

В.Ф. Шаповалов. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 320 с. 14. *Философский энциклопедический словарь / гл. ред.: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. — М.: Советская Энциклопедия, 1983. — 840 с.* 15. *Ясперс К. Современная техника / К. Ясперс // Новая технократическая волна на Западе [пер. с нем. М.И. Левиной]. – М.: Прогресс, 1986. – С. 119–146.*

УДК 111.1/852:17

Вікторія Головей

Волинський національний університет ім. Лесі Українки

ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ДОСВІДУ СВЯЩЕННОГО

© Головей Вікторія, 2012

Висвітлюється онтологічний вимір сакрального досвіду як основоположного елемента досвіду релігійного, ширше – духовного. Стверджено, що досвід священного вирізняється онтологічним змістом і характером. Це досвід символічних актів трансцендування, які утворюють онтологічний горизонт буття. Водночас – це досвід культуротворення і самотворення, в якому формуються смисложиттєві засади людського існування, розкривається й утверджується людська сутність.

Ключові слова: досвід, сакральне, культура, релігійний, містичний.

Victoriya Golovey. The ontological status of the experience of the sacred

The paper explores the ontological dimension of the experience of the sacred as the fundamental element of the experience of the religious, and more generally, of the spiritual one. The author asserts that the experience of the sacred has a distinguished ontological content and nature. This is an experience of symbolic acts of transcendence which create the ontological horizon of Being. At the same time this is an experience of creation of culture and self-creation which forms the foundations of the meaning of human existence, reveals and confirms the human essence.

Key words: experience, sacred, culture, religious, mystical.

Якщо у природничих науках поняття “досвід” набуло чіткості й визначеності, то в гуманітарних дослідженнях доволі часто простежується упередженість стосовно правомірності використання понять “релігійний досвід”, “сакральний досвід”, “містичний досвід” як наукових термінів. І на це є вагомі причини. “Поняття досвіду належить, – на думку Г.-Г. Гадамера, – хоч як парадоксально це не звучить, – до найменш з’ясованих понять із числа тих, що ми маємо в нашому розпорядженні. ...Дійсний недолік попередньої теорії досвіду... полягає саме в тому, що вона цілком зорієнтована на науку й тому втрачає з поля зору внутрішню історичність досвіду” [4, с. 321–322]. Безумовно, концепція досвіду як досвіду емпіричного, як “заснованого на практиці чуттєво-емпіричного пізнання дійсності” [11, с. 447] не відповідає ситуації у деяких важливих сферах людської духовної діяльності – історичній і філософській, естетичній і релігійній. Стосовно цих сфер досвіду проблематично створити єдину концептуальну основу, що зумовлює потребу експлікації понять, які б означували різновиди духовного досвіду.

Поглиблення розуміння духовного досвіду від його джерел і в його головних проявах означає просування вперед наших загальних знань про людину. Саме тому ця проблематика є важливим напрямком гуманітарних досліджень. Окремі її аспекти висвітлені у відомих роботах В. Джемса, В. Соловйова, С. Франка, Е. Кассіра, М. Гайдеггера, Ж. Батая, М. Бубера, П. Тілліха, С. Хоружого. Серед сучасних вітчизняних дослідників до цієї проблематики зверталися М. Мінаков,

О. Павлова та ін. Що ж до поняття “досвіду священного”, то до сьогодні воно не отримало належної наукової концептуалізації, яка б надала можливість здійснити його поглиблену експлікацію.

Мета роботи – філософсько-культурологічний аналіз онтологічного статусу досвіду священного як основоположного елемента досвіду релігійного, ширше – духовного.

Розмірковування про сутність сакрального досвіду слід починати з загальнішого питання: як ми можемо бачити в речах і поза ними відносини, які емпіричний досвід сам по собі не може там виявити? Слід визнати, що у таких випадках ми маємо справу з безпосередніми даними *духовного досвіду*. Духовне начало – принципово відмінна від усіх емпіричних характеристик якість, яка визначає людську сутність. Людина є людиною саме тому, що вона є чимось більшим, ніж емпірично-природна істота. Трансцендентне виявляється у досвіді, проте цей досвід особливий, якісно відмінний від емпіричного. У ньому “...об’єктивна, надіндивідуальна реальність дана нам не у формі предметної дійсності ззовні як об’єкт, що протистоїть як трансцендентна реальність “суб’єкту” і його зовнішньому світу, а у формі реальності, яка присутня в нас самих, споріднена з нами зсередини й нам розкривається. Такою є реальність Бога, як вона дана нам у первинному містичному досвіді, – незалежно від того, як ставлення людини до Бога виражається у подальшій рефлексії, у похідних богословських доктринах”, – зазначав С. Франк [12, с. 72–73].

