беррі й пише, що «цифровий зсув» у гуманітарних науках не означає, що методи та практики комп'ютерних наук стають гегемонними, але це скоріше свідчить про розвиток гуманістичного розуміння технологій [289, р. 9], в реальності технології складно «гуманізуються». З нашої точки зору, має рацію Дж. Фландерс, коли фіксує ключове фундаментальне протиріччя між цифровою та гуманітарною складовими напрямку «цифрова гуманітаристика»: цифрова пов'язана з історією технологічного прогресу, а гуманітарна передбачає інший тип прогресу – «робити все краще й краще», тому гуманітарні науки виглядають консервативними у порівнянні зі стрімкими технічними інноваціями, але саме вони дозволяють зрозуміти людську культуру у процесі культурної перспективи, що постійно змінюється [262, с. 255]. М. Галлер підходить до проблеми дещо з іншого боку, зауважуючи, що складність цифрової гуманітаристики полягає у тому, що фундаментальною якістю гуманітарних наук є не-фіксованість категорій, а їхня зміна та розвиток являють собою саму сутність досліджень у цій сфері [233, с. 9]. Додамо до цього ще одне міркування: нині актуальною темою бурхливих дискусій є проблема вміння програмувати, аби вважатися вченим, що працює у цифрових науках [262, с. 26]. Усі вищезазначені думки свідчать, наскільки складно поєднувати

«точну» та «неточну» складові гуманітарної інформатики. Ми залишаємо за рамками нашого дослідження питання про те, скільки гуманітаріїв у принципі володіють навичками програмування для створення унікальних алгоритмів роботи саме для своєї тематики (стандартний софт різко звужує можливості, а часто і взагалі їм не відповідає), як і те, що на наших обширах (на відміну, наприклад, від США) ніхто гуманітаріїв цьому не вчить. Наведемо лише один приклад, пов'язаний з розвитком можливостей т. зв. «цифрової філософії», яку А. Макулін характеризує як «маркер для позначення фактів прикладення програмного забезпечення для викладання, аналізу чи моделювання класичних проблем філософії» [141, с. 79]. А. Макулін перелічує широкий комплекс актуальних питань цифрової філософії: комп'ютерна етика й естетика, штучне життя, етика штучного інтелекту, проблеми кіборгів і роботів тощо [141, с. 80] й аналізує



розроблений британським статистиком Сімоном Рапером у 2012 році цифровий проект у сфері історії філософії, покликаний продемонструвати її візуально через систему взаємовпливів різних філософів одне на одного [141, с. 81]. І тут неможливо не помітити

складності, пов'язані з візуалізацією філософського знання, оскільки, за наявності філософського понятійного апарату, немає загально визнаних структур філософського знання, що слугували би «стабільним» матеріалом для його програмування та алгоритмізації [142, с. 125]. Подібні питання постають у будь-якій сфері гуманітарного знання. Ми вже не занурюємося у ще складніші матерії, пов'язані зі специфікою розвитку конкретної гуманітарної науки, хоча тут вимальовується ще ціле коло проблем, пов'язаних з обмеженнями, які накладає технічна складова. Наприклад, у сфері мистецтвознавства, де мав би панувати як естетична категорія *художньо-зоровий образ*, домінує *слово*, оскільки саме з ним працює

дігiтальне мистецтвознавство (пошук, манiпуляцiя даними, спосiб представлення дослiдницької iнформацiї тощо).

П'ята проблема, пов'язана з розвитком ДН, – *проблема цифрової нерiвностi*, i мова тут вже повинна йти не стiльки про рiзний ступiнь комп'ютеризацiї краiни (або навіть сфери знання), скiльки про рiзний ступiнь обiзнаностi у комп'ютернiй сферi. Так, український гуманитарiй не завжди й чув про цифрову гуманiтаристику, а в бiльшостi захiдних краiн сучасна гуманiтарна освiта обов'язково включає у себе курс (курси), покликанi навчити його програмувати з врахуванням специфiки саме гуманiтарної складової. У той час, як у переважнiй бiльшостi краiн Європи та в Америцi обговорюються методичнi питання структури та змiсту пiдручника з цифрової гуманiтаристики (а їх вже iснує багато – див., напр.: 303], ми лише пробуємо розiбратися з тим, що це взагалi таке. Серед усiх краiн першiсть у розвитку ДН належить США – як зазначає Д. Фьормонте, завдяки наявностi гнучкої унiверситетської системи, яка дозволила ввести курси комп'ютерної науки для гуманитарiїв ще з початку 1970-х [308, р. 9]. Але цифрова нерiвнiсть пов'язана не лише з рiзним рiвнем технiчного розвитку. Так, для багатьох пострадянських краiн (серед яких, на жаль, перебуває й Україна) ще одним суттєвим бар'єром виступає мовний. Багатi можливостi цифрової гуманiтаристики недоступнi українським студентам i науковцям, що не володiють як мiнимум англiйською мовою. Наприклад, iснують численнi онлайн-курси MOOCs (massive open online courses), у т. ч. вiд провiдних унiверситетiв свiту, з безкоштовним доступом, що дають можливiсть пiдвищувати свою професiйну квалiфiкацiю й опанувати новi сфери знання, але вони переважно подаються англiйською (напр., див. курси на платформi Coursera). У вiдкритому доступi є також багато «цифрових iнструментiв» як для освiти, так i для дослiджень: Omeka.org; <http://www.arts-humanities>; <http://www.dirt.projectbamboo.org/>, але вони знову ж таки англiйськомовнi.

Шосту проблему можна було би сформулювати у такий спосіб: *залишиться цифрова гуманітаристика на шляхах свого розвитку об'єктом для маніпуляцій у техногенному середовищі або ж вона стане повноправним суб'єктом дій?* М. Талер сформулював це питання кілька років тому: чи є Digital Humanities просто споживачами у сфері технологій, чи вони здатні впливати на подальший їхній розвиток? [233, с. 13]. Проблема, як ми бачимо, не втратила актуальності і дотепер.

Підсумовуючи вищезазначене, можна сказати, що серед напрямків подальших досліджень у цій галузі виразно окреслюється наступна проблематика. 1) Сфера застосування цифрової гуманітаристики: чи обмежується вона формуванням нового напрямку в діяльності архівів або музеїв, чи ж може бути широко застосована для аналізу текстів, способів використання нових медіа, візуалізації соціокультурних процесів тощо. 2) Які етапи в розвитку ситуації можна виділити – гуманітарний комп'ютинг (humanities computing) і цифрову гуманітаристику (digital humanities), чи значно більше? 3) Дігіталізація інформації і створення архівів «оцифрованої культури» ставить низку гострих питань: про авторське право; право доступу до інформації і його критерії; зміст цифрових архівів тощо. 4) Накладання методів точних наук на матеріал «неточного» гуманітарного знання та проблема обмежень, які накладає технічна складова. 5) Нерівність розвитку цифрових досліджень (різний ступінь комп'ютеризації країни (країн) або навіть певної сфери знання; різний ступінь обізнаності вчених-гуманітаріїв у комп'ютерній сфері. 6) Цифрова гуманітаристика – об'єкт для маніпуляцій у техногенному середовищі чи повноправний суб'єкт дій?

3.3. Комп'ютерні ігри як феномен сучасної культури

Розвиток Інтернет-технологій, електронних приладів і нових гаджетів змінюють наше життя щоденно, й очевидно, що це не може не впливати на розвиток культури. Так, К. Станіславська пише про сучасну «стадію постнеокультури, що характеризується пануванням електронних комунікацій та глобальних мультимедійних каналів» [227, с. 276]. Нині вже говорять про трансформації масової культури та формування у її межах нової, електронної, культури, що її можна визначити як «область діяльності, яка пов'язана «з використанням інформаційно-комунікаційних технологій у сфері культури», охоплюючи «електронні версії об'єктів культурної спадщини: в образотворчому мистецтві (живопис, графіка, скульптура), музиці, театрі, танцях, кіно, телебаченні» [135, с. 84]. Утім, електронна культура не лише дублює те, що вже колись існувало на інших матеріальних носіях, але й створює свої особливі форми, однією з яких є комп'ютерні ігри. Виникнувши не так давно, вони лавиноподібно поширилися спочатку в дитячо-юнацькому середовищі, але тепер захопили усі вікові категорії, пропонуючи величезний спектр ігор різних жанрів, де кожний може знайти свою нішу.

Очевидно, що однією з причин подібної популярності відеоігор є те, що людині взагалі притаманна ігрова поведінка. За відомою концепцією Й. Гейзінги, гра супроводжує людство протягом усієї історії його існування, і «*homo ludens*» – одна з ключових характеристик людини [57]. В унісон з цією концепцією сучасний німецький філософ Е. Фінк зазначає, що гра пронизує усе людське життя будь-якої історичної доби, і «належить до елементарних екзистенціальних актів людини» [247, с. 380].

Комп'ютерні ігри, будучи симулякрами, дають водночас небувалу ілюзію реальності. Ця, як модно зараз говорити, імерсія, «полягає у втраті відчуттів зовнішньої реальності й зануренні у віртуальне оточення (т. зв.

візіонерство)», а також поширена нині, «в умовах екзистенційного вакууму» та «унеможливлення самотрансценденції», криза самоідентифікації, яка провокує своєрідний ескапізм через симуляцію у розвагах [230, с. 151] – також важливі причини популярності відеоігор. Сучасній людині, яка нині часто орієнтована на гедонізм і основною функцією культури для якої нерідко виступає саме релаксуюча, хочеться поринути у віртуальні світи, але не релігії (яка потребує серйозної і тривалої духовної роботи), а ігрового середовища, в якому все нібито «по-справжньому», але не «насправді». Очевидно, що і постмодернізм з його ігровою концепцією культури зробив неабиякий внесок у поширення такого популярного нині алгоритму людського існування, в якому все «навмисно» та ні до чого не треба ставитися всерйоз.

Враховуючи досвід комп'ютерних ігор, І. Бурлаков визначає сучасну людину як «*homo gamer*» [38], а відомі західні вчені розпочали свій сумісний виступ на репрезентативній конференції з фрази «Без сумніву, відеоігри така само частина нашої культури, як книги, кіно й інші форми медіа» [309, р. 253]. Втім, електронні ігри настільки стрімко розвиваються, що самим свої існуванням і постійними трансформаціями ставлять все нові та нові питання.

Комп'ютерні ігри нині привертають увагу багатьох дослідників. Аналізувати, навіть побіжно, численні публікації, присвячені згаданій тематиці, не є можливим. Утім, у науковій літературі спостерігається декілька тенденцій у розгляді цієї теми, що дозволяє зробити певні узагальнення. Перша категорія робіт стосується висвітлення історії, еволюції і перспектив відеоігор [115, 326]. Друга – спонукає акцентувати роль комп'ютерних ігор у різних сферах нашого життя: політиці (причому тут часто це сполучається з дискурсом маніпуляції свідомістю та формуванням соціальних стереотипів) [270], освіті (ігри як потужний мотиватор до навчання, критерії вибору навчальних ігор, предмети, для

вивчення яких вони виявляються найбільш ефективними) [336, 355], імерсивній журналістиці [145] тощо.

Численні публікації присвячено негативним психологічним ефектам, пов'язаним із зануренням у віртуальний ігровий простір, що призводить до залежності, проявів немотивованої агресії, депресії [283, 307]. Набагато рідше зустрічаються розвідки, які демонструють позитивні ефекти від комп'ютерних ігор, хоча деякі дослідники пишуть про певні когнітивні, мотиваційні, емоційні та соціальні переваги геймерів [312].

Підсумовуючи сучасний стан вивчення проблеми відеоігор, А. Шо стверджує, що зазвичай вони розглядаються у трьох аспектах: хто грає, як вони грають, у що вони грають. Утім, продуктивним видавався би міждисциплінарний підхід, що включав би антропологію, філософію, економіку тощо [351, р. 404–405]. Таким міждисциплінарним підходом міг би виступити культурологічний, але, на жаль, попри величезну увагу до цієї тематики, тут і нині бракує інтегруючих досліджень. Водночас не можна сказати, що їх зовсім немає: вже існують спроби поєднати аналіз технічної і культурологічної складових при розгляді відеоігор. Наприклад, Л. Конзак на прикладі однієї гри демонструє можливий метод аналізу усіх відеоігор, що включає у себе: апаратне забезпечення, програмний код, функціональність (призначення), геймплей, смисл, «референціальність» (referentiality – систему алюзій, посилань) і соціокультурний аспект, причому ключовою методикою тут виступає семіотична [329]. Це одна з рідкісних спроб об'єднати технічну й естетико-соціокультурну складові. Однак, з нашої точки зору, здається, важливіше все ж говорити не стільки про технічні вимоги до ігрового процесу, скільки про ігри як про текст, що потребує прочитання через систему численних архетипів, символів, образних аналогій, алюзій і ремінісценцій, закодованих у них.

