

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
mrogozha@ukr.net

НОТАТКИ НА ПОЛЯХ (ЧИТАЮЧИ "АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОД УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ")

Минулого року побачила світ третя монографія авторського колективу відомих українських істориків Олега Рафальського, Ярослава Калакури, Михайла Юрія, до написання якої доєднався і Віктор Коцур. Двотомна праця "Антропологічний код української культури і цивілізації" (2020) [1; 2] продовжує дослідження національної культури українців, розпочаті у попередніх проєктах "Українська культура: цивілізаційний вимір" (2015) [10] та "Ментальний вимір української цивілізації" (2017) [12].

Двотомник має амбітну мету – дослідити сутність української людини, відстежити провідні тенденції зростання ролі людини в розвитку української культури і цивілізації від доісторичних часів до сьогодення [1, с. 14]. Для її реалізації автори визначають завдання, які їй задають логіку розгортання матеріалу: роз'яснити методологію дослідження; "висвітлити особливості антропологічного коду культури давньої і княжої України, його еволюцію під впливом християнства" [1, с. 15]; з'ясувати "антропокультурні і ментальні процеси" в українських землях епох Ренесансу і Реформації, Просвітництва, модернізму; показати складну долю людини української культури і цивілізації у ХХ столітті та у перші два десятиліття нинішнього, ХХІ століття; "опрацювати і сформулювати пропозиції, спрямовані на подальше зростання ролі антропологічного чинника в розвитку культури і цивілізації" [1, с. 15].

Ґрунтовне осмислення цієї праці – справа майбутнього, адже в ній порушено серйозні питання, представлено безліч тем і сюжетів, серед яких є багато справді маловивчених до цього часу, окремі частини вибудовані на маловідомих документах, деякі сюжети представлені в нових інтерпретаціях, з нетривіальними авторськими акцентами, осучасненими підходами до трактування широковідомих подій тощо. Тому наразі йдеться про *нотатки на полях* в ході читання. Це, так би мовити, перше наближення до тексту на теми, що ставали більшою чи меншою мірою предметом власного наукового інтересу.

Сама назва праці "Антропологічний код..." задає вектор побудови матеріалу. Як вказують автори, вони прагнуть висвітлити "тяглість прихованої або закодованої сутності людини, її подвижницької ролі в культурі і цивілізації" [1, с. 6]. Отже, найперше йдеться про осмислення сутності людини в культурно-історичному процесі. У методологічному розділі автори докладно розглядають особливості антропологічних досліджень з часів їх становлення та специфіку філософської, історичної, культурної, політичної та соціокультурної антропології як галузей соціогуманітарних досліджень і, як уявляється, пристають на позиції соціокультурної антропології. Авторі зазначають її предмет: "найбільш загальні закономірності і тенденції розвитку людини в контексті суспільно-політичних, соціокультурних, господарських, інституційних, міжособистісних зв'язків, її уявлень про свої потреби і проблеми, які спонукають підтримувати, порушувати і створювати елементи власної соціокультурної діяльності" [1, с. 27]. Йдеться про прагнення вивчити людину шляхом пізнання того соціокультурного простору, до якого вона належить [1, с. 48]. Тому автори її зазначають, що в центрі їхньої уваги *українська людина*, визначення якої автори дають на

основі досліджень Михайла Грушевського: "Українська людина – це частина природи, представник світового людства..., це той, хто зроду є українець, родився і виріс з українською мовою на устах і усвідомлює себе свідомим сином і часткою свого народу, яка працює для його добра, бореться за його свободу і кращу долю. Українською людиною може бути не тільки той, хто має українське походження, але й хто живе в Україні, щиро хоче бути з українцями, почуває себе їх однодумцем і товаришем, членом українського народу, бажає працювати для його добра" [1, с. 11].

У колі читання авторів, безумовно дуже широкому (що потребує окремої розмови), немає класичного тексту Іммануїла Канта "Антропологія з прагматичної точки зору". У цьому останньому прижиттєво виданому творі Кант представив свою концепцію антропології – викладене у систематичному вигляді вчення про людину, оскільки людина є найважливішим предметом у світі. Неперевершений систематизатор, Кант розрізняв фізіологічну і прагматичну антропологію. І якщо фізіологічна антропологія стосується природного в людині, як-то стать, вік, раса, то прагматична – розбирає питання, що людина як вільна істота робить, може і повинна робити. Притому для Канта антропологічне з прагматичної точки зору виходить на проблеми соціального буття людини: "Людина своїм розумом визначена до того, щоб бути у спілкуванні з людьми і в цьому спілкуванні за допомогою мистецтва і науки підвищувати свою культуру, цивілізованість і моральність і щоб, якою би не була сильною її тваринна схильність пасивно віддаватися спонуканню спокою і благополуччя, які вона називає щастям, стати, ведучи діяльну боротьбу з перешкодами, нав'язаними їй грубістю її природи, гідною людства" [13, с. 578].

Власне, цей кантівський пасаж, сповнений оптимізму щодо людини, суспільства й історії, відбиває загальну спрямованість і "Антропологічного коду...". З тексту очевидно, що в центрі уваги авторів знаходиться людина в історичному бутті з наголосом на людиномірному, особистісному аспекті. "Особистість, – пишуть автори, – явище завжди індивідуальне, яке символізує соціальну природу і унікальність людини як суб'єкта усіх, без винятку, соціокультурних процесів, складає сукупність найрізноманітніших утаємничених характеристик" [1, с. 9]. І у книзі вибудована схема становлення особистісного начала, продемонстрована його тяглість від середньовічного до сучасного образу з наголосом на становленні індивідуальності в добу Відродження.