Як відомо, уперше необхідність якісної диференціації досвіду наголосив Р. Бекон, який виділив два різновиди досвіду – емпіричний і надемпіричний (містичний). Значну увагу поглибленій експлікації цієї категорії приділили Дж. Локк, І. Кант, Гегель. Проблематизація поняття “досвід” у класичній німецькій філософії уможливила його перетворення з інструментального поняття на одне з основних понять західної філософії. Зокрема, трансцендентальне тлумачення досвіду у філософії Канта, що ґрунтується на думці про те, що досвід є цілісністю спонтанно-рецептивних спроможностей суб’єкта, створило епістемологічну основу для аналізу відповідних теорій. Тут філософське вивчення досвіду отримало настанову мислити як підстави власної можливості, так і умови тотальності мисленнєвого простору в поняттях, які забезпечують найменшому досвідному актові присутність у ньому всієї структури досвіду взагалі [9].

Згідно з авторитетною думкою Гегеля, “...цей *діалектичний рух*, який здійснюється свідомістю у самій собі, як стосовно свого знання, так і щодо свого предмета, – *оскільки для нього виникає з цього новий істинний предмет*, є, власне кажучи, тим, що називається *досвідом*” [5, с. 48]. Отже, структура досвіду, за Гегелем, полягає у повороті свідомості, а сам досвід є її діалектичним рухом, скерованим на висвітлення сущого в його істині. Здійснюючи цей діалектичний рух у процесі усвідомлення чогось нового, свідомість відкриває нові горизонти пізнання, до меж яких і розширюється досвід.

Безумовно, досвід є результатом практичної і теоретичної діяльності, багатогранної взаємодії людини та світу. Він об’єктивується в предметній і мовній формах, у цінностях культури. Однак досвід – це не тільки те, що здобувають і нагромаджують у процесі практики та світопізнання, а й водночас те, що переживають. Ця подвійність досвіду якнайповніше експлікована у феноменології Е. Гуссерля у контексті аналізу досвіду інтенціональності з приводу конституювання структур трансцендентальної інтерсуб’єктивності. На думку Гуссерля, за посередництвом такого досвіду “*ego* містить у собі й може завжди заново формувати такі нові інтенціональності, які наділені буттєвим смислом, завдяки чому воно *повністю трансцендує своє власне буття*... Йдеться про те, щоб вивчити цей досвід та інтенціонально розкрити спосіб, яким він набуває смислу” [6, с. 208–209]. У феноменології та герменевтиці особливо наголошується на недопустимості недооцінки онтологічного виміру досвіду, адже цей вимір визначається буттєвою улаштуваністю досвіду як відкритої структури смислопородження.

У методологічному плані важливою є і концепція Е. Кассіра, сфокусована на визначенні первинного щабля досвіду у культурних формах. Філософія символічних форм Е. Кассіра визначає культурний досвід як фундаментальний, на підґрунті якого можуть бути описані будь-які інші регіони досвіду. Виразальна функція досвіду визначена як принцип культури, який полягає в необмеженості історичних форм синтезу різноманітних виразальних можливостей, притаманних людському духові, та рецептивно-спонтанній даності людського життя [8, с. 26].

Передусім потрібно визначити, який же зміст ми вкладаємо в поняття “досвід священного”, у чому полягає його специфіка. Сакральний досвід – це досвід співвіднесення зі священним, абсолютним виміром буття, досвід одкровення, який має універсальний людський характер. Це також досвід творення символів священного, його переживання і осмислення. Поняття “досвіду священного” окреслює культурно-організований простір, який набуває специфічну для кожної культури форму і структурується як осмислений і облаштований ієрархічний світ, сповнений духовно-символічних значень. У цьому просторі люди вступають у комунікацію особливого роду, виконуючи особливі ролі та функції: шамана, чаклуна, жерця, пророка, містика, відлюдника, паломника й навіть жертви. Такий досвід може мати різнопланові форми вияву – екстатичні, споглядально-медитативні, тілесно-експресивні, раціонально-рефлексивні тощо.

На нашу думку, досвід священного передусім вирізняється своїм онтологічним змістом і характером. Це досвід символічних актів трансцендування, які утворюють онтологічний горизонт буття. Особливістю людської присутності у світі є те, що вона виступає за межі сущого. Таке виступання за межі сущого Гайдеггер і називає трансценденцією [14, с. 22]. Трансцендування — особлива, єдина свого роду дія онтологічного начала; його “завершеність” і “актуалізація” (якщо взагалі про них можна говорити) також особливого роду. Вони означають актуалізований у повноті, доконаний перехід в інший онтологічний горизонт, з іншими фундаментальними предикатами.