М. Мошков у дисертаційному дослідженні намагається визначити місце комп'ютерних ігор у сучасній структурі мистецтва та розглядає їх як новий етап розвитку екранних мистецтв [170, с. 30], зосереджуючись на

елементах їхньої художньої структури, драматургії, мови, візуальних й аудіальних художніх засобах, особливу увагу приділяючи взаємовпливу відеоігор і кінематографа [170, с. 112–126]. Н. Стратонова знаходить паралелі, існуючі між комп'ютерними іграми та міфологією [230, с. 152], а Г. Чайка, окрім міфологічної основи ігор, фіксує подібність структур відеоігор і казок [263]. І. Гутман зупиняється на сакральних архетипах комп'ютерних ігор [72, с. 21–22], відзначаючи також важливість міфологічної і магічної складової в ігровому просторі. К. Станіславська наводить цілу низку аргументів, чому відеоігри можна вважати однією з форм мистецтва – адже вона містить усі обов'язкові складові художнього твору: «образність, антропоцентризм, цілісність, діалогічність, емоційність, експресивність, символічність, наявність образу автора» [227, с. 289] – можна, звісно, дорікнути авторові за певний алогізм, зумовлений різнорівневим підходом, але у цілому дослідниця висловлює цілком слушну думку. А. Денікін ще більш категоричніший, коли заявляє, що відеоігри «ширші за мистецтво, перевершуючи його завдяки швидкості та доступності комунікації, охопленню аудиторії, завдяки своїй вибірковості», й вони сприяють «становленню нової парадигми культури людства ХХІ століття» [82, с. 96]. У той час, коли дослідники лише розмірковують над тим, чи можна відеоігри називати мистецтвом, уряди, наприклад, США та Німеччини вже офіційно визнали їх мистецтвом [157].

На роль підсумкового культурологічного дослідження може претендувати стаття Д. Галкіна, котрий, окрім лаконічної історії виникнення електронних ігор, фіксує їхню приналежність до популярної масової культури та культурних індустрій сучасності, демонструє їхню близькість до словесної творчості та кінематографу. Особливо цікавими видаються його міркування про віртуального Іншого у комп'ютерній індустрії ігор, який представлений одразу двома іпостасями: розробником (який творив віртуальний світ гри) та штучним інтелектом [53, с. 65–66].

Це по-новому розставляє акценти в імагологічному підході, який при аналізі відеоігор може стати доволі плідним.

Отож назріла необхідність проаналізувати комп'ютерні ігри як феномен сучасної культури. Ми продемонструємо нові можливості, що їх надає електронна культура традиційній, а також здійсимо культурологічний аналіз одного з сегментів відеоігор.

Почнемо з того, що сучасні комп'ютерні ігри – не лише один з численних способів розважитися, які ми маємо завдяки цифровій культурі; вони можуть ставати потужним джерелом знань або навіть сприяти науковим відкриттям. Звісно, мова тут не про типові квести чи шутери, але існують окремі категорії відеоігор, спрямованих на науку чи освіту.

Однією з категорій подібних ігор є ігри, що в англomовній літературі іменуються GWAP (game with a purpose – «гра з метою»), в яких «дії гравця у грі сприяють досягненню мети у реальному світі поза грою» [361]. Ігри такого типу використовують для розв'язання певної наукової проблеми дані, отримані з сотень або й десятків тисяч комп'ютерів звичайних користувачів. При цьому сам геймер просто бере участь у грі за певними правилами. Так, ціла низка ігор біологічного спрямування пропонує гравцеві головоломки, але правильне рішення допомагає розв'язати важливі задачі біології: синтезувати певні форми РНК (гра «Eterna» – <https://eternagame.org/web/>),



конструювати біомолекулярну систему з певної кількості «деталей» («Nanocrafter» – <http://centerforgamescience.org/blog/portfolio/nanocrafter/>), досліджувати особливості виникнення генетичних хвороб («Phylo» – <https://phylo.cs.mcgill.ca/>), відслідковувати взаємозв'язок між генетичними мутаціями та раковими новоутвореннями («The Impossible Line» – <https://wearemi.com/portfolio-item/the-impossible-line-mobile-game/>) тощо.

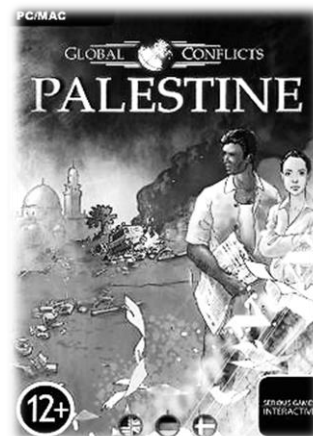


Подібний нехитрий геймплей допомагає, наприклад, оцифровувати бібліотеки («Smorball» – <http://www.tiltfactor.org/game/smorball/>), хоча гравець просто бачить на екрані привабливу картинку та відчуває драйв від ситуації браузерного змагання, мета якого полягає в

тому, аби швидко та правильно ввести слово.

Окрім GWAP-ігор, що сприяють науковому прогресу, існують, як ми вже зазначали раніше, ігри, які допомагають у навчанні. Для означення останніх, спрямованих за межі простої розваги, таких, що мають навчальні цілі, вживають термін «серйозні ігри» [284, р. 256], який вперше з'явився ще у 1970-ті роки завдяки однойменній книзі К. Абта [281]. Щоправда, наприклад, Ф. Вілкінсон вписує їх у широкий культурно-історичний контекст, розглядаючи у тому числі і як реалізацію концепції ігор Платона [364]. Вони стали особливо актуальними саме нині, коли світ почав стрімко мінятися, період девальвації диплома складає в середньому п'ять років і запанувала концепція безперервної освіти. В середині класу «серйозних ігор» існують вже свої класифікації, найвдаліша з яких, з нашої точки зору, запропонована Д. Майклом та С. Ченом: мілітаристські ігри, освітні, корпоративні (тренування, симуляція певних вмінь), політичні, релігійні, медичні, ігри, пов'язані з діяльністю уряду (симулюють політику нації, політичну кампанію) [335]. Хоча основою поданої класифікації виступає лише тематичний принцип, він тут виглядає доречним. Утім, згадані автори не врахували важливу категорію «серйозних ігор», пов'язаних з опануванням культурної спадщини: відвідування віртуальних музеїв або занурення у реалію, наприклад, Стародавньої Індії дозволяє й оцінити культуру певної епохи чи країни. Якщо говорити про ігри, безпосередньо пов'язані з культурою, то тут вже так само існує свій поділ. Так, один з варіантів класифікації поділяє ігри на: «культурну обізнаність»,

«історичні реконструкції», «орієнтацію у культурній спадщині» [338, р. 319]. Окрім навчальної складової, важливо, що подібні ігри можуть сприяти розв'язанню конфліктів на міжкультурному ґрунті. Так, гра «Global Conflicts: Palestine» ґрунтується на реальному арабо-ізраїльському конфлікті та пропонує гравцеві відчувати себе репортером у «гарячій точці», котрий щодня має вирішувати питання, як зберегти об'єктивність на війні, розібратися у хитросплетіннях правди та брехні, завоювати довір'я тощо. Подібні ігри покликані продемонструвати позиції обох сторін конфлікту, і саме вони дозволяють робити висновки, що відеоігри «можуть виступати успішним мостом для культурного взаєморозуміння», оскільки пропонують безпечний шлях робити помилки та бачити «багаторівневі наслідки міжособистісних або помилкових культурних взаємодій і інтерпретацій» [367, р. 49–50].



Ігри, що моделюють реалії далекого минулого, можуть бути не менш



цінними – адже вони дозволяють нам зануритися, наприклад, у культуру Стародавнього Єгипту («Virtual Egyptian Temple»), античної Греції («Walk through Ancient Olympia») тощо.

Важливо також пам'ятати, що, як і будь-яка діяльність людини, комп'ютерні ігри відбивають у собі масові психологічні орієнтири та ціннісні установки. Г. Чайка справедливо пише, що вони стали «носієм культури», фіксуючи сучасну мораль і етику, «ілюзії, надії та уявлення про минуле та майбутнє людей» [263, с. 431].

Для нашого культурологічного аналізу ми обрали відеоігри, в яких потужним елементом виступає релігійна складова, що, безумовно, є репрезентативним для культурної ідентифікації. Розгляд відкритого чи імпліцитного функціонування релігійних цінностей у сфері комп'ютерних ігор видається перспективним, оскільки сучасне ліберальне суспільство,

що нібито тяжіє до секуляризації культури, насправді постійно зривається у ті чи інші «секулярні релігії», і нинішній його стан вже іменують «постсекулярним». Н. Стратонова навіть називає відеоігри «квазіміфологією, квазірелігією в десакралізований час» [230, с. 152].

Перше, що привертає увагу, – надзвичайно велика кількість релігійного контенту у комп'ютерних іграх: на рівні сюжету, персонажів, архетипів, типологій тощо. Проте контент цей вельми специфічний – тут майже не зустрічається зосередженості на якійсь одній релігійній системі, але часто-густо – контамінація усього з усім у дусі постмодерністського мислення New Age. Наведемо лише один приклад. Ключова задача гравця у «House of 1000 Doors: The Palm of Zoroaster» – знешкодити демона вогню шляхом гри на Єрихонській трубі, що тут перетворилася на своєрідний орган: для його «активації» слід ледь не по всьому світові збирати магичні черепи. Це типовий постмодерністський колаж, метод мозаїчності.

Сюжет ігор зазвичай пов'язаний з міфологічно-язичницькими доктринами (зазвичай – скомпільованими з декількох) або магичними системами. Цілком слушними видаються нам зауваження І. Гутмана про те, що «віртуальні комп'ютерні ігри апелюють до архетипів колективного несвідомого та актуалізують міфологію» [72, с. 11] і Г. Чайки – що відеогра «стає насправді популярною саме тоді, коли в ній застосовується велика кількість архетипових образів і сюжетів [263, с. 431]. Це пояснює ситуацію, чому типовою зав'язкою сюжету багатьох ігор є прокляття, накладене на особу/родину/територію, а ключове завдання гравця – зняти прокляття (часто – через вбивство того, хто його наклав). Так, «Haunted Legends: The Curse of Vox» занурює гравця в атмосферу старого проклятого обійстя, сповненого неспочилих духів. Подібна фабула – ідеальна для реалізації юнгівських архетипів Мудреця, Дитини, Тіні тощо.

Не відрізняється оригінальністю й сюжетобудова ігор. Зазвичай гравцеві пропонується врятувати світ/країну/місто/близьких людей від злих сил; тут активно обігрується архетип Спасителя. Виразно

прослідковується й мотив інфантициду: слід врятувати дітей від моторошного жертвоприношення («League of Light: Wicked Harvest»), від крадія душ («Mystery Castle: The Mirror's Secret») тощо.

Типові персонажі сучасних ігор – чарівники, відьми, духи, привиди. Герой має перемогти ці злі сили: королеву відьом («Witches' Legacy: Lair of the Witch Queen»), духа мертвих («Order of the Light: The Deathly Artisan»), злого мага («Grim Facade: The Artist and The Pretender») тощо.

Будь-яка гра з чарівною складовою являє собою більш або менш очевидне втілення бінарної опозиції, притаманної будь-якій язичницькій системі, побудованій на дуалізмі, і, на перший погляд, фабула всіх подібних ігор – боротьба добра зі злом. Проте цікаво прослідкувати, хто саме протистоїть злим силам. Дуже часто – це також чарівник чи людина, наділена або якимось магічним предметом, або магічними здібностями (повертатися в минуле, бачити привидів, зачаровувати предмети тощо). Різниця між ними – досить умовна. Певною мірою узагальнюючи ситуацію, можна сказати, що один – представник чорної магії, інший – білої. Так, злему шаманові, що насилає стихійні лиха, протиставлено хранителя стихій («Weather Lord: In Pursuit of the Shaman»).



Методи, якими користуються протагоністи – дуже подібні. Щоби перемогти відьму у «Magic Bookshop: Mahjong», треба збирати магічні еліксири. А в серії доволі популярної гри останніх років «The Witcher» (заснованій на творчості А. Сапковського) гравець безальтернативно буде грати за відьмака (причому це – втілення «позитивного» героя).

Усе це в цілому є черговим підтвердженням концепції Л. Іоніна про сучасність як «нову магічну епоху» [100]. Споживачеві ігор активно прищеплюється погляд на магію як на невід’ємну складову буття, а розрізнення добра та зла – це лише суб’єктивні потрактування того чи

іншого персонажа. Це знову повертає нас до концепції постмодернізму з її ідеєю релятивності цінностей і суб'єктивності істини.

На окрему розмову заслуговують християнські мотиви, що також трапляються у комп'ютерних іграх, хоча й далеко не так часто, як магичні.