Тут доречно зауважити, що бібліографія у працях цього авторського колективу вже традиційно дуже потужна. Вони активно використовують як найновіші історичні джерела і монографії, так і класичні для вітчизняного наукового товариства праці. До прикладу, для визначення характерних рис особистості Відродження залучаються праці Марії Кашуби, Леоніда Баткіна, Еріха Фромма, Якоба Буркгардта, Еудженіо Гарена, Чарлза Тейлора. Таке поєднання традицій і новацій дозволяє вписати "Антропологічний код..." в сучасний науковий дискурс.

Примітно, що в загальну схему вдало вписуються конкретні історичні персонажі, життєписи і/або короткі або детальні аналізи їхнього творчого доробку. Стані-

слав Оріховський, Григорій Сковорода, Тарас Шевченко та інші особистості є провідниками історичного процесу. Їм приділена значна увага у тексті. Але важливий і інший ракурс – згадки пересічних акторів історичного процесу. Наприклад, у розділі 3 другого тому надаються "відомості про конкретних людей, вихідців з України і задіяних у війні, про їх долі" [2, с. 184] під час Першої світової війни. Це діячі української культури, мистецтва, військові, науковці. Найвиразніше орієнтація авторів на людиноцентризм проглядається у підрозділі 1.4 другого тому "Життя та творчість Тараса Шевченка як ключ до антропологічного коду українців". Можна погодитися з авторами, що Шевченко "приніс свою особливу модель антропологічного коду української культури і цивілізації, ставши найпотужнішим його виразником і носієм. Усім життям і творчістю він заклав принципово новий формат людиноцентризму і людинолюбства" [2, с. 61–62]. Так конкретизується ідея людиноцентричності сучасних історичних досліджень Ярослава Калакури, одного зі співавторів "Антропологічного коду...", яку він активно просуває у своїх виступах на конференціях та у публікаціях [наприклад: 11].

Слід зазначити, що такий людиноцентризм корелює з загальними установками новітніх історичних і культурно-історичних досліджень. Про це пишуть і самі автори: "Однією з особливостей новітньої української історіографії є те, що вона дедалі послідовніше переймає і реалізує досвід людиноцентризму і антропологічного повороту в західноєвропейській гуманітаристиці, новий етап якого започаткований у середині ХХ століття. Перехід від "історії подій" до "історії людей" невіддільний від цивілізаційного підходу до історичного процесу, який орієнтується на пріоритетну роль людини в ньому" [1, с. 17]. Установки сучасних історичних досліджень у даному контексті актуалізуються принаймні у трьох аспектах.

По-перше, можна згадати, що відомий німецький історик Андреас Хюссен показує людиноцентричний вектор через зміну парадигми від "теперішніх майбутніх" до "теперішніх минулих" [29, с. 11–29]. Майже все ХХ століття, натхненне революційними ідеями ХІХ століття, було спрямоване у прийдешнє, надихалося ним, "в ім'я майбутнього" приносилися жертви тощо. А вже наприкінці ХХ століття західна гуманітаристика починає активно осмислювати сучасність не через майбутні звершення, а кризь призми минулого, яке сформувало схеми мислення сучасності і досвід людей, що живуть нині. Минуле зумовлює сьогоднішнє. В "Антропологічному коді..." автори очевидно орієнтовані на *теперішнє минуле*, акцентуючи викривлення, які радянська історіографія провокувала своєю спрямованістю на *теперішнє майбутнє*, обґрунтовуючи жертви і проводячи генеральну лінію партії "в ім'я світлого майбутнього".

По-друге, німецька дослідниця Алейда Ассман у своїх історичних студіях показує, як зміщується фокус академічної уваги з ключових історичних діячів і подій історичного процесу на долі конкретних осіб в контексті історії повсякденності, індивідуальних людських травм і невеличких душевних ран [3].

Цей останній момент важливий для розуміння новітніх досліджень історії України. І автори "Антропологічного коду..." слідує саме в руслі травматичного досвіду, що його отримали українці від перебування у складі різних імперій. Про це свідчать назви (і відповідно зміст) підрозділів. Так, наприклад, у підрозділі 3.1 другого тому "Перша світова війна як культурна і ментальна травма української людини" лейтмотивом проходить думка про те, що українці опинилися по різні боки лінії фронту і стали жертвами чужої війни. А там само підрозділ 4.3 "Тоталітарна культура і українська

людина в ній" розкриває драматичний досвід українського життя від становлення радянської влади до початку Другої світової війни. Також у другому тому підрозділ 4.4 "Повсякдення української людини в роки Другої світової війни і повоєнних лихоліть" висвітлює особливості життя українців під нацистською окупацією, так само як і за радянської влади. Автори зазначають: "Повсякденне життя українців воєнного і повоєнного часу підтверджує злочинну сутність тоталітарних режимів, вся історія яких – зневага до людини, переслідування "критично мислячих", "ресурсне" використання як советською владою, так і окупантами" [2, с. 362].

По-третє, не можна не згадати і наукові розвідки французького історика П'єра Нора, який запропонував в гуманітаристиці цілу галузь досліджень – *історію пам'яті*, яка виступає як управління минулим в сучасності. Якщо традиційно історична наука, на думку Нора, являла собою "проблематичну і неповну реконструкцію того, чого більше немає", то "пам'ять – це життя, носіями якого завжди виступають живі соціальні групи, і в цьому сенсі вона знаходиться у процесі постійної еволюції, вона відкрита діалектиці запам'ятовування і амнезії" [19, с. 20]. Сучасні трансформації в гуманітаристиці зумовлюють перетворення пам'яті на історію. "Те, що сьогодні називається пам'яттю, належить не до пам'яті, але вже до історії... Це – пам'ять добровільна і обміркована, переживається як обов'язок і позбавлена спонтанності, психологічна, індивідуальна і суб'єктивна, а не соціальна, колективна і всеосяжна... Ця трансформована пам'ять... є архівною" [19, с. 28].

Отже, в сучасних західноєвропейських дослідженнях очевидна зверненість (а) до теперішнього минулого (б) в антропологічному, особистісному вимірі і (в) в аксіологічному модусі. Щодо (а) і (б) ми відмічали активацію цих тенденцій в "Антропологічному коді...". Про аксіологічний модус ітиметься нижче. Тут же варто зазначити, що така актуалізація в історичній науці особистісного начала супроводжується зміною оптики історії. П'єр Нора зазначає, що традиційно на відкуп історикам віддавалися події, віддалені у часі принаймні на 50–60 років. Історики працювали з архівними джерелами і мали справу з об'єктивними судженнями. "Історія могла бути тільки історією минулого, теперішнє належало до політики" [20, с. 13]. Але історія пам'яті знімає цю суперечність в момент, коли стирається розрив між теперішнім і минулим, коли історія перестає займатися лише минулим, а вводить в свою орбіту сучасність і стає *історією сучасності*.

Саме в цьому руслі рухаються автори "Антропологічного коду...". Заключний розділ другого тому "Антропологічний поворот в умовах утвердження незалежності України, сучасних інтеграційних та глобалізаційних процесів" завершується хронологічно 2019 роком, коли було обрано шостого Президента України та новий парламент (т. 2, підрозд. 5.7). Події останніх років осмислюються у праці в режимі реального часу. Викладення фактів, авторські коментарі та розмісли стосуються болючих питань сучасного політичного життя України. Можливе питання щодо об'єктивності авторських суджень, притаманної традиційній історичній науці, знімається в контексті історії пам'яті апеляцією до особистісних, психологічних аспектів, на яких наголошують Нора і Ассман.

Тут доречно повернутися до аксіологічного змісту "Антропологічного коду...". Ціннісний аспект традиційно потужний в працях авторського колективу Рафальського, Калакури, Юрія. Ці дослідники виносять ціннісні судження, дають моральну оцінку подіям, про які пишуть. Так, наприклад, у згадуваному підрозділі 4.4 другого тому вони резюмують: "Життя і побут українців у період

війни та повоєнний час через дослідницькі практики істориків доносять сучаснику стратегії виживання в епоху повного ігнорування сталінським і гітлерівським режимами людської етики і моралі, що в багатьох вимірах уподібнювало націонал-соціалізм і більшовизм" [2, с. 362].

Підрозділ 5.3 другого тому "Українська особистість і постсовковий синдром" взагалі являє собою нарис *постсовкового синдрому української людини* в руслі дескриптивної етики. Автори описують його складові: рабську психологію і консерватизм; патерналізм; синдром "твердої руки"; пошук зовнішніх і внутрішніх ворогів та ксенофобію; страх і боягузтво; правовий нігілізм і соціальну пасивність; невміння робити свідомий вибір, уніфікованість та безальтернативність, відсутність критичного мислення тощо. Надалі вони резюмують: "Квінтесенцією цих рис совка є моральна ницість і культурна обмеженість..." [2, с. 430].

Так само етична складова міститься в описах соціально-політичних наслідків краху радянської системи, "неписаного кодексу поведінки", "успадкованого советського психотипу" і т. д. Авторський висновок у цьому підрозділі не позбавлений моралізування: "... Совок все ще живий... Духовні цінності для певної частини наших громадян ще чужі, тому що їх не можна купити, як ковбасу або одяг – перевдягнувся і все – я європеєць! Ці цінності можна виростити тільки у власній душі і у власній свідомості... Таке розуміння не можна купити, вкрати або позичити. Воно виховується – довго, багатьма поколіннями. Але альтернатива тільки одна – совкове мислення і філософія розумової плісняви" [2, с. 441].

В етиці надзвичайно тонкою є грань між відстороненим / об'єктивним описом фактів (дескриптивною етикою) і винесенням оціночних суджень (моралізуванням). Тим більше, коли автори свідомо обирають собі роль ангажованих інтелектуалів. Це було виразно представлено і в попередніх дослідженнях цього авторського колективу. В умовах інформаційної війни знані історики обрали громадянську позицію і зробили свій власний моральний вибір: "Український культурний фронт, – пишуть вони в одній з попередніх праць, – це диспозиція вибору культурних митців, де відбувається диференціація зразків, еталонів, норм та стереотипів поведінки щодо опозиції "імперська культура–постколоніальна культура"... Цей фронт також знаходиться на рівні зміни набору зразків: від орієнтації на пострадянські зразки – до інноваційних власних культурних зразків, зокрема, традиційних і самобутніх, але значною мірою зорієнтованих на світові зразки і світову культуру" [10, с. 455–456]. Ми вже відмічали цю особливість авторської ангажованості [22].