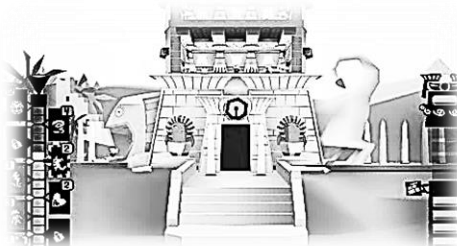


Так, чотири вершники Апокаліпсиса контролюють місто, що його обсіли злі духи («Riddles of Fate: Wild Hunt»). Численними християнськими алюзіями насичена гра «Assassin's Creed», локації ранніх частин якої якої являють собою спрощену модель Святої Землі з трьома найкрупнішими містами – Єрусалим, Дамаск, Акра, де фігурують різні християнські ордени: госпітальєри, тамплієри тощо, а час гри – період Хрестових походів. Один з ключових артефактів тамплієрів – Яблуко Едему, що, за логікою авторів гри, має надприродну силу: виявляється, саме за його допомогою Мойсей розсунув море, а Ісус перетворив воду на вино та ходив по воді. Ця ситуація вельми характерна: відбувається не просто «художнє» переосмислення біблійних сюжетів, але кардинальна підміна основ християнства – сила Бога замінюється силою людини, яка володіє певним магичним артефактом. Зауважимо, що пізніші частини дедалі активніше звертаються вже до відверто язичницької тематики.

«Hidden Expedition: The Crown of Solomon» пропонує зайнятися пошуками корони царя Соломона, фрагмент якої колись буцімто було вкрадено. За легендою, як стверджується у цій грі, той, хто відновить її, буде керувати світом. Так гравця акуратно підводять до ідеї, що релігійний артефакт чогось вартує лише тоді, коли його володар може мати з нього певний практичний зиск, причому мова може йти навіть про космічні масштаби (у даному випадку – контроль над світом), і це начебто цілком у людських руках. Це стара як світ ідея магичної свідомості, яка начебто може наказувати демонам, духам і т. п. слугувати людині. І це чергове

втілення варіанту антропоцентричної свідомості через віртуальну реальність гри.

Не дивно, що в рамках запровадження цього алгоритму ми зустрічаємо в річищі комп'ютерних ігор і більш відверті його модифікації. Так, в основу сюжету «*Gods vs Humans*» явно покладена історія Вавилонської вежі, хоча й дивно переосмислена авторами. Люди



будують башту, аби досягти царства богів (тут фігурують божества скандинавські, єгипетські, греко-римські та навіть японські). Гравець може втілитися в одного з двадцяти богів і зірвати спроби людей побудувати вежу. Якщо коротко – гравцеві пропонується роль Бога. Роль одного з численних богів, що будуть керувати планетою (у грі – «уламок») пропонується і в «*Eador. Masters of the Broken World*». Характерно, що цей бог може приймати подобу різних героїв – у т. ч. мага, який серед іншого буде наводити порядок на планеті за допомогою некромантії. В аркаді «*Hanuman: Boy Warrior*» геймер знайомиться з основами індуїзму шляхом перемоги над злими істотами, керуючи богом Хануманом. Зауважимо принагідно, що в Індії навіть закликали до бойкоту гри, оскільки крामольною виглядала сама ідея управління богом за допомогою джойстика.

На перший погляд може здатися, що ігри, в яких герой повинен воювати з темними силами, не можна звинувачувати в хиткості моральних позицій. Наприклад, якщо у грі пропонується вбити диявола (а саме це – остаточна мета та фінальна місія серії ігор «*Diablo*»), то хіба може бути в цьому щось небезпечно для моралі? Але диявол, як відомо, ховається в деталях, і якщо придивитися до віртуального світу цієї гри прискіпливіше, то ми побачимо, що, наприклад, церква постає тут не менш небезпечною, ніж будь-які інші локації. Одна з локацій «*Дьябло-1*» – це склеп собору, який переповнений не лише ожилими скелетами, але й різними зомбі,

демонами, демонічними звірами тощо. Усі ці потвори мають бути вбиті, як, наприклад, і суккуби у пеклі (ще одна локація), де герой зустрічається вже з самим Дьябло. Отже, автори проекту явно не робили різниці між «християнським» і «сатанинським». Знищення Дьябло тут – лише етап, завершення місії, але він, звісно, знову оживе в новому обличчі в наступній серії. Чи можна стверджувати, що на свідомість гравця, годинами зануреного в світ потвор у пошуках все більш сильних артефактів для боротьби з ними, подібні ігри не здійснюють жодного впливу – питання риторичне. Адже гра «визначає буттєвий склад людини, а також спосіб розуміння буття людиною» [247, с. 360].

Отже, можна стверджувати, що світ сучасних комп'ютерних ігор не лише відбиває, а й активно формує та підживлює релятивність аксіологічних орієнтирів сучасної «розпорошеної» людини, їхню зорієнтованість на реабілітацію архаїчних станів свідомості (застосування магічних практик), наївну антропоцентричність картини світу.

Підсумовуючи усе сказане, можна зробити висновки, що комп'ютерні ігри стали беззаперечним феноменом сучасної культури, маючи усі основні ознаки мистецького артефакту; активно інтегрувалися з різними сферами культури (релігія, політика, освіта, наука, виховання, мистецтво); надали нових можливостей традиційній культурі (завдяки, наприклад, створенню віртуальних турів або розв'язанню наукових задач засобами геймплею); ставши водночас яскравим проявом постмодерністського мислення з притаманними йому демаркаціонізмом, релятивністю моралі, деконструктивізмом.

ВИСНОВКИ

Отож зміст, який зазвичай вкладають у поняття «сучасна культура», як і хронологічні рамки явища, становлять малодосліджену наукову проблему, оскільки переважна більшість науковців обмежується зосередженням на синхронічному зрізі самого лише мистецтва останнього століття або кількох останніх десятиліть. По суті, більшість вчених зводить коріння сучасної ідейно-естетичної самосвідомості до моменту, визначеного Ф. Фукуямою: середина ХХ сторіччя. Забувається, що той грандіозний культурний зсув, про який пише Ф. Фукуяма, дозрівав від часів Ренесансу, що просвітницька, марксистська й інші концепції сучасної культури базувалися на світовідчутті Модерну, який культивував міф про «людину-титана», котра покликана «перебудувати світ». Тому духовне коріння сучасності – це витоки Модерну та формування антропоцентричної картини світу, в якій Бог поступається людині, а остання тяжіє до ролі «царя природи», значно відмінної від біблійної концепції людини та природи.

Формування доктрини ренесансного гуманізму відбувалося як опозиція тому гуманізму, який формувався в Середні віки у вченні Отців Церкви, які розуміли антропоцентризм як відбиток у людині образу Божого та бачили завдання культури в подоланні й вигладженні наслідків бунту Природи проти Творця. У гуманістів, при всіх апеляціях до «голосу натури», людина фактично ставиться в опозицію до Природи, оскільки повинна в історичній перспективі, будучи озброєною науковим знанням і технічним інструментарієм, «переробити природу». На практиці ці утопічні проекти призвели до диктату технократизму, невиправданих кривавих соціальних експериментів, глобальних війн і колосальної екологічної кризи, резонанс яких ще повною мірою не усвідомлюється. Секуляризація культури також призвела скоріше до непоправних втрат, а не до обіцяних здобутків.

До того ж провозвісникам оновлення культури не вдалося уникнути інерції релігійного мислення. У культурі сучасності фактично панує установка на релігійний синкретизм і реабілітацію магії й, більш того, активно формуються секулярні псевдорелігії. Це пов'язано з прагненням дезавуації етичного виміру культури та драматичною ерозією поняття «духовна культура», яке у новітніх культурологічних студіях постає непевним і навіть дискредитованим.

Активно функціонує така фантомна дефініція, як «людина культури», в яку дослідники, особливо пострадянські, вкладають цілковито суб'єктивний зміст.

Водночас не враховується те, що у сучасній науці, в тому числі й гуманітарній, прагнення об'єктивності ускладнюється усвідомленням феномену апроксимації, суб'єктивної рецепції дослідника, що вимагає виваженого функціонального підходу.

Маловивчене також явище культурного шоку в мультикультурному суспільстві, який вельми ускладнює свободу культурної самоідентифікації й, зокрема, гальмує вивчення реальної аксіології сучасного українського культурного простору.

Вимагає подальшого поглибленого аналізу така колізія, як сучасна культура та віртуальна реальність: діалектика їхнього взаємовпливу безперечна, як безперечні й небезпеки цієї ситуації.

Перспективний напрям культурології – цифрова гуманітаристика, становлення, проблеми та перспективи якої вимагають пильної і концентрованої уваги – так само, як і такий феномен сучасної культури, як комп'ютерні ігри, в котрих кохається не лише сучасна молодь і які вже давно вийшли за межі винятково розважальності.

Розв'язання усіх цих проблем можливе лише за врахування діахронічного руху культури, досягнень і прорахунків секуляризації, втрати морального стрижня. Можливо, варто повернутися до того моменту, з якого почався наш переможний «шлях в нікуди»...

ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамович С. Біблія як форманта філологічної культури / Семен Абрамович. – Київ: Видавничий центр КНТЕУ – Чернівці: Рута, 2002. – 230 с.
2. Абрамович С. Д. Гуманізація освіти і проблема гуманітарних наук у спеціальному ВНЗ // Гуманітарні науки в сучасному негуманітарному ВНЗ: М-ли між народ. наук.-практ. конф. (Чернівці, 10–11 квітня 2008 р.). – Чернівці: ЧТЕІ КНТЕУ, 2008. – С. 4–6.
3. Абрамович С. Д. К вопросу о методологических основаниях нашей сегодняшней науки о литературе / Семен Дмитриевич Абрамович // Collegium. Международный научно-художественный журнал. – 2017. – № 27. – С. 27–32.
4. Азбергенова Г. А. Культурный шок и обратный культурный шок в психологических исследованиях / Г. А. Азбергенова // Вестник КРСУ. – 2016. – Т. 16. – № 12. – С. 140–143.
5. Алиматова Д. А. Культурный шок и способы его преодоления / Д. А. Алиматова // ЖАМУнун Жарчысы. – 2017. – № 2. – С. 6–11.
6. Аннан К. Сохранились ли у нас всеобщие ценности? / Кофи Аннан // Международная жизнь. – 2004. – № 2. – С. 70–77.
7. Арон Р. Опиум для интеллигенции / Рэймон Арон. – Мюнхен: ЦОПЭ, 1960. – 235 с.
8. Арыстанбекова А. Глобализация. Объективная логика и новые вызовы / А. Арыстанбекова // Международная жизнь. – 2004. – № 4–5. – С. 54–65.
9. Баатарчулуун М.-О. Культурный шок в процессе межкультурной адаптации / Мунх-Очир Баатарчулуун // IV Всерос. науч.-практ. конф. «Научная инициатива иностранных студентов и аспирантов

- российских вузов» (24-26 мая 2011 г.): [Сб. науч. докл.]. – Томск: Изд-во ТПУ – С. 483–485.
10. Бакальчук В. Подскажите, что я хочу купить / В. Бакальчук. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.2000.net.ua/print?a=%2Fpaper%2F30434>.
11. Балла О. Метафизика в стакане / Ольга Балла // Знание – сила. – 2008. – № 2. – С. 33–41.
12. Балла О. Сияние Homo glamorous и его свойства / Ольга Балла // Знание – сила. – № 6. – С. 97–102.
13. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – Москва: Весь Мир, 2004. – 188 с.
14. Бебнева Е. А. Религиозная виртуальная реальность: философско-религиоведческий анализ: Автореф. на соиск. уч. степ. канд. филос. н.: 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры / Елена Александровна Бебнева. – Москва, 2004. – 26 с.
15. Безнюк Д. К. Секуляризация: опыт систематизации подходов изучения / Д. К. Безнюк // Социология. – 2009. – № 3. – С. 98–104.
16. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Николай Александрович. – Москва: Наука, 1990. – 224 с.
17. Бердяев Н. Судьба России / Николай Александрович Бердяев. – Москва: Сов. писатель, 1990. – 346 с.
18. Билошицкий С. «Конец истории» по-украински, или Размышления провинциального пессимиста о том, «куда страна катится» / С. Билошицкий // День. – 2007. – № 121. – С. 1.
19. Бичко Б. І. Католицький філософський антропологізм. Історико-філософський аналіз: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. д-ра філософ. н.: 09.00.05 – історія філософії / Богдан Ігорович Бичко. – Дніпропетровськ, 2003. – 36 с.

20. Біленька І. Г. «Культурний шок» і адаптація до нової культури / І. Г. Біленька // Вісник Харківського нац. ун-ту імені В. Н. Каразіна. – Серія: Теорія культури і філософія науки. – 2011. – № 940. – Вип. 41. – С. 12–16.
21. Більченко Є. Співвідношення цінностей свободи, нації і традиції у міфологічній тріаді «Захід – Майдан – Росія» як простір моделювання сучасної української ідентичності / Євгенія Більченко // Наукові записки національного університету «Острозька академія». – Серія «Філософія». – 2015. – Вип. 17. – С. 34–41.
22. Блаватская Е. Тайная доктрина: В 2-х т. – Ленинград: Теософское изд-во, 1991. – Т. 1. Ч. 1. – 368 с.
23. Блюменкранц М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта / М. Блюменкранц // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – С. 47–60.
24. Блюменкранц М. Глобальные проблемы современного культурного процесса / М. Блюменкранц // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 160–164.
25. Богачевська І. Сакралізація, десакралізація чи виклик New Age? / Ірина Богачевська // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 16–19.
26. Богданова О. А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века / О. А. Богданова. – Ростов-н/Д: Книга, 2001. – 152 с.
27. Бойко А. І. Світоглядні орієнтації пострадянської людини (соціально-філософський аналіз): Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. н.: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Анжела Іванівна Бойко. – Одеса, 2002. – 19 с.
28. Боймер У. Нам нужна только твоя душа. Рок-сцена и окултизм: даты, факты, подоплека / У. Боймер. – Б. м.: Elsnerdruck Berlin, б. г. – 94 с.

- 29.Бондаренко Д. Феномен «New Age» / Д. Бондаренко // Людина і світ. – 2000. – № 8. – С.11–18.
- 30.Борейко В. Е. Прорыв в экологическую этику / В. Е. Борейко. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 1999. – 126 с.
- 31.Бородин С. А. Книга мудрости русских волхвов / С. А. Бородин. – Москва: Веды, 2003. – 136 с.
- 32.Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков / Юзеф Бохеньский: [пер. с польск.]. – Москва: Издательская группа «Прогресс» – «Via», 1993. – 187 с.
- 33.Браславский П. И. Технология виртуальной реальности как феномен культуры конца XX–начала XXI веков: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. культурол. н.: 24.00.01 – теория и история культуры / Павел Исакович Браславский. – Екатеринбург, 2003. – 163 с.
- 34.Брудный А. А. Магия как феномен индивидуального и массового сознания / А. А. Брудный // Околдованная реальность (Мир африканской ментальности): [сб. ст.] / Отв. ред. И. В. Следзевский, А. Н. Мосейко; РАН, Ин-т Африки. – Москва: Восточная литература, 1994. – С. 61–73.
- 35.Будна Н. Освячену вербу саджають біля криниць / Надія Будна // Молодий буковинець. – 25 квітня 2013 р. – С. 3.
- 36.Будько М. Виховання людини культури: культурологічні інтенції нової освітньої методології / Марина Будько, Олена Троїцька // Versus. – 2014. – № 1 (3). – С. 41–47.
- 37.Бурбело О. Р. Культурний шок – стрес акультурації / О. Р. Бурбело // Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент. – 2010. – Вип. 3. – С. 100–111.
- 38.Бурлаков И. В. Номо Gamer. Психология компьютерных игр / И. В. Бурлаков. – Москва: Класс, 2000. – 142 с.
- 39.Бычков В. В., Маньковская Н. Б. Виртуальная реальность в пространстве эстетического опыта / Виктор Васильевич Бычков,

- Надежда Борисовна Маньковская // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 47–59.
40. Бычков В. В., Маньковская Н. Б., Иванов В. В. Триалог: Разговор Первый об эстетике, современном искусстве и кризисе культуры / Виктор Васильевич Бычков, Надежда Борисовна Маньковская, Владимир Владимирович Иванов. – Москва: ИФ РАН, 2007. – 239 с.
41. Ващекин Н. П., Лось В. А., Урсул А. Д. Экология / Н. П. Ващекин, В. А. Лось, А. Д. Урсул. – Москва: Изд-во МГУК, 2001. – 304 с.
42. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера / Владимир Иванович Вернадский. – Москва: Наука, 1989. – 261 с.
43. Виговський Л. А. Постмодерн як чинник трансформації функціональності релігійного комплексу / Л. А. Виговський // Мультиверсум. – 2004. – № 42. – С. 134–142.
44. Виртуальное пространство культуры: М-лы науч. конф. (11–13 апреля 2000 г.). – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 219 с.
45. Виховання духовності особистості / М. Й. Боришевський, Л. І. Пилипенко, О. І. Пенькова та ін. – Кіровоград: ІМЕКС-Лтд, 2013. – 104 с.
46. Воеводина Л. Н. Мифология и культура: [уч. пос.] / Л. Н. Воеводина. – Москва: Ин-т общегуманитарных исслед., 2002. – 384 с.
47. Володин А. Ю. Digital Humanities (цифровые гуманитарные науки): в поисках самоопределения / Андрій Юрійович Володін // Вестник Пермского университета. Серия «История». – 2014. – № 3 (26). – С. 5–12.
48. Волошин В. Епістемологічний релятивізм: pro et contra (людина, що пізнає, та її «можливі світи») / Володимир Волошин // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. – № 5. – С. 27–35.

- 49.Воронцов Б. Н. Феномен массовой культуры: этико-философский анализ / Б. Н. Воронцов // Философские науки. – 2002. – № 3. – С. 110–123.
- 50.Всемирная энциклопедия: Философия / Гл. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Москва: АСТ; Минск: Харвест–Современный литератор, 2001. – 1312 с.
- 51.Гаврілова Л. Г., Топольник Я. В. Цифрова культура, цифрова грамотність, цифрова компетентність як сучасні освітні феномени / Людмила Гаврилівна Гаврілова, Яна Володимирівна Топольник // Інформаційні технології і засоби навчання. – 2017. – Т. 61. – № 5. – С. 1–14.
- 52.Гаджиев К. С. Масса. Миф. Государство / К. С. Гаджиев // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 3–20.
- 53.Галкин Д. В. Компьютерные игры как феномен современной культуры: опыт междисциплинарного исследования / Д. В. Галкин // Гуманитарная информатика. – 2007. – № 3. – С. 54–72.
- 54.Гартман Ф. Магия / Франц Гартман; [пер. с англ. З. Метлицкой]. – Москва: Алетея, 2001. – 240 с.
- 55.Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения / Эудженио Гарен. – Москва: Прогресс, 1986. – 394 с.
- 56.Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – Москва: Мысль, 1977. – Т. 3. Философия духа. – 472 с.
- 57.Гейзінга Й. Homo Ludens / Йоган Гейзінга; [пер. з англ. О. Мокровольського]. – Київ: Основи, 1994. – 250 с.
- 58.Глазер П. Google всемогущий / Петер Глазер // Chip. – 2012. – № 3. – С. 43–45.
- 59.Гнатышина Е. В., Саламатов А. А. Цифровизация и формирование цифровой культуры: социальные и образовательные аспекты / Екатерина Викторовна Гнатышина, Артем Аркадьевич Саламатин

- // Вестник Челябинского гос. пед. ун-та. Педагогические науки. – 2017. – № 8. – С. 19–24.
60. Гнатюк С. Л., Здіорук С. І. Проблеми становлення інформаційного суспільства в Україні / С. Л. Гнатюк, С. І. Здіорук // Стратегічні пріоритети. – 2007. – № 1 (2). – С. 95–101.
61. Гнединская А. Школьницу съели психически неформальные / А. Гнединская // Московский комсомолец в Украине. – 2009. – № 8 (567). – С. 28.
62. Голенок М. П., Осипова Н. И. Digital humanities: проблемное поле и перспективы развития / Марина Петровна Голенок, Нина Осиповна Осипова // Научное обозрение: электронный журнал. – 2018. – № 1. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://srjournal.ru/wp-content/uploads/2018/01/ID85.pdf>.
63. Гордеев С. В. Черная книга средневекового колдуна / С. В. Гордеев. – Москва: РИПОЛ классик, 2005. – 192 с.
64. Гордієнко С. Г. Особистісно-аксіологічний аспект формування культури, моралі та духовності студентів / С. Г. Гордієнко // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Сер. 5. Педагогічні науки: реалії та перспективи. – 2011. – Вип. 28. – С. 37–44.
65. Горюнов В. П., Гавришин В. К. Философия науки и техники / В. П. Горюнов, В. К. Гавришин. – СПб: Изд-во В.А. Михайлова, 2000. – 48 с.
66. Гречишников С. Е. Магия как социокультурный феномен / Сергей Егорович Гречишников. – Калуга: ГУФ облиздат, 1999. – 151 с.
67. Григоренко А. Ю. Разноликая магия / Андрей Юрьевич Григоренко. – Москва: Сов. Россия, 1992. – 192 с.
68. Григоренко А. Ю. Философский анализ магии: автореф. на соиск. уч. степ. д-ра философ. н.: 09.00.03 – история философии, 09.00.06 –

- теория и история религии, свободомыслия и атеизма / Андрей Юрьевич Григоренко. – СПб, 1992. – 28 с.
- 69.Гримасси Р. Викка: Древние корни колдовских учений / Р. Гримасси. – Москва: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 416 с.
- 70.Грищук С. Спадок щасливої людини / С. Грищук // Новини тижня. – 2005. – № 4. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.noti.ck.ua/paper.php?year=2005&vip=4&rub=62>.
- 71.Гуили Р. Э. Энциклопедия ведьм и колдовства / Р. Э. Гуили. – Москва: Вече, А. Корженевский, 1998. – 672 с.
- 72.Гутман И. Е. Компьютерные виртуальные игры: культурно-антропологические аспекты анализа: Автореф. на соис. уч. степ. канд. философ. н.: 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры / Илья Ефимович Гутман. – СПб, 2009. – 26 с.
- 73.Гуцуляк О. Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз): Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. философ. н.: 09.00.05 – історія філософії / Олег Борисович Гуцуляк. – Львів, 2005. – 28 с.
- 74.Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле. – Київ: Лібра, 2003. – 248 с.
- 75.Даніл'ян В. О. Інформаційне суспільство та перспективи його розвитку в Україні (соціально-філософський аналіз): Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. философ. н.: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Вадим Олегович Даніл'ян. – Харків, 2006. – 19 с.
- 76.Дворцева Г. В. Мистецтво як каталізатор образу людини культури у студентської молоді / Г. В. Дворцева // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – 2013. – № 1 (54). – С. 53–59.

77. Дворцева Г. В. Сутнісна характеристика поняття людини культури / Г. В. Дворцева // *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. – 2010. – № 6 (41). – С. 47–53.
78. Делокаров К. Х. Проблема об'єктивності научного знання: историко-когнитивний аспект / К. Х. Делокаров // *Эпистемология & философия науки*. – 2012. – Т. XXXIII. – № 3. – С. 114–129.
79. Делокаров К. Х., Комиссарова Г. А., Лось В. А. и др. Экологическое образование и устойчивое развитие / К. Х. Делокаров, Г. А. Комиссарова, В. А. Лось и др. – Москва: РАГС, 1996. – 214 с.
80. Дем'янчук К. Міжнародний рух Грааля / К. Дем'янчук // *Релігійна панорама*. – 2002. – № 12. – С. 70–76.
81. Демпси Э. Стили, школы, направления. Путеводитель по современному искусству / Эми Демпси: [пер. с англ.]. – Москва: Искусство – XXI век, 2008. – 303 с.
82. Деникин А. А. Могут ли видеоигры быть искусством? / Антон Анатольевич Деникин // *Международный журнал исследований культуры*. – 2013. – № 2 (11). – С. 90–96.
83. Денисюк Ж. З. Віртуальність масової культури як поле конструювання уявних ідентичностей / Жанна Захарівна Денисюк // *Вісник НАКККІМ*. – 2016. – № 1. – С. 8–12.
84. День і вічність Джеймса Мейса / За заг. ред. Л. Івшиної; [пер. О. Гончарова, Б. Гончаров, І. Саповський, Ю. Скляр]. – Б. м.: ЗАТ «Українська прес-група», 2005. – 447 с.
85. Добродум О. Віртуалізація релігії в США / Ольга Добродум // *Релігійна свобода*. – 2008. – № 13. – С. 41–46.
86. Доброслав. Язычество: закат и рассвет. – Вятка, 2004. – 80 с.
87. *Его Святейшество* Далай-Лама. Этика в новом тысячелетии / Далай-Лама. – Москва: ООО ИД «София», 2004. – 336 с.
88. Еремина Ж. Ю. Магия как псевдорелигия в современной массовой культуре / Ж. Ю. Еремина // *Вопросы культурологии: Сб.*

- аспирантских работ. – Москва: ГАСК, 1999. – [Электронный ресурс].
– Режим доступа: <http://gask.countries.ru/?pid=89>.
- 89.Ефремов К. Победа ценой поражения / К. Ефремов // Знание – сила. – 2004. – № 4. – С. 27–31.
- 90.Єрмоленко В. Рідинні ідеології: Україна, Росія і нове століття / Володимир Єрмоленко // Філософська думка. – 2014. – № 6. – С. 29–38.
- 91.Жевак А. И. Тенденции развития современного изобразительного искусства второй половины XX-XXI вв.: Дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. н.: 09.00.13 – философская антропология, философия культуры / Анна Ильинична Жевак. – Волгоград, 2015. – 141 с.
- 92.Журба М. А. Віртуальна реальність релігії / М. А. Журба // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2014. – Вип. 7. – С. 76-81.
- 93.Закович М. М., Зязюн І. А., Семашко О. М. Українська та зарубіжна культура / М. М. Закович, І. А. Зязюн, О. М. Семашко. – Київ: Т-во «Знання», КОО, 2000. – 622 с.
- 94.Залеская М. К. Энциклопедия магии и волшебства в книгах Джоан Роулинг / М. К. Залеская. – Харьков: Фолио, 2003. – 368 с.
- 95.Запесоцкий А. С. Современное искусство в контексте глобализации / Александр Сергеевич Запесоцкий // Современное искусство в контексте глобализации: наука, образование, художественный рынок: М-лы VII Всерос. науч.-практ. конф. (17.02.17). – СПб: СПбГУП, 2017. – С. 9–11.
- 96.Зебзеева В. А. Эколого-гуманистическое образование: на пути к человеку культуры / В. А. Зебзеева // Человек культуры: [коллект. моногр.]. – Оренбург, 2007. – С. 127–135.
- 97.Зуєв В. М. Класична і некласична методологія в реаліях сучасного філософського дискурсу / В. М. Зуєв // Вісник НТУУ «КПІ». – Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2013. – Вип. 1. – С. 24–31.