Така позиція авторського колективу примітна і в контексті трансформації самої історичної науки, про що йшлося вище. Згадувана вже Алейда Ассман наголошує на аксіологічному модусі історії: "Минуле ще тяжким вантажем лежить на плечах теперішнього, вимагаючи до себе уваги і визнання, спонукаючи нас взяти на себе відповідальність за нього поряд з новими формами пам'яті і поминання" [3]. Наголошуючи на відповідальності, Ассман вказує, що без цього аксіологічного фундаменту неможливо вести мову про ідентичність: "Благополуччя власної культури залежить від її спроможності актами пам'яті і поминання привносити своє минуле в теперішнє, причому не тільки задля того, щоб набути необхідний досвід і цінне знання, отримати зразкові моделі і скористатися неминучими досягненнями, але і щоб пам'ятати про негативні події перед нею. Без минулого немислимі ніяка ідентичність, ніяка відповідальність, ніяка орієнтація" [3].

Якісний текст з чіткою авторською позицією провокує не тільки розмисли на цікаві для читача теми. Він так само підштовхує до дискусії з питань, які входять до кола наукових інтересів. Дискутування позицій є цікавим і плідним з точки зору наукового життя. Зважаючи на обмеженість формату рецензії, зупинимось на двох аспектах, які постають на межі історії, філософії історії і культурології та стосуються періодизації культурно-історичного процесу.

У першому томі розділ 5 присвячено добі Просвітництва, яку автори пов'язують "з розвитком наукової, філософської і суспільної думки. В підставі цього інтелектуального руху були раціоналізм і свобода думки" [1, с. 330]. І далі вони зазначають, що "Просвітництво вважають не стільки комплексом ідей, скільки певним напрямом філософської думки, в основі якої лежала, з одного боку, критика негативних на той час явищ, властивих традиційним інститутам, звичаям і моралі, а з другого – ідея цінності людини й самоцінності особи. Цим просвітники відрізнялися від просвітителів, тобто безпосередніх носіїв освіти і прогресу" [1, с. 330]. Загальна налаштованість, вихідні позиції авторів задані саме так.

Альтернативні погляди на Просвітництво пропонують ширший контекст застосування цього поняття. Британський спеціаліст по Просвітництву Джонатан Ізраель стверджує, що інтелектуальний рух, що сьогодні асоціюється з Просвітництвом, спровокували французькі письменники і мислителі, які принципово дистанціювали себе від сучасного їм філософування. Натомість вони "представляли і популяризували нові відкриття, концепції і теорії" й "несподівано відкрили, що насправді вони могли здійснити практичний вплив у реальному світі – на ідеї, в першу чергу, але через ідеї також на освіту, політику, релігію і культуру взагалі. Філософія стала не лише вивільненою, але також і могутньою" [30, с. 10]. Саме у цьому й полягала у XVIII столітті різниця між традиційними філософами і французькими письменниками / просвітниками – у можливостях і прагненні здійснювати своєю інтелектуальною діяльністю практичний вплив на людей. Саме тому Просвітництво є практико-орієнтованим і соціально зумовленим явищем, що має виразний освітньо-виховний характер. І в цьому плані воно було *просвітительством*. Можна навести слова вже згаданого вище Іммануїла Канта з його відомого есею "Відповідь на питання: Що таке Просвітництво?". Він виголошує, що людству прийшла пора вирости з "неповноліття", тобто з нездатності спиратися на власний розум, й почати жити без стороннього керівництва, без опікунства щодо вибору життя. А просвітники – це "вчені", які "скинули з себе ярмо неповноліття, поширюють навколо дух розумної оцінки власної гідності й поклонання кожної людини мислити самостійно" [14, с. 28].

Прикладом такого практико-орієнтованого Просвітництва є "Енциклопедія" (1751–1772). Вона стала "резюме, підсумком розвитку "наук, мистецтв і ремесел", свого роду компендіумом знань, з якого черпали відомості і факти спочатку французи, а потім інші європейці й американці. 17 величезних фоліантів, два такі ж довідникові томи і декілька томів креслень та ілюстрацій – ось що допомогло жителям XVIII і XIX століть стати освіченими людьми" [7, с. 329]. Характер знання, пропонованого "Енциклопедією", був схожий на текст підручника, де композиція статей постає у вигляді елементарного викладення наукових досягнень і не містить текстів пошукового характеру. Але такий виклад матеріалу є не недоліком, а самою суттю Просвітництва: за допомогою "Енциклопедії" кожен читач міг скласти своє власне уявлення про досягнення наук, мистецтв і ремесел свого часу.

За Кантом, у Просвітництві вчений використовує свій розум, звертаючись до публіки, виступаючи перед публікою [14, с. 29]. Каналами спілкування просвітника з публікою є чи безпосередні зустрічі в клубах, кав'ярнях, пабах, чи за допомогою друкованого слова. Про це пишуть, зокрема, Юрген Габермас [28], Чарлз Тейлор [31], Михайло Мікешин [18].

Під таким кутом зору Просвітництво – це проєкт Модерну, який можливий в громадянському суспільстві, зрозумілому, у руслі Габермаса, в своїй переважній соціальній та культурній функціях [28] як метайнструмент виховання публіки у громадянському дусі. Фактично у Франції, Німеччині, Великій Британії – провідних просвітницьких осередках Європи – орієнтувалися на загал освіченої публіки, переважно буржуазної. В цьому сенс Просвітництва.

З огляду на це складно погодитися з однозначною атрибуцією процесів в Україні у XVII–XVIII століттях як просвітницьких. За об'єктивних історичних причин в українських землях того часу не відбулися буржуазні революції, не був сформований клас буржуазії, власне контингент, з якого формувалося громадянське суспільство і на яке орієнтувалися просвітники в західноєвропейських просвітницьких центрах.