98. Ибашьян К. Ф. Культурологические основы в системе воспитания человека культуры / К. Ф. Ибашьян // Аналитика культурологии. – 2007. – № 7. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/kulturologicheskie-osnovy-v-sisteme-vozpitaniya-cheloveka-kultury>.
99. Ионин Л. Г. Культурный шок: конфликт этнических стереотипов / Л. Г. Ионин // Психология национальной нетерпимости: Хрестоматия / Сост. Ю. Чернявская. – Минск: Харвест, 1998. – С. 104–114.
100. Ионин Л. Новая магическая эпоха / Л. Ионин // Логос. – 2005. – № (47). – С. 156–173.
101. Иоселиани А. Д. Экологические проблемы сквозь призму религии / Аза Давидовна Иоселиани // Философские науки. – 2000. – № 1. – С. 148–155.
102. Иванова О. І. Духовність особистості в контексті сучасного наукового знання про людину / О. І. Иванова // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – 2013. – № 5 (58). – С. 111–118.
103. Иванова-Георгиевська Н. А. Сучасна українська культура в світовому контексті пошуків справжності: мода на традицію / Н. А. Иванова-Георгиевська // Універсальні виміри української культури. – Одеса: Друк, 2000. – С. 38–42.
104. Інформаційне суспільство. Шлях України. – Київ: Б. в., 2004. – 309 с.
105. Ісакова О. І. Віртуальна культура як феномен глобалізації: філософсько-культурологічне осмислення / Олена Іванівна Ісакова // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – Вип. 17. – С. 41–43.
106. Кампанелли П. Возвращение языческих традицій / П. Кампанелли. – Москва: КРОН-ПРЕСС, 2000. – 352 с.

107. Кант І. Естетика / Іммануїл Кант / Пер. з нім. Б. Гавришкова. – Львів: Аверс, 2007. – 360 с.
108. Капица С. П. Модель роста населения Земли / Сергей Петрович Капица // Успехи физических наук. – 1995. – Т. 26. – № 3. – С. 111–128.
109. Карагод Ю. Г. Парадигма человека: социально-философский аспект: Автореф. на соиск. уч. степ. канд. философ. н.: 09.00.11 – социальная философия / Карагод Юлия Геннадьевна. – Саратов, 2001. – 20 с.
110. Кармин А. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы / А. Кармин // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 52–60.
111. Кириллова Н. Б. «Виртуальная реальность» и «виртуализация культуры» как концепты современной культурологии / Наталья Борисовна Кириллова // Обсерватория культуры. – 2017. – №14 (5). – С. 524–531.
112. Киселев Г. С. «По образу и подобию...» / Г. С. Киселев // Вопросы философии. – 2008. – № 1. – С. 3–18.
113. Киселев Г. С. Мир человека: тупиковая ветвь эволюции? / Г. С. Киселев // Вопросы философии. – 2007. – № 4. – С. 9–23.
114. Киселев Г. С. Человек, культура, цивилизация на пороге III тысячелетия / Г. С. Киселев. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 87 с.
115. Кислюк К. В. Перспективи комп'ютерних ігор у медіа-культурі XXI ст. / К. В. Кислюк // Культура України. – 2014. – Вип. 47. – С. 40–48.
116. Князева В. В. К теории понятия «человек культуры» / В. В. Князева // Человек культуры: [коллект. моногр.]. – Оренбург, 2006. – С. 30–44.

117. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації / Микола Адамович Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
118. Колодний А. Язичництво і неоязичництво / Анатолій Колодний // Релігійна панорама. – 2007. – № 12. – С. 70–77.
119. Колодюк А. В. Інформаційне суспільство: сучасний стан та перспективи розвитку в Україні: Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. політ. н.: 23.00.03 – політична культура та ідеоогія / Андрій Вікторович Колодюк. – Київ, 2005. – 20 с.
120. Кондрашов В. А. Новейший философский словарь / В. А. Кондрашов. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – 672 с.
121. Корабльова В. Людина як віртуальний конструктор / В. М. Корабльова // Філософська думка. – 2007. – № 6. – С. 25–33.
122. Коршунова С.А. Историческое место и внутреннее противоречие христианского гуманизма в западноевропейской культуре (идейно-теоретический аспект): Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. н.: 09.00.11 – соціальна філософія / Светлана Анатольевна Коршунова. – Воронеж, 2000. – 22 с.
123. Кочкурова О. В. Особливості духовного розвитку особистості майбутнього педагога / О. В. Кочкурова // Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. – Серія: Психологічні науки. – 2014. – Вип. 2.13 (109). – С. 92–95.
124. Краснухин Е. К. Гуманизм религиозный и светский // Философия религии и религиозная философия: Россия. Запад. Восток: [Тез. докл.] / Е. К. Краснухин. – СПб: Бояныч, 1995. – С. 22–24.
125. Кримський С. Архетипи української ментальності / С. Кримський // Проблеми теорії ментальності / Відп. ред. М. В. Попович. – Київ: Наукова думка, 2006. – С. 273–301.

126. Кругляк М. Проблема ціннісної навантаженості наукового знання і об'єктивності вченого / Мирослава Кругляк // Університетська кафедра. – 2012. – С. 50–57.
127. Куліков В. Digital History: становлення, сучасний стан, перспективи / Володимир Куліков // Спеціальні історичні дисципліни. – 2013. – № 21. – С. 27–44.
128. Куприна Ю. Искусство при теле / Ю. Куприна // Фокус. – 2009. – № 1-2 (116). – С. 44–45.
129. ЛаВей А. Ш. Сатанинская Библия / Антон Шандор ЛаВей. – Київ: Б. г., 1996. – XVI+104 с.
130. Леванова Е. Ф. Современное искусство и его многомерность / Екатерина Федоровна Леванова // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2014. – № 3. – С. 14–19.
131. Лекторский В. А. Вера и знание в современной культуре / Владислав Александрович Лекторский // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С. 14–19.
132. Лешкевич Т. Г. Философия науки: традиции и новации / Т. Г. Лешкевич. – Москва: Приор, 2001. – 403 с.
133. Липец Е. Ю. Этнос и этническая культура: традиционные и современные формы существования / Екатерина Юрьевна Липец // Грамота. – 2014. – № 1 (39): В 2 ч. – Ч. 2. – С. 113–116.
134. Лисовец И. М. Необходимость философского осмысления актуального искусства / И. М. Лисовец // Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы: [Сб. науч. ст.]. – Екатеринбург: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо», 2016. – С. 164–168.
135. Литовченко І. В., Іванова Ю. С. Трансформація масової культури в умовах інформатизації / І. В. Литовченко, Ю. С. Іванова // Грані. – 2014. – № 5 (109). – С. 80–85.

136. Лонго Ю. А. Большая книга магии и колдовства / Ю. А. Лонго. – Москва: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 608 с.
137. Лященко М. Н. Проблема объективности научного знания в развитии познавательной деятельности: Автореф. дис. на соис. уч. степ. канд. филос. н.: 09.00.01 – онтология и теория познания по философским наукам / Максим Николаевич Лященко. – Саратов, 2011. – 21 с.
138. Мазова Е. Как работать с ангелами-хранителями. Астрология чисел и судеб / Елена Мазова. – Москва: Амрита, 2012. – 128 с.
139. Майдан-мітинг і Майдан-табір: схоже і відмінне: [Фонд Демократичні ініціативи ім. А. Кучеріва]. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dif.org.ua/ua/polls/2013-year/vjweojgvowerjoujgo.htm>.
140. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры / Пер. с англ. А. Юдиной. – Киев: Ника-Центр, Эльга, Издательский дом Дмитрия Бурого, 2003. – 432 с.
141. Макулин А. В. Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере и цифровая философия / Артем Владимирович Макулин // Вестник Северного (Арктического) федерального ун-та. Гуманитарные и социальные науки. – 2016. – № 2. – С. 76–86.
142. Макулин А. В. Моделирование философии: от схем, таблиц и метафор к цифровым философским визуализациям / Артем Владимирович Макулин // Грамота. – 2016. – № 3 (65): В 2 ч. – Ч. 1. – С. 123–127.
143. Малевин Л. И., Арефьев А. Б. Золотая книга русской магии / Л. И. Малевин, А. Б. Арефьев. – Москва: Вече, 2004. – 480 с.
144. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Бронислав Малиновский // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. – Москва: Республика, 1994. – С. 84–127.

145. Малюк Є. О. Новини-ігри як феномен сучасної медіакультури / Євген Олександрович Малюк // Культура і мистецтво у сучасному світі. – 2016. – Вип. 17. – С. 70–76.
146. Мамчур Е. А. Объективность науки и релятивизм (К дискуссиям в современной эпистемологии) / Елена Аркадьевна Мамчур. – Москва: ЦОП Института философии РАН, 2004. – 242 с.
147. Манович Л. Наука о культуре? Социальный компьютеринг, цифровые гуманитарные науки и культурная аналитика. Можем ли мы изучить все? / Лев Манович // Практики и интерпретации. – 2016. – Т. 1 (3). – С. 18–24.
148. Манович Л. Что такое культурная аналитика? / Лев Манович // Шаги/Steps. – 2017. – С. 8–13. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-kulturnaya-analitika>.
149. Маньковская Н. Б., Бычков В. В. Современное искусство как феномен техногенной цивилизации / Надежда Борисовна Маньковская, Виктор Васильевич Бычков. – Москва: ВГИК, 2011. – 208 с.
150. Марков М. А. Магия как бинарная система и ее влияние на процесс формирования мировоззрения современного человека: Автореф. на соиск. уч. степ. канд. философ. н.: 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры / Михаил Александрович Марков. – Ростов н/Д, 2004. – 19 с.
151. Мартиненко О. В. Аналіз наукових підходів щодо визначення поняття «духовна культура» / Олександр Мартиненко // Український соціум. – 2006. – № 1. – С. 73–78.
152. Маслеев А. Г. Человеческое измерение Вселенной: космизм и антропоцентризм / Андрей Германович Маслеев. – Екатеринбург, 1996. – 112 с.
153. Матвеев Г. М. Мифоязыческая картина мира / Г. М. Матвеев. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. – 100 с.

154. Мацейна А. Бог и свобода (главы из книги) / Антанас Мацейна // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 125–137.
155. Медоуз Д. Х., Медоуз Д. Л., Рандерс Й. За пределами роста / Д. Х. Медоуз, Д. Л. Медоуз, Й. Рендерс. – Москва: Прогресс, Пангея, 1994. – 304 с.
156. Медоуз Д. Х., Медоуз Д. Л., Рендерс Й., Беренс В. В. Пределы роста / Д. Х. Медоуз, Д. Л. Медоуз, Й. Рендерс, В. В. Беренс. – Москва: Изд-во МГУ 1991. – 201 с.
157. Медяний В. Комп'ютерні ігри визнали мистецтвом / Володимир Медяний. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dw.com/uk/%D0%BA%D0%BE%D0%BC%D0%BF%D1%8E%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%BD%D1%96-%D1%96%D0%B3%D1%80%D0%B8-0%B2%D0%B8%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D0%B8-D0%BC%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B5%D1%86%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%BC/a-3566333-1>.
158. Мельник В. Наука в сучасному світі: проблема об'єктивності та релятивності / Володимир Мельник // Вісник Львів. ун-ту. – Сер.: Філософські науки. – 2012. – Вип. 15. – С. 3–13.
159. Мень А. Магизм и единобожие / Александр Мень. – Москва: Фонд им. А. Меня, 2005. – 670 с.
160. Мень А., протоиерей. История религии. В поисках пути, истины и жизни / Александр Мень. – Т. 1. Истоки религии. – Москва: Слово, 1991. – 287 с.
161. Мечетная Н. Баба-яга против / Н. Мечетная // Кореспондент. – 2009. – № 4. – С. 50–51.
162. Миронов В. В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии / В. В. Миронов // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 27–43.
163. Міщенко В. І. Духовна культура: раціональні та ірраціональні аспекти / В. І. Міщенко: [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://repository.kpi.kharkov.ua/bitstream/KhPI-Press/5658/1/Mishenko_Dukhovna_2007.pdf.

164. Міщенко М. М. Сучасна культура України (друга половина ХХ – початок ХХІ ст.) / Марина Миколаївна Міщенко. – Харків: НТУ «ХПІ», 2014. – 156 с.
165. Можаяева Г. В. Digital humanities: цифровой поворот в гуманитарных науках / Г. В. Можаяева // Гуманитарная информатика. – 2015. – Вып. 9. – С. 8–23.
166. Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера / Н. Н. Моисеев. – Москва: Мол. гвардия, 1990. – 352 с.
167. Морозова Л. П. Аспекти формування ціннісного світу сучасної молоді / Л. П. Морозова // Наукові записки НаУКМА. – Т. 22. – Ч. 1. Серія: Філософія та релігієзнавство. – Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2002. – С. 86–91.
168. Морозова Л. П. Соціальні механізми формування цінностей молоді в перехідний період: соціально-філософський аналіз: Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. д-ра філософ. н.: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Людмила Петрівна Морозова. – Київ, 2006. – 40 с.
169. Мосс М. Социальные функции священного / М. Мосс; [пер. с фр. И. Утехина]. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
170. Мошков Н. А. Художественно-выразительные средства компьютерных игр: Дисс. на соис. уч. степ. канд. искусствоведения: 17.00.09 – теория и история искусства / Никита Алексеевич Мошков. – СПб, 2011. – 220 с.
171. Муравьев М. Современное искусство и его истоки / Михаил Муравьев // Культиватор. – 2012. – № 3. – С. 82–87.
172. Муртазина М. Ш. Виртуальная культура как феномен глобализации: философско-культурологическое осмысление: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. н.: 09.00.13 – религиоведение,

- философская антропология, философия культуры / Марина Шамильевна Муртазина. – Чита, 2012. – 172 с.
173. Муха О. Я. Виртуализация религиозной культуры, или Как теперь молится юзернейм: наброски к проблеме / О. Я. Муха // Человек и религия: М-лы международ. науч.-практ. конф. (Минск, 14-16 марта 2013 г.). – Минск: Четыре четверти, 2013. – С. 229–233.
174. Мюшембле Р. Очерки по истории Дьявола: XII-XX вв. / Р. Мюшембле – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 584 с.
175. Наконечна О. В. Сучасне мистецтво: зміна головної парадигми / О. В. Наконечна // Інтелект. Особистість. Цивілізація: [Зб. наук. пр. із соц.-філос. пробл.]. – Донецьк: ДонНУЕТ, 2011. – Вип. 9. – С. 69–77.
176. Нариньяни А. С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего / А. С. Нариньяни // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 3–17.
177. Наседкина Ю. В. Компьютерные виртуальные реальности как феномен современной культуры: Дис. на соиск. уч. степ. канд. культуролог. н.: 24.00.01 – теория и история культуры / Юлия Валерьевна Наседкина. – СПб., 2005. – 156 с.
178. Науки о культуре в перспективе «digital humanities»: М-лы международ. конф. (3–5 октября 2013 г., Санкт-Петербург) / Под ред. Л. В. Никифоровой, Н. В. Никифоровой. – СПб: Астерион, 2013. – 600 с.
179. Неокульты: «новые религии» века? – Минск: Четыре четверти, 2002. – 240 с.
180. Новая философская энциклопедия: В 4 т. – Москва: Мысль, 2010. – Т. 3. – 692 с.
181. Новые религиозные объединения России деструктивного и оккультного характеров: Справочник. – Белгород: Миссионерское отделение МП РПЦ, 2002. – 446 с.

182. Оніпко Ю. Д. Суб'єктивність як невід'ємна складова класичної новоєвропейської науки / Ю. Д. Оніпко // Вісник Київського нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2011. – № 103. – С. 19–22.
183. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды: [Пер. с исп.] / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва: Весь мир, 1997. – 704 с.
184. Павицька С. Ю. Освіта в контексті формування віртуальної культури особистості / С. Ю. Павицька // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2008. – Вип. 35. – С. 207–215.
185. Павлова В. А. Магия как форма вненаучного знания и психологического воздействия: Автореф. на соиск. науч. степ. канд. философ. н.: спец. 09.00.11 – социальная философия / Влада Александровна Павлова. – Чебоксары, 2000. – 24 с.
186. Пазенок В. С. До проблеми становлення сучасної світоглядної парадигми / В. С. Пазенок // Наукові записки НаУКМА. Серія: Філософія та релігієзнавство. – Київ: ВД «Академія», 2002. – Т. 20. – С. 10–19.
187. Панченко Л. М. Формування ціннісних орієнтацій молоді в період системної трансформації українського суспільства: Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. н.: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Леся Миколаївна Панченко. – Київ, 2003. – 19 с.
188. Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы / Н. Н. Пенник, П. Джонс. – СПб: Евразия, 2000. – 448 с.
189. Петрик В. Сатанинські секти // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української Асоціації Релігієзнавців: Відділення Релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – Київ: Б. в., 1993. – С. 77–93.

190. Печчеи А. Человеческие качества / Аурелио Печчеи. – Москва: Прогресс, 1985. – 311 с.
191. Питерова А. Ю. Культурный шок: особенности и пути преодоления / Анна Юрьевна Питерова // Наука. Общество. Государство. – 2014. – № 4 (8). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/kulturnyy-shok-osobennosti-i-puti-preodoleniya>.
192. Покатильська Г. Духовність особистості як цінність професійної підготовки майбутнього вчителя мистецьких дисциплін / Ганна Покатильська // Науковий вісник Мелітопольського державного педагогічного університету. Серія: Педагогіка. – 2013. – №. 1 (10). – С. 217–223.
193. Помиткін Е. О. Психологія духовного розвитку особистості / Едуард Олександрович Помиткін. – Київ: Наш час, 2007. – 280 с.
194. Понкин И.В. Секулярные религии в светском государстве / И. В. Понкин. – Москва: Б. и., 2003. – 81 с.
195. Попов Г. С Кастро, но без Фиделя / Г. Попов // Корреспондент. – 2006. – № 31. – С. 32–35.
196. Попов С. В. Эколого-валеологические основы жизнедеятельности человека: В 3 ч. – СПб: Изд-во Высшей административной школы, 2001. – Ч. 1. – 100 с.
197. Портал ігрових новин. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://3dnews.ru/games/622071>.
198. Пригожин И. Р. Кость еще не брошена / Илья Романович Пригожин // Устойчивое развитие. Наука и практика. – 2003. – № 2. – С. 7–12.
199. Приходько О. Поттеріада та/чи Біблія / О. Приходько // Дзеркало тижня. – 2002. – № 2. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.zn.kiev.ua/nn/show/377/33474/>.

200. Проблеми та перспективи українсько-російських відносин очима громадян // Національна безпека і оборона. – 2014. – № 5–6. – С. 68–79.
201. Радченко О. Б. Етичний релятивізм у філософії постмодерну: Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. н.: 09.00.07 – етика / Ольга Борисівна Радченко. – Київ, 2005. – 16 с.
202. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. – Москва: Изд-во полит. л-ры, 1959. – 936 с.
203. Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века / Дж. Б. Рассел. – СПб: Евразия, 2001. – 480 с.
204. Рашковська В. І. Православна та світська культура у становленні духовності особистості / Валентина Рашковська // Творча особистість учителя. – 1999. – Вип. 3. – С. 159–162.
205. Резепова И.С. Неоязычество в культуре: история и современность: Автореф. на соиск. уч. степ. канд. философ. н.: 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры / Ирина Станиславна Резепова. – Ростов н/Д, 2005. – 28 с.
206. Резніков С. І. Ціннісний аспект формування духовності в освітній діяльності / С. І. Резніков // Грані. – 2014. – № 1. – С. 101–105.
207. Рогалевич Н. Н. Краткий словарь по философии / Н. Н. Рогалевич. – Минск: Харвест, 2007. – 832 с.
208. Рогова А. В. Идеи воспитания человека культуры в философско-педагогической мысли России и русского зарубежья: вторая половина XIX– первая половина XX вв.: Дисс. на соиск. уч. степ. д-ра пед. н.: 13.00.01 – общая педагогика, история педагогики и образования / Антонина Викторовна Рогова. – СПб., 2004. – 393 с.
209. Ромах О. В. «Человек культуры» в социальном пространстве / Ольга Викторовна Ромах // Аналитика культурологии. – 2007. – № 7. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-kultury-v-sotsialnom-prostranstve>.

210. Россман В. Мистерия центра: Идентичность и организация социального пространства в современных и традиционных обществах / В. Россман // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 42–57.
211. Савельева М. Ю. К вопросу об определении глобальной этики / М. Ю. Савельева // Практична філософія. – 2006. – № 2. – С. 92–98.
212. Сандул И. Комната страха / И. Сандул // Корреспондент. – 2006. – № 29. – С. 37–40.
213. Сапожников Е. И. Общество потребления в странах Запада / Е. И. Сапожников // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 53–63.
214. Сахно Ю. Кто насамперед винен у нинішньому кровопролитті на Донбасі? / Юлія Сахно // КМІС Review. – 2015. – № 2. – С. 18–22.
215. Свечников В. С. Магичность массового сознания / В. С. Свечников // Человек. – 2004. – № 2. – С. 165–175.
216. Семиколенов В. М. Мораль в інформаційному суспільстві: Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філософ. н.: 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури / Віктор Миколайович Семиколенов. – Сімферополь, 2006. – 19 с.
217. Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. н.: 09.00.11 – релігієзнавство / Віра Федорівна Сергійко. – Київ, 2003. – 24 с.
218. Симоненко С. П. Проблеми культурної політики в Україні та світові інтеркультурні взаємодії / С. П. Симоненко // Універсальні виміри української культури. – Одеса: Друк, 2000. – С.43–55.
219. Сіданіч І. Л. Актуальні проблеми духовно-морального виховання студентської молоді / І. Л. Сіданіч // Наукові записки

- національного університету «Острозька академія». – Психологія і педагогіка. – 2013. – Вип. 23. – С. 233–241.
220. Смолина Т. Л. Методы исследования кросс-культурной адаптации (зарубежный опыт) / Т. Л. Смолина // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. – 2013. – № 162. – С. 282–287.
221. Современное искусство: краткая энциклопедия. – Москва: Премьера – Астрель – АСТ, 2001. – 56 с.
222. Сокол С. М. Трансформація українського суспільства в контексті глобалізації: соціально- філософський аналіз: Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. н.: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Сергій Михайлович Сокол. – Львів, 2004. – 22 с.
223. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. / Владимир Сергеевич Соловьев. – Москва: Мысль, 1988. – Т. 1. – 896 с.
224. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе / Сост., вступ. ст., примеч. А. Б. Муратова. – СПб: Худож. лит., 1994. – 528 с.
225. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / Питирим Сорокин. – Москва: Изд-во полит. л-ры, 1992. – 544 с.
226. Сосланд А. Влечение к новизне: теория и практика / А. Сосланд // Знание – сила. – 2006. – № 8. – С. 40–46.
227. Станіславська К. І. Мистецько-видовищні форми сучасної культури: [Монографія] / Катерина Станіславська. – Київ: НАКККіМ, 2016. – 352 с.
228. Стевенсон Л., Хаберман Д. Десять теорий о природе человека: [пер. В. Васильева] / Лесли Стевенсон, Дэвид Хаберман. – Б. м.: Слово/Slovo, 2004. – 232 с.

229. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – Москва: ИП РАН, Академический проект, 2000. – 320 с.
230. Стратонова Н. О. Антропология відеоґри: соціокультурний аспект формування ідентичності / Наталія Олегівна Стратонова // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – Вип. 10. – С. 150–152.
231. Сульженко Г. А. Улыбка Вельзевула: В 2 т. / Г. А. Сульженко. – СПб: Шандал, 2001. – Т.1. – 368 с.
232. Сумерки богов: [Сб. ст.]. – Москва: Политиздат, 1990. – 398 с.
233. Таллер М. Дискусии вокруг digital humanities / Манфред Таллер // Историческая информатика. – 2012. – № 1. – С. 5–13.
234. Тарасюк І. В. Культурний шок як один із чинників адаптації та реадaptaції мігрантів до нового соціокультурного середовища / І. В. Тарасюк // Психологічні перспективи. – 2011. – Вип. 17. – С. 232–240.
235. Тейлор Б. ART TODAY. Актуальное искусство 1970–2005 / Брэндон Тейлор: [Пер. с англ.]. – Москва: Слово, 2006. – 256 с.
236. Тейлор Ч. Секулярна доба: [пер. з англ. О. Панич] / Чарльз Тейлор. – Київ: Дух і Літера, 2013. – Кн. 1. – 664 с.
237. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе / Брайан Тернер // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – № 2 (30). – С. 21–51.
238. Тойнби А. Средство спасення? / Арнольд Тойнби; [пер. с англ. А. Рыкаловой] // Наука и религия. – 1974. – № 9. – С. 52–54.
239. Тоффлер Е. Третя хвиля / Е. Тоффлер; за ред. В. Шовкуна [пер. з англ. А. Євса]. – Київ: Всесвіт, 2000. – 480 с.
240. Тульчинский Г. Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 2009. – № 4. – С. 41–56.
241. Уильямс Г. Как писать о современном искусстве / Гильда Уильямс. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 368 с.