Атрибуція Григорія Сковороди до Просвітництва є поширеною. Окрім перелічених у бібліографії [1, с. 395] можна згадати широковідомий підручник з культурології за редакцією Ірини Тюрменко. Там Тюрменко зауважує, що "творчість Г. Сковороди стоїть на перехресті двох історико-культурних епох. Вона підбиває підсумок старій бароковій літературі і одночасно започатковує просвітницький реалізм, розвинутий у XIX столітті" [16, с. 249]. Власне, раціоналістичні засади Просвітництва не вбачають у творчості Сковороди й автори "Антропологічного коду..." [1, с. 395]. Бароковий за стилем і змістом мислення (метафоричність барокової думки дуже влучно і також метафорично передав Умберто Еко [26]), Сковорода є просвітителем у широкому значенні слова. Ёмко стиль і зміст філософського доробку Сковороди можна побачити на контрасті з його сучасником, просвітником Іммануїлом Кантом, чий есей "Відповідь на питання: Що таке Просвітництво?" у 1784 році став свого роду підсумком соціокультурного досвіду доби Просвітництва [21, с. 89].

В Освальда Шпенглера є думка, що фаустівська людина схильна бачити у всесвітній історії європейську історію, в якій інші культурні світи обертаються навколо західноєвропейського світу як "уявного центру всього світового звершення" [25, с. 144–147]. Хоча сам Шпенглер не був позбавлений критикованого ним европоцентризму, його твердження вірне. Дослідники завжди воліли підганяти етапи розвитку локальних культур під виведену гуманістами періодизацію західноєвропейського світу на Античність – Середні віки – Новий час. Але чим далі від сьогодення, тим більш виразною є строкатість палітри різних культурних світів і їх асинхронність абстрактній схемі. Різні культурні світи за конфігурацією та темпоральністю не завжди збігаються і не є синхронними західноєвропейському культурно-історичному процесу. У Дмитра Чижевського в есеї "Про початки і кінці нових ідеологічних епох" влучно підмічено, що в культурно-історичному процесі складно знайти чіткі межі початків і кінців – радше комплекси змістів в силу різних обставин продовжують існувати в нових історичних обставинах, отримують нове оформлення, звучання [24].

Українські землі як фронтір зазнавали ворожих набігів і пограбувань, що і створювало специфіку культурно-історичного процесу української цивілізації. Якщо надто зухвало стверджувати, що інші ритми змін куль-

турно-історичних епох задають унікальний світ української культури і цивілізації і його не слід втискувати у прокрустове ложе хронології західноєвропейської культури, то принаймні заслуговує на увагу думка про неоднозначність віднесення творчого доробку Григорія Сковороди саме до Просвітництва.

Друге питання, яке варто поставити тут в рамках дискусії з авторами "Антропологічного коду...", стосується доцільності розмежування Модерну і модернізму як культурно-історичних епох. Розділ 2 у другому томі починається з протиставлення цих понять. За поняттям "Модерн" закріплюється "новий стиль епохи, культури і мистецтва", що "пов'язується з ідеєю нового, нетрадиційного, відмінного від попереднього і складається як Високий стиль і напрям у різних видах і жанрах творчості" [2, с. 110]. А модернізм – "це більшою мірою форма світогляду, яка формується як протест проти застарілих поглядів та традицій, він відбиває прагнення його представників створити нову, ідеальну модель пізнання і відмовитися від класичних моделей минулого" [2, с. 110]. Хронологічно до модернізму автори зараховують сорок років до Першої світової війни і наполягають на унікальності цього проміжку часу як культурної епохи, хоча у розділі звертають увагу переважно на процеси у мистецтві і більш широко – духовному житті того часу.

Доба Модерну – надзвичайно складне поняття, наповнення його змістами складає дискурс (як у цитованого авторами Юргена Габермаса – філософський дискурс Модерну [6]), до якого науковці долучаються мірою власного наукового інтересу. Тому наведемо тут власні міркування, які раніше вже знайшли своє втілення [21, с. 157–181].

Автори "Антропологічного коду..." згадують роз'яснення трансформацій поняття *modern*, дане Габермасом в його знаменитій промові з нагоди вручення йому премії Адорно [2, с. 112]. Габермас там обґрунтовує, чому термін, який активно використовували з античності, у XIX столітті кристалізує значення протистояння традиції. "Модерном, сучасним з тих пір вважається те, що сприяє об'єктивному вираженню спонтанно поновлюваної актуальності духу часу" [23, с. 41]. І якщо початок доби – 1500 рік – визначається умовно і знаменує поступовий перехід від "середньовічних часів до нового облаштування речей" [15, с. 320–321], то завершення – становить серйозну проблему. Є ряд авторів, які принципово не ведуть мову про постмодерн. Так, Ульріх Бек говорить про *другий Модерн* [4], а Ентоні Гідденс – про *пізній Модерн* [27]. "Нове облаштування речей", про яке вів мову Райнгарт Козеллек, пов'язується з формуванням нового світогляду, похідного від порядку речей у повсякденні, що за великим рахунком зводиться до нового типу господарювання – капіталізму. Капіталізм став економічною основою всіх суспільно-політичних процесів доби. Ця тема – невичерпна у своєму змісті і значенні, але варто обмежитись згадкою ґрунтовних досліджень Макса Вебера [5] і Вернера Зомбарта [9]. Далі можна навести думку Славоя Жижека, що він її розгортає на основі Марксового аналізу товарної форми, діалектика якої задає певну матрицю для широкого поля соціальних досліджень, дозволяючи узагальнювати явища у сферах, "що не мають, на перший погляд, нічого спільного із галуззю політичної економії" [8, с.24]. Формула Карла Маркса "Межею капіталу є сам капітал", як і її розшифрування – "Справжня межа капіталістичного виробництва – це сам капітал, а це означає: капітал і самозростання його вартості є вихідним і кінцевим пунктом, мотивом і метою виробництва... Межі, в яких лише і може здійснюватися збереження і збільшення вартості капіталу... впадають у протиріччя із тими ме-

тодами виробництва, які сам капітал змушений застосовувати для досягнення своєї мети і які слугують безмежному розширенню виробництва" [17, с. 274], – повертає до себе увагу Жижека. Він вказує, що перманентна економічна криза є суттю капіталізму, позначаючи собою всю добу, де розгортається капіталізм, печаткою кризовості, невизначеності і несталості. "Капіталізм від початку зазнає "розпаду", він вже завжди несе на собі родимки протиріччя, розпаду, дисгармонії, іманентного дисбалансу" [8, с. 59]. Але це є не межею капіталу, а його рушійною силою, що перманентно спрацьовує на його самовідтворення. "Саме тому він змінюється, безперервно розвивається; постійний розвиток – це, очевидно, єдиний спосіб вирішити його фундаментальний, конститутивний дисбаланс, його протиріччя. Отже, його межа виступає не стільки перешкодою, скільки рушійною силою його розвитку" [8, с. 59].

Саме тому, що через перманентну кризовість не подолані системоутворювальні елементи доби, ми продовжуємо жити в Модерні – метаепосі, яка вбирає в себе в якості складових і власні *постмодерни*, і навіть *постпостмодерни*. В межах Модерну є і ранній, і пізній, і другий Модерн, культурно-мистецькими течіями в якому постають напрями від Ренесансу, бароко, класицизму до модернізму і постмодернізму.

Наостанок варто зазначити, що одним із показників якісного тексту є його наповнення ідеями і змістами, якими автор(и) спроможний(і) ділитися зі своїми читачами. До таких, безумовно, належить "Антропологічний код...". У такому тексті рядоположні змісти, які автори хотіли донести своїм читачам, і змісти, які читачі прочитали, інтерпретації, що їх для себе вони знайшли. Відсутність обмежень свободи читача дозволяє подолати замкненість змістів, представлених авторами, розкрити глибини, закладені в тексті, і знайти там відповіді на питання, що хвилюють того, хто читає, й які автори могли і не передбачати під час роботи над текстом. Як зазначав свого часу Михайло Бахтін, у великому часі культури текст живе своїм власним, незалежним від автора, життям.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Антропологічний код української культури і цивілізації (у двох книгах) / О. О. Рафальський (керівник авторського колективу), Я. С. Калакура, В. П. Коцур, М. Ф. Юрій (науковий редактор). – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. Книга 1. – 432 с.
2. Антропологічний код української культури і цивілізації (у двох книгах) / О. О. Рафальський (керівник авторського колективу), Я. С. Калакура, В. П. Коцур, М. Ф. Юрій (науковий редактор). – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. Книга 2. – 536 с.
3. Ассман А. Трансформации нового режима времени [Электронный ресурс] / А. Ассман; Пер. с англ. Вл. Кучерявкина под ред. А. Скидана // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 4. – С. 16–31. – Режим доступу: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/transformacziinovogo-rezhima-vremeni.html>
4. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; Пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой; послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
5. Вебер М. История хозяйства / М. Вебер; Пер. с нем. // Вебер М. История хозяйства. Город / Под ред. И. Гревса; коммент. Н. Саркитова, Г. Кучкова. – М.: Канон-пресс-с, Кучково поле, 2001. – С. 5–332.
6. Габермас Ю. Философский дискурс Модерну / Ю. Габермас; Пер. з нім. та комент. В. М. Куліна. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
7. Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо) / Т. Б. Длугач. – М.: "Канон+", РООИ "Реабилитация", 2008. – 336 с.
8. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек; Пер. с англ. В. Софронова под ред. С. Зимовца. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
9. Зомбарт В. Буржуа / В. Зомбарт; Пер. с нем., подгот. текста Ю. Н. Давыдов, В. В. Сапов. – М.: Наука, 1994. – 443 с.
10. Калакура Я. С. Українська культура: цивілізаційний вимір / Я. С. Калакура, О. О. Рафальський, М. Ф. Юрій. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. – 496 с.
11. Калакура Я. Цивілізаційні орієнтири новітньої української історіографії / Я. Калакура // Ейдос. – Вип. 7. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2013. – С. 371–381.

12. Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ю. Ментальний вимір української цивілізації / Я. С. Калакура, О. О. Рафальський, М. Ю. Юрій – К.: Генеза, 2017. – 560 с.

13. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант; Пер. с нем. Н. М. Соколова; под общ. ред. В. Ф. Асмуса. // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 349–588.

14. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / И. Кант; Пер. с нем. Ц. Г. Арзаканьяна // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 25–36.

15. Козеллек Р. Минуте майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козеллек; Пер. з нім. В. Швед. – К.: Дух і літера, 2005. – 380 с.

16. Культурологія: теорія та історія культури. Навч. посіб. Вид. 3-тє, перероб. та доп. / За ред. І. І. Тюрменко. – К.: Центр учбової літератури, 2010. – 370 с.

17. Маркс К. Капитал: Критика политической экономии. Том третий / К. Маркс; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 25. – Ч. 1. – М.: Госполитиздат, 1961. – 545 с.

18. Микешин М. И. Социальная философия шотландского Просвещения / М. И. Микешин. – СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2005. – 165 с.

19. Нора П. Между памятью и историей. Проблематика мест памяти / П. Нора // Франция – память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; Пер. с фр. Д. Хапаевой; науч. конс. пер. Н. Колосов. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. – С. 17–50.