242. Урсул А. Д. Перспективы экоразвития / А. Д. Урсул. – Москва: Наука, 1990. – 270 с.
243. Усанова Д. О. Виртуальная культура: концептуализация феномена и репрезентации в современном социокультурном пространстве: Автореф. на соиск. уч. степ. канд. культурологии: 24.00.01 – теория и история культуры / Усанова Дарья Олеговна. – Челябинск, 2014. – 24 с.
244. Уханкіна В. Духовність як смисложиттєва цінність. До проблеми визначення поняття / Валентина Уханкіна // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». – 2008. – № 607: Філософські науки. – С. 32–36.
245. Фейерабенд П. Прощай, разум / Пол Фейерабенд; [пер. с англ. А. Никифорова]. – Москва: АСТ: Астрель, 2010. – 480 с.
246. Философский словарь / Под. ред. И. Т. Фролова. – Москва: Республика, 2001. – 719 с.
247. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия / Е. Финк // Проблема человека в западной философии / Сост. П. Гуревич. – Москва: Прогресс, 1988. – С. 357–403.
248. Фирсова Л. В. Духовно-нравственные основы человека культуры / Л. В. Фирсова // Духовно-моральнісні основи та відповідальність особистості у долі людської цивілізації: зб. наук. пр.: М-ли міжнар. наук.-практ. конф. (5-6 листопада 2014 р., м. Харків): У 2 ч. – Харків : НТУ «ХПІ», 2015. – Ч. 1. – С. 244–247.
249. Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли / Сост. Борисов В. М., Рогинский А. Б. – Москва: Книга, 1990. – С. 391–398.
250. Фромм Э. Бегство от свободы: [пер. с англ. Г. Ф. Швейника] / Эрих Фромм. – Москва: Академический Проект, 2008. – 254 с.
251. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм. – СПб.: ИД «Фзбука-классика», 2007. – 220 с.

252. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрэзер; [пер. с англ. М. Рыклина]. – Москва: Политиздат, 1983. – 703 с.
253. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Сэмюэл Хантингтон. – Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
254. Харин Ю. А. Философия: учеб. / Юрий Андреевич Харин. – Минск: Тетра Системс, 2006. – 448 с.
255. Хархун В. Ідеологія як релігія: концепція «релігієподібного комунізму» у західній і пострадянській гуманітаристиці / Валентина Хархун // Сіверянський літопис. – 2008. – № 4. – С. 116–122.
256. Хоки С. История гуманитарного кмпьютинга / Сьюзан Хоки // Логос. – 2015. – Т. 25. – № 2 (104). – С. 37–62.
257. Хоменко Т. Людина культури у мультикультурному світі сучасності: комунікативний аспект / Тетяна Хоменко // Вісник Львів. ун-ту. – Сер. Журналістика. – 2011. – Вип. 34. – Ч. 2. – С. 209–216.
258. Хофман В. Основы современного искусства. Введение в его символические формы / Вернер Хофман. – СПб: Академический проект, 2004. – 600 с.
259. Хренов Н. А. Социальная психология искусства: переходная эпоха / Николай Андреевич Хренов. – Москва: Альфа-М, 2005. – 624 с.
260. Хрибар С. Ф. Христианские конфессии и формирование экологической культуры населения в современной России: Автореф. на соиск. уч. степ. канд. ист. н.: 07.00.07 – этнография, этнология и антропология / Сергей Феликсович Хрибар. – Москва, 2009. – 26 с.
261. Целякова О. М. Духовність як цілісний феномен: проблеми концептуалізації в контексті соціально-філософського пізнання / О. М. Целякова // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2008. – Вип. 33. – С. 65–73.

262. Цифровые гуманитарные науки: хрестоматия / Под ред. М. Террас, Д. Найхан, Э. Ванхутта, И. Кижнер: [Пер. с англ.]. – Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2017. – 352 с.
263. Чайка Г. В. Новий культурологічний чинник: комп'ютерні ігри / Г. В. Чайка // Актуальні проблеми навчання та виховання людей з особливими потребами. – Київ, 2007. – № 3 (5). – С. 423–432.
264. Чернов А. Глобальное информационное общество / А. Чернов // Международная жизнь. – 2004. – № 9. – С. 121–130.
265. Чи чули Ви про доктрину «Русского мира» Патріарха Кирила? (регіональний розподіл): [Центр Разумкова]. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=884.
266. Шевченко Г. Освіта та духовне виховання людини / Галина Шевченко // Витоки педагогічної майстерності. Сер.: Педагогічні науки. – 2014. – Вип. 13. – С. 8–12.
267. Шевченко Г. П. Одухотворений образ людини культури XXI століття: процес його виховання у вищій школі / Г. П. Шевченко // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – 2015. – Вип. 5. – С. 213–225.
268. Шевченко Г. Проблеми духовності людини XXI століття / Галина Шевченко // Духовність особистості. – 2012. – Вип. 5. – С. 241–250.
269. Шелов-Коведяев Ф. В. Мысли о культуре / Ф. В. Шелов-Коведяев. – Москва: Издат. дом ГУ ВШЭ, 2006. – 159 с.
270. Шерман О. Комп'ютерні ігри як засіб впровадження політичних стереотипів / О. Шерман // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – 2008. – Вип. 20. – С. 150–154.
271. Шишков Ю. Хрупкая экосистема Земли и безответственное человечество / Ю. Шишков // Наука и жизнь. – 2004. – № 12. – С. 2–11.

272. Шнирельман В. А. Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества по просторам Евразии / В. А. Шнирельман // Неоязычество на просторах Евразии: Сб. по м-лам конф., проведенной Институтом этнологии и антропологии РАН (Москва, июнь 1999). – С. 130–169.
273. Щербакова Т. О. Інтерпретація ідеї «людини культури» у прозі А. Дімарова / Т. О. Щербакова // Наук. зап. Харків. нац. пед. ун-ту ім. Г. С. Сковороди. – Сер.: Літературознавство. – 2011. – Вип. 2 (3). – С. 135–142.
274. Эпштейн М. Эрос цивилизации. Ирония желания и конец истории / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 2006. – № 10. – С. 55–68.
275. Юнг К.-Г. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее / К.- Г. Юнг / Сост. В. Зелинский, А. Руткевич. – Москва: Мартис, 1997. – 320 с.
276. Якимович А. К. Искусство непослушания. О художественном процессе Нового времени / А. К. Якимович // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 47–60.
277. Яхнин А. Л. Антиискусство: Записки очевидца / Андрей Яхнин. – Москва: Книжница, 2011. – 320 с.
278. Яцино М. Культура индивидуализма / Малгожата Яцино. – Харьков: Гуманитарный центр, 2012. – 279 с.
279. A New Companion to Digital Humanities / Ed. by S. Schreibman, R. G. Siemens, J. Unsworth. – Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA, USA: John Wiley & Sons, Ltd., 2016. – 560 p.
280. A New Companion in Digital Humanities / Eds S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth. – Wiley-Blackwell, 2016. – 592 p.
281. Abt C. Serious Games / Clark Abt. – NY: The Viking Press, 1970. – 176 p.

282. Adler P. S. The Transnational Experience: An Alternative View of Culture Shock / P. S. Adler // *Journal of Humanistic Psychology*. – 1975. – Vol. 15 (4). – P. 13–23.
283. Anderson C. A., Shibuya A., Ithori N., Swing E. L., Bushman B. J., Sakamoto A., Saleem M. Violent video game effects on aggression, empathy, and prosocial behavior in Eastern and Western countries: A meta-analytic review / Anderson C. A., Shibuya A., Ithori N., Swing E. L., Bushman B. J., Sakamoto A., Saleem M. // *Psychological Bulletin*. – 2010. – № 136. – P. 151–173.
284. Anderson E. F., McLoughlin L., Liarokapis F., Peters C., Petridis P., Freitas, de S. Developing Serious Games for Cultural Heritage: A State-of-the-Art Review / Eike Falk Anderson, Leigh McLoughlin, Fotis Liarokapis, Christopher Peters, Panagiotis Petridis, Sara de Freitas // *Virtual Reality*. – 2010. – Vol. 14. – № 4. – P. 255–275.
285. Arnason H. H., Mansfield E. C. History of Modern Art: Painting, Sculpture, Architecture, Photography / H. H. Arnason, Elizabeth C. Mansfield. – Boston: Pearson, 2012. – 440 p.
286. Attfield R. The Ethics of Environmental Concern / R. Attfield. – New-York: Columbia University Press, 1983. – 220 c.
287. Babik M. Nazism as a Secular Religion / M. Babik // *History and Theory*. – 2006. – Vol. 45. – № 3. – P. 375–396.
288. Bercken W., van den. Ideology and atheism in the Soviet Union. – Berlin–NY: Mouton de Gruyter, 1989. – 191 p.
289. Berry D. M. The Computational Turn: Thinking about the Digital Humanities / David M. Berry // *Culture machine*. – 2011. – Vol. 12. – P. 1–22. – [Электронный ресурс]. – https://sro.sussex.ac.uk/49813/1/BERRY_2011-THE_COMPUTATIONAL_TURN-THINKING_ABOUT_THE_DIGITAL_HUMANITIES.pdf/.

290. Berry J. W. Psychology of immigration / J. W. Berry // Journal of Social Issues. – 2001. – Vol. 51. – № 3. – P. 615–631.
291. Bock P. K. Psychological Anthropology / Philip K. Bock. – Westport: Conn. Praeger, 1994. – 404 p.
292. Brier S. Where's the Pedagogy? The Role of Teaching and Learning in the Digital Humanities. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1221&context=gc_pubs.
293. Brown JS, Duguid P. Knowledge and organization: a social-practice perspective / JS Brown, P. Duguid // Organization Science. – 2001. – № 12 (2). – P. 198–213.
294. Buddhism, the Internet, and digital media. The pixel in the lotus / Ed. by G. P. Grieve, D. Veidlinger. – NY: Routledge, 2014. – 232 p.
295. Byrnes F. C. Role Shock: An Occupational Hazard of American Technical Assistants Abroad / F. C. Byrnes // The Annls. – 1966. – № 368. – P. 95–108.
296. Chilvers I., Graves-Smith J. A Dictionary of Modern and Contemporary Art / Ian Chilvers, John Graves-Smith. – Oxford: University Press, 2009. – 776 p.
297. Dalbello M. A Genealogy of Digital Humanities // Journal of Documentation. – 2011. – 67 (3). – P. 480–506.
298. Daniela M. I. The Culture Shock in an Intercultural Society / Molfea Ionela Daniela // International Journal of Management and Applied Science. – 2015. – Vol. 1. – № 9. – P. 116–118.
299. Defining Digital Humanities: A Reader / M. Terras, J. Nyhan, E. Vanhoutte. – Ashgate Publishing Ltd, 2013. – 331 p.
300. Digital Humanities: гуманитарные науки в цифровую эпоху / Под ред. Г. В. Можяевой. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2016. – 120 с.

301. Digital Humanities 2012: Conference Abstracts (University of Hamburg, July 16-22) / Eds J. Ch. Meisten. – Hamburg: University Press, 2012. – 550 p.
302. Digital religion: understanding religious practice in New Media Worlds / Ed. H. A. Campbell. – London: Routledge, 2013. – 276 p.
303. Drucker J., Kim D., Salehian I., Bushong A. Introduction to Digital Humanities: Concepts, Methods, and Tutorials for Students and Instructors. – Los Angeles: [UCLA], 2014. – 119 p.
304. Dutton E. Towards a Scientific Model of Culture Shock and Intercultural Communication / Edward Dutton // Journal of Intercultural Communication. – 2011. – № 27. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.immi.se/intercultural/>.
305. Eisner E. The educational imagination / Elliot Eisner. – NY: Macmillan: London: Collier Macmillan, 1979. – 293 p.
306. Esanu O. What was contemporary art? / Octavian Esanu // ARTMargins. – 2012. – Vol. 1. – Issue 1. – P. 5–28.
307. Ferguson C. J. Violent video games and the Supreme Court / C. J. Ferguson // American Psychologist. – 2013. – № 68. – P. 57–74.
308. Fiormonte D. Digital Humanities from a global perspective / Domenico Fiormonte // Laboratorio dell'ISPF. – 2014. – Vol. XI. – P. 1–17. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ispf-lab.cnr.it/2014_203.pdf.
309. Froschauer J., Seidel I., Gartner M., Berger H. Design and Evaluation of a Serious Game for Immersive Cultural Training / Josef Froschauer, Ingo Seidel, Markus Gartner, Helmut Berger // International Conference on Virtual Systems and Multimedia. – S. 1.: IEEE CS Press, 2010. – P. 253–260. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ec.tuwien.ac.at/~dieter/research/publications/vsimm2010.pdf>.