20. Нора П. Предисловие к русскому изданию / П. Нора // Франция – память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; Пер. с фр. Д. Хапаевой; науч. конс. пер. Н. Колосов. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. – С. 5–14.

21. Рогожа М. М. Соціальна мораль: колізії мінімалізму. Монографія / М. М. Рогожа. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2009. – 216 с.

22. Рогожа М. М. "Увести минуле, хоча б частково, у простір життя теперішнього і зрозуміти його сенс..." // Гуманітарні студії: Збірник наукових праць. Вип. 28. – 2016. – С. 68–73.

23. Хабермас Ю. Модерн – незавершений проект / Ю. Хабермас; Пер. с нем. Б. М. Скуратова // Хабермас Ю. Политические работы / Сост. А. В. Денежкина. – М.: Практикс, 2005. – С. 7–31.

24. Чижевський Д. Про початки і кінці нових ідеологічних епох / Д. Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори у 4 т. Т. 2: Між інтелектом і культурою: дослідження з історії української філософії. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 15–23.

25. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер; Пер. с нем. К. А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.

26. Эко У. Остров накануне / У. Эко; Пер. с итал. и предисл. Е. Костюкович. – СПб.: Симпозиум, 1999. – 490 с.

27. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age / A. Giddens. – Cambridge; Oxford: Polity Press, 1995. – vii, 256 p.

28. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society / J. Habermas; tr. from German by Th. Burger. – Cambridge: Polity Press, 2003. – 301 p.

29. Huyssen A. Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory / A. Huyssen. – Stanford, Ca: Stanford University Press, 2003. – 177 p.

30. Israel J. I. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. 1650–1750 / J. I. Israel. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 810 p.

31. Taylor Ch. Modernity and the Rise of the Public Sphere / Ch. Taylor. The Tanner Lectures on Human Values. – Stanford University, February 25, 1992. – URL: <https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autosres/Contempor%3%a1nea/Taylor,%20Charles/Modernity%20and%20the%20Rise%20of%20the%20Public%20Sphere.pdf>

REFERENCES

1. *Antropologichnij kod ukraїns'koї kul'turi i civilizacii (u dvoh knigah) [Anthropological code of Ukrainian culture and civilization (in two books)]*, (2020). Kyiv, IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukraїni. Kniga 1.
2. *Antropologichnij kod ukraїns'koї kul'turi i civilizacii (u dvoh knigah) [Anthropological code of Ukrainian culture and civilization (in two books)]*, (2020). Kyiv, IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukraїni. Kniga 2.
3. Assman, A. (2012). Transformacii novogo rezhima vremeni [Transformations of the new time regime]. *Novoe literaturnoe obozrenie*. № 4, 16–31. Retrieved from <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/transformacziinovogo-rezhima-vremeni.html>
4. Beck, U. (2000). *Risk Society. Towards a New Modernity*. Moscow, Progress-Tradicija (In Russian).
5. Veber, M. (2001). *Istorija hozjajstva [Farm history]*. In *Veber, M. Istorija hozjajstva*. Gorod. Moscow, Kanon-press-c, Kuchkovo pole, 5–332.
6. Habermas, Ju. (2001). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Kyiv, Chetverta hvilja (In Ukrainian).
7. Dlugach, T. B. (2008). *Podvig zdravo smysla, ili Rozhdenie idei suverennoj lichnosti (Gol'bah, Gel'vecij, Russo) [The feat of common sense, or the birth of the idea of a sovereign personality (Holbach, Helvetius, Rousseau)]*. Moscow, "Kanon+", ROOI "Reabilitacija".
8. Žižek, S. (1999). *The Sublime Object of Ideology*. Moscow, Hudozhestvennyj zhurnal (In Russian).
9. Sombart, W. (1994). *Der Bourgeois*. Moscow, Nauka (In Russian).