310. Gaw K. F. Reverse Culture Shock in Students Returning from Overseas / K. F. Gaw // *International Journal of Intercultural Relations*. – 2000. – № 24. – P. 83–104.
311. Gere Ch. *Digital Culture* / Charlie Gere. – London: Reaktion Books, 2008. – 248 p.
312. Granic I., Lobel A., Engels R. C. M. E. The Benefits of Playing Video Games / Isabela Granic, Adam Lobel, Rutger C. M. E. Engels // *American Psychologist*. – 2014. – January. – P. 66–78.
313. Greider B. Academic Buddhology and the Cyber-Sangha: researching and teaching Buddhism on the web // *Teaching Buddhism in the West: from the wheel to the web* / Ed. by V. Nori, R. Hayes, J. Shields. – London, NY, 2002. – P. 212–234.
314. Grene M. Historical Realism and Contextual Objectivity: A Developing Perspective in the Philosophy of Science / M. Grene // *The Process of Science Contemporary Philosophical Approaches to Understanding Scientific Practice*. – Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. – P. 69–81.
315. Gullahorn J., Gullahorn J. An Extension of the U-Curve Hypothesis / John Gullahorn, Jeanne Gullahorn // *Journal of Social Issues*. – 1963. – 19 (3). – P. 33–47.
316. Gutiérrez A.-M.-L., Campos M.-V. Subjective and Objective Aspects of Points of View / Antonio Manuel Liz Gutiérrez and Margarita Vázquez Campos // *Temporal Points of View. Subjective and Objective Aspects*. – Heidelberg–NY–Dordrecht–London: Springer, 2015. – P. 59–104.
317. Heersman Leeson L. *Clicking in: Hot Links to a Digital Culture* / Lynn Heersman Leeson. – Seattle: Bay Press, 1996. – 371 p.
318. Heim M. *The Metaphysics of Virtual Reality* / Michael Heim. – NY, Oxford: Oxford University Press, 1993. – 175 p.

319. Helland C. Online religion as lived religion: methodological issues in the study of religious participation on the Internet / Christopher Helland // Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet. – 2005. – Vol. 01.1. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/1/Helland3a.pdf>.
320. Hempel C. G. Valuation and Objectivity in Science / C. G. Hempel // Physics, Philosophy and Psychoanalysis. – 1983. – P. 73–100.
321. Houtart F. The Challenge to Change: The Church Confronts the Future / Francois Houtart. – NY: Sheed @ Ward, 1964. – 212 p.
322. Inada K. Environmental Problematics in the Buddhist context / K. Inada // Philosophy East and West. – 1987. – Vol. 37. – № 2. – P. 135–150.
323. Itfeld E. I. Contemporary Art and Cybernetics: Waves of Cybernetic Discourse within Conceptual, Video and New Media Art / Etan J. Itfeld // Leonardo. – 2012. – Vol. 45. – № 1. – P. 57–63.
324. Kasza J. Post Modern Identity: «In Between» Real And Virtual / Joanna Kasza // World Scientific News. – 2017. – № 78. – P. 41–57.
325. Keen A. The Cult of the Amateur: How Today's Internet Is Killing Our Culture / Andrew Keen. – NY: Doubleday, 2007. – 228 p.
326. Kent S. L. The Ultimate History of Video Games: From Pong to Pokemon – The Story Behind the Craze That Touched Our Lives and Changed the World / Steven L. Kent. – S. l.: Three Rivers Press, 2001. – 624 p.
327. Kimball M. Understanding the Nature of Science: A Comparison of Scientists and Science Teachers / M. Kimball // Journal of Research in Science Education. – 1967. – № 5. – P. 110–120.
328. Kinsley D. Ecology and Religion: Ecological Spirituality in a Cross-cultural Perspective / David Kinsley. – NY: Prentice Hall, 1995. – 248 p.

329. Konzack L. Computer Game Criticism: A Method for Computer Game Analysis / Lars Konzack // Video Games and Gaming Culture. – 2016. – Vol. II. – Part 5. – P. 89–100.
330. Korab-Karpowicz W. J. Knowing Beyond Science: What Can We Know and How Can We Know? / W. J. Korab-Karpowicz // Humanitas. – 2002. – Vol. XV. – № 2. – P. 60–73.
331. Kroker A., Weinstein A. Data Trash: The Theory of Virtual class / Arthur Kroker, Michael A. Weinstein. – NY: St. Martin's Press, 1994. – 160 p.
332. Longino H. Science as Social Knowledge / Helen Longino. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990. – 262 p.
333. Marx E. Breaking Through Culture Shock / Elizabeth Marx. – Yarmouth, Maine: Intercultural Press, 2001. – 228 p.
334. McHarg I. L. Design with Nature / Ian L. McHarg. – NY: Natural History Press, 1969. – 197 p.
335. Michael D., Chen S. Serious Games: Games That Educate, Train, and Inform / David Michael, Sande Chen. – Mason: Course Technology, 2005. – 312 p.
336. Mitchell A., Savill-Smith C. The Use of Computer and Video Games for Learning / Alice Mitchell, Carol Savill-Smith. – S. l.: Learning and Skills Development Agency, 2004. – 83 p.
337. Morgan A. L. Historical Dictionary of Contemporary Art / Ann Lee Morgan. – Lanhan–Boulder–NY.– L.: Rowman & Littlefield, 2017. – 570 p.
338. Mortara M., Catalano Ch., Bellotti F., Fiucc, G., Houry-Panchetti M., Petridis P. Learning Cultural Heritage by Serious Games / Mortara, Michela and Catalano, Chiara Eva and Bellotti, Francesco and Fiucci, Giusy and Houry-Panchetti, Minica and Petridis, Panagiotis // Journal of Cultural Heritage. – 2014. – Vol. 15. – № 3. – P. 318–325.

339. Mumford D. B. The Measurement of Culture Shock / D. B. Mumford // *Social Psychiatric Epidemiology*. – 1998. – № 33. – P. 149–154.
340. Murray J. H. Toward a Cultural Theory of Gaming: Digital Games and the Co-Evolution of Media, Mind, and Culture / Janet H. Murray // *Popular communication*. – 2006. – № 4 (3). – P. 185–202.
341. Nash R. F. The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics / R. F. Nash. – Madison: University of Wisconsin Press, 1989. – 290 p.
342. Nozick R. Invariances: The Structure of the Objective World / R. Nozick. – London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001. – 416 p.
343. Oberg K. Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments / Kalervo Oberg // *Practical Antropology*. – 1960. – № 7. – P. 177–182.
344. Phillips D. C. Subjectivity and Objectivity: An Objective Inquiry / Denis C. Phillips // *Qualitative inquiry in education*. – NY: Teachers College Press, 1990. – P. 19–37.
345. Popper K. Conjectures and refutations / Karl Popper. – NY: Harper & Row, 1968. – 417 p.
346. Popper K. The logic of the social science / Karl Popper // *The positivist dispute in German sociology*. – 1976. – P. 87–104.
347. Rebentisch J. The Contemporaneity of Contemporary Art / Juliane Rebentisch // *New German Critique*. – 2015. – Vol. 42. – № 1. – P. 223–237.
348. Robertson J., McDaniel C. Themes of Contemporary Art: Visual Art after 1980 / Jean Robertson, Craig McDaniel. – NY: Oxford University Press, 2016. – 464 p.
349. Schapiro M. Modern art 19th & 20th Centuries / Meyer Schapiro. – NY: George Braziller, 1978. – 277 p.

350. Scruton R. *Modern Culture* / Roger Scruton. – L. – New Delhi – NY. – Sydney: Bloomsbury, 2006. – 192 p.
351. Shaw A. *What Is Video Game Culture? Cultural Studies and Game Studies* / Adrienne Shaw // *Games and Culture*. – 2010. – № 5 (4). – P. 403–424.
352. Shiner L. *The concept of secularization in empirical research* / L. Shiner // *Journal for the scientific study of religion*. – 1967. – Vol. 6. – P. 209–217.
353. Smith T. *What is Contemporary Art?* / Terry Smith. – Chicago: University of Chicago Press, 2012. – 344 p.
354. Smith T., Mathur S. *Contemporary Art: World Currents in Transition Beyond Globalization* / Terry Smith, Saloni Mathur // *Contemporaneity*. – 2014. – Vol. 3. – № 1. – P. 163–173.
355. Squire K. *Video games and education: Designing learning systems for an interactive age* / Kurt Squire // *Educational technology*. – 2008. – № 2. – P. 17–26.
356. Stallabrass J. *Contemporary Art: a Very Short Introduction* / Julian Stallabrass. – Oxford: University Press, 2006. – 156 p.
357. Stefanidou C., Skordoulis C. *Subjectivity and Objectivity in Science: An Educational Approach* / Constantina Stefanidou, Constantine Skordoulis // *Advances in Historical Studies*. – 2014. – № 3. – P. 183–193.
358. Taylor B. *Contemporary Art: Art since 1970* / Brandon Taylor. – S. l.: Discontinued 3PD, 2004. – 256 p.
359. Terras M. *Disciplined: Using Educational Studies to Analyse “Humanities Computing”* // *Literary and Linguistic Computing*. – 2006. – № 21 (2). – P. 229–246.
360. *This Sacred Earth: religion, nature, environment* / Ed. R. S. Gottlieb. – L.– NY, 1996. – 673 p.

361. Tuite K. GWAPs: Games with a Problem / Kathleen Tuite. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://homes.cs.washington.edu/~ktuite/gwaps-tuite.pdf>.
362. Whitaker R. The End of Privacy: How Total Surveillance is Becoming a Reality / Reginald Whitaker. – S. l.: New Press, 1999. – 195 p.
363. White L. The Historic Routs of our Ecological Crisis / Lynn White // *Science*. – 1967. – Vol. 155. – P. 1203–1207.
364. Wilkinson Ph. A Brief History of Serious Games / Phil Wilkinson // *Entertainment Computing and Serious Games*. – 2016. – P. 17–41.
365. Winkelman M. Cultural Shock and Adaptation / Michael Winkelman // *Journal of Counselling and Development*. – 1994. – Vol. 73. – P. 121–126.
366. Zapf M. K. Cross-Cultural Transitions and Welness: Dealing with Culture Shock / Michael Kim Zapf // *International Journal for the Advancement of Counselling*. – 1991. – № 14. – P. 105–119.
367. Zielke M. A., Evans M. J., Dufour F., Christopher T. V., Donahue J. K., Johnson P., Jennings E. B., Friedman B. S., Ounekeo P., Flores R. Serious Games for Immersive Cultural Training: Creating a Living World / Marjorie A. Zielke, Monica J. Evans, Frank Dufour, Timothy V. Christopher, Jumanne K. Donahue, Phillip Johnson, Erin B. Jennings, Brent S. Friedman, Phonesury L. Ounekeo, Ricardo Flores // *IEEE Comput Graph Appl*. – 2009. – Vol. 29. – № 2. – P. 49–60.
368. Ziman J. Is science losing its objectivity? / John Ziman // *Nature*. – 1996. – 29 August. – P. 751–754.
369. Zorich D. M. Digital Humanities Centres: Loci for Digital Scholarship / Diane M. Zorich. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.clir.org/wp-content/uploads/sites/6/zorich.pdf>.

З М І С Т

ПЕРЕДМОВА

Смисл і хронологічні рамки поняття «сучасна культура» як наукова проблема.....	3
---	---

Розділ 1

ГУМАНІСТИЧНО-АНТРОПОЦЕНТРИЧНИЙ ФОРМАТ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

1.1. Антропоцентризм і формування доктрини гуманізму в історичній перспективі	15
1.2. Ідея «титанічності людини» та «переробки природи»: технократизм і екологічна криза.	24
1.3. Секуляризація культури та формування «секулярних релігій» у культурі Нового часу	51
1.4. Релігійний синкретизм і феномен реабілітації магії як чинники сучасної культури	60

Розділ 2

ПРОБЛЕМИ АКСІОЛОГІЇ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

2.1. Сучасні спроби дезавуації етичного виміру культури	78
2.2. Дискусійність поняття «духовна культура» у новітніх культурологічних студіях	95

2.3. Поняття «людина культури» як фантомна дефініція	107
2.4. Об'єктивність та апроксимація у сучасній науці	116
2.5. Культурний шок у мультикультурному суспільстві	125
2.6. Свобода культурної самоідентифікації та аксіологія сучасного українського культурного простору	133

Розділ 3

ЦИФРОВА КУЛЬТУРА ТА ЇЇ ПЕРСПЕКТИВИ

3.1. Сучасна культура та віртуальна реальність: діалектика взаємовпливу.....	162
3.2. Цифрова гуманітаристика: становлення, проблеми, перспективи ...	175
3.3. Комп'ютерні ігри як феномен сучасної культури.....	185
ВИСНОВКИ	197
ЛІТЕРАТУРА	199

Наукове видання

Чікарькова Марія Юріївна

СУЧАСНА КУЛЬТУРА

**ПРОБЛЕМИ АКСІОЛОГІЇ
І ТЕРМІНОЛОГІЇ**

Підписано до друку 02.10.2018 р.
Формат 60 x 84 1/16. Папір офсетний.
Гарнітура «Times». Ум.-друк. арк. 13,95.
Наклад 300 прим. Зам. № 1776.

Видавничий дім Дмитра Бураго
ФОП «Бураго Дмитро Сергійович»
Свідоцтво про внесення до державного реєстру
ДК № 4558 від 05.06.2013 р.
Тел./факс: (044) 227-38-28, 227-38-48;
e-mail: info@burago.com.ua
www.burago.com.ua
Адреса для листування: 04080, м. Київ-80, а/с 41