10. Kalakura, Ja. S. (2015). *Ukrains'ka kul'tura: civilizacijnij vimir [Ukrainian culture: civilization's dimension]*. Kyiv, IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukraïni.
11. Kalakura, Ja. (2013). Civilizacijni orientiri novitn'oi ukrains'koï istoriografii [Civilizational landmarks of modern Ukrainian historiography]. *Ejdos*. Kyiv, In-t istorii Ukraïni NAN Ukraïni, Vip. 7, 371–381.
12. Kalakura, Ja. S., Rafal's'kij, O. O., Jurij, M. Ju. (2017). *Mental'nij vimir ukrains'koï civilizacii [The mental dimension of Ukrainian civilization]*. Kyiv, Geneza.
13. Kant, I. (1966). Anthropology from a Pragmatic Point of View. In *Kant, I. Sochinenija v shesti tomah*. Moscow, Mysl'. T. 6, 349–588 (In Russian).
14. Kant, I. (1966). An Answer to the Question: What is Enlightenment? In *Kant, I. Sochinenija v shesti tomah*. Moscow, Mysl', T. 6, 25–36 (In Russian).
15. Kozellek, R. (2005). *Minule majbutne. Pro semantiku istorichnogo chasu [Past future. On the semantics of historical time]*. Kyiv, Duh i litera.
16. *Kul'turologija: teorija ta istorija kul'turi. Navch. Posib [Cultural studies: theory and history of culture]*. (2010). Kyiv, Centr uchbovoi literatury.
17. Marx, K. (1961). Capital. A Critique of Political Economy. V 3. In *Marx, K., Jengel's, F. Collected Works*. Moscow, Gospolitizdat. T. 25. Ch. I. (In Russian).
18. Mikesin, M. I. (2005). *Social'naja filosofija shotlandskogo Prosveshhenija [Social philosophy of the Scottish Enlightenment]*. SPb., Sankt-Peterburgskij centr istorii idej.
19. Nora, P. (1999). Mezhdju pamjat'ju i istoriej. Problematika mest pamjati [Between memory and history. The problem of places of memory]. In *Francija – pamjat'*. SPb., Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 17–50.
20. Nora, P. (1999). Predislovie k russkomu izdaniju [Preface to the Russian edition]. In *Francija – pamjat'*. SPb., Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 5–14.
21. Rogozha, M. M. (2009). *Social'na moral': kolizii minimalizmu. Monografija [Social morality: the collisions of minimalism. Monograph]*. Kyiv, Vid. PARAPAN.
22. Rogozha, M. M. (2016). "Uvesti minule, hochja b chastkovo, u prostir zhittja teperishn'ogo i zrozumiti jogo sens..." [Introduce the past, at least in part, into the space of present life and understand its meaning...]. *Gumanitarni studii: Zbirnik naukovih prac'*. Vip. 28, 68–73.
23. Habermas, Ju. (2005). Modernity: An Unfinished Project. In *Habermas, Ju. Politicheskie raboty*. Moscow, Praxis, 7–31 (In Russian).
24. Chizhev's'kij, D. (2005). Pro pochatki i kinci novih ideologichnih epoch [On the beginnings and ends of new ideological epochs]. In: *Chizhev's'kij D. Filososfs'ki tvori u 4 t. T. 2: Mizh intelektom i kul'turoju: doslidzhennja z istorii ukrains'koï filosofii*. Kyiv, Smoloskip, 15–23.
25. Shpengler, O. (1993). *The Decline of Europe. Essays on the morphology of world history. V.1.: Gestalt and reality*. Moscow, Mysl' (In Russian).
26. Eco, U. (1999). *Island Of The Day Before*. SPb., Simpozium (In Russian).
27. Giddens, A. (1995). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge; Oxford, Polity Press.
28. Habermas, J. (2003). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Polity Press.
29. Huysen, A. (2003). *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford, Ca, Stanford University Press.
30. Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. 1650–1750*. Oxford, Oxford University Press.
31. Taylor, Sh. (1992). Modernity and the Rise of the Public Sphere. In *The Tanner Lectures on Human Values*. Stanford University, February 25. – Retrieved from <https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autos/Contempor%20Charles/Modernity%20and%20the%20Rise%20of%20the%20Public%20Sphere.pdf>

Надійшла до редколегії 08.10.21

M. M. Rohozha, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

NOTES ON MARGINS (READING "THE ANTHROPOLOGICAL CODE OF UKRAINIAN CULTURE AND CIVILIZATION")

M. M. Рогожа, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ (ЧИТАЯ "АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОД УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ")

УДК 94(3). 63.3(4Укр)

А. О. Сошніков, д-р філос. наук, доц.
Харківська державна академія культури,
Бурсацький узвіз, 4, м. Харків, 61000, Україна
soshnikov.ao1972@gmail.com

ЕСЕ:

ЕГИПТОЛОГІЧНА ТЕМАТИКА У ТВОРЧОСТІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ

Присвячено проблемі моделювання образу Стародавнього Єгипту у творчості Лесі Українки як одного з популярних спрямувань інтересів інтелектуалів XIX – початку XX ст. Визначено, що формування цього образу є результатом її соціальних єгиптологічних знань, сформованих як через знайомство із сучасною їй науковою східнознавчою та єгиптологічною літературою, так і через безпосереднє вивчення давньоєгипетської культурної спадщини під час її перебування у Єгипті та відвідань його музеїв і стародавніх пам'яток. Наголошується на тому, що єгипетські нариси Лесі Українки стали першою спробою української орієнталістики впорядкувати знання про Схід на українській ментальній основі. Підкреслюється, що поезія Лесі Українки на єгипетські теми є оригінальним мистецьким увиразненням її "Історії східних народів", власне – висловлених у ній поглядів на особливості розвитку стародавніх цивілізацій.

Ключові слова: Леся Українка, східнознавство, єгиптологія, Стародавній світ, Стародавній Схід, Стародавній Єгипет.

Культура Стародавнього Єгипту – одна із найдавніших в світі й одна з найрозвиненіших. Давні єгиптяни створили ієрогліфічну писемність, літературу, музику, скульптуру – монументальну та кам'яну та дрібну пластику, настінні розписи тощо – й архітектуру, яка пережила тисячоліття.

На тлі загальноєвропейського захоплення східним мистецтвом на межі XIX – XX ст. цілком закономірним виявляється орієнтальний акцент у житті та творчості видатної української поетеси, письменниці, перекладачки Лесі Українки. Ще упродовж 1890–1891 рр. вона написала для навчання своєї молодшої сестри Ольги

посібник "Стародавня історія східних народів". Основним джерелом служила книга Луї Менара "Історія давніх народів Сходу" 1882 р. Ця праця, що в силу своєї природи мала компілятивний, описово-дидактичний характер, усе ж увиразнювала ті періоди й колізії розвитку людства, які найбільше цікавили молоду авторку [8]. Вивчення Лесею Українкою східнознавчих досліджень, осмислення історії, вірувань, звичаїв східних народів поглибили орієнталістську тематику в її поетичній та драматичній творчості, спонукали до перекладацької діяльності. Я. Рудницький пише: "Перешукуючи історичні джерела, вона натрапила на різні цікаві теми для