Пауль Тілліх вважає за необхідне виділити два головні елементи, які визначають будь-який досвід священного. Один із цих елементів – це хронотопос присутності, тобто присутність священного тут і тепер. *Сакральне* освячує місце й реальність свого прояву. Воно охоплює душу своєю чарівною і водночас загрозливою силою. Воно вривається у повсякденну реальність, потрясає її, підбурює її до виходу за власні межі в екстатичний спосіб. Воно задає правила, за якими тільки й можна до нього наблизитися. Щоб пережитися в досвіді, священне має бути присутнім і відчуватися як присутнє. Водночас воно може виступати і як *святе*, тобто вимагати особистого прагнення ідеалу святості у смислі довершеності, справедливості й любові. Святості, яка стверджує моральний обов’язок на рівні категоріального імперативу, можна набути лише у сакральному досвіді. Перший структурний елемент Тілліх називає онтологічним (священність сущого), а другий – моральнісним (особистісна святість) і наголошує, що “в досвіді священного онтологічний і моральнісний елементи нерозривні по суті” [10, с. 178].

Досвід священного ґрунтується на безпосередньому переживанні вічності й тотальності буття як живої реальності. Такий досвід є “досвідом буття”, вираженням первинної буттєвої настанови, глобальної антропологічної орієнтації. Він інтегрує духовні доміанти в систему орієнтування людини у світі й у систему розуміння самої себе. Маючи активну формотворчу, духовно-енергійну природу, цей досвід виступає провідним чинником сапієнтизації, духовного становлення людини й культури, що забезпечується буттєвою улаштованістю досвіду як відкритої структури смислопородження. Тому основними функціями такого досвіду є *генеративна*, або породжувальна, а також *анагогічна* (від гр. *anagogicus* – поступове сходження), тобто така, яка підносить духовно від чуттєвого до надчуттєвого виміру. Сакральний досвід імпліцитно присутній в основі усіх вагомих людських починань, сприяє формуванню самої людськості. Цей досвід пронизує усю історію як вертикаль, як вісь земна, що завершується у трансцендентному вимірі – там, де людина ввіряє себе абсолюту (Богові, буттю, благу, вічності тощо). Можна сказати, що будь-яка реалізована антропологічна стратегія або модель має своїм генерувальним ядром певний сакральний досвід. Сферу сакрального досвіду становлять явища не стільки унікальні та надзвичайні, скільки такі, які можна назвати онтологічно пограничними, коли йдеться про подолання кордонів емпіричної реальності та вихід на межі онтологічного горизонту. На думку С. Хоружого, у такому досвіді здійснюється “онтологічний вихід”, своєрідна трансформація, “перевершення фундаментальних предикатів наявного буття” [15, с. 198]. Тобто вимір сакрального досвіду можна трактувати як горизонт онтологічно граничних явищ, який ототожнюється з горизонтом актів трансцендування.

У цьому контексті доречними будуть зіставлення визначень цих духовних станів із деякими спорідненими поняттями сучасної філософської думки. “Пограничні ситуації”, про які говорить екзистенціалізм, не мають із ними особливої близькості, оскільки залишаються в горизонті

наявного буття. Їм властива, скоріше, психологічна, ніж онтологічна “граничність”. Однак цілком виправданими будуть зіставлення сакрального досвіду із поняттями “внутрішній”, або “граничний” досвід, як досвід “неможливого”, у французькій філософії ХХ ст. (Ж. Батай, М. Фуко).

У теоретичних концепціях цих філософів “граничний” досвід характеризується максимально інтенсивним зусиллям подолання наявного образу буття, постановкою його під питання. “Досвід – це палка і тужлива постановка під питання (на випробування) всього, що відомо людині про справу буття”, – зазначає Ж. Батай. [1, с. 18]. На думку М. Фуко, граничний досвід – це спроба досягнути максимуму інтенсивності й максимуму неможливості. “У цьому розумінні внутрішній досвід є цілком досвідом неможливого (оскільки неможливе є тим, на що він скерований, і що його конститує)” [13, с. 115]. Ідеться про глибинний вимір нашого досвіду, який Батай називає “сокровенністю”. Такий досвід переживається за відсутності суб’єктно-об’єктних відносин, які зумовлюють розрив – свідому дистанцію між “Я” і “Ти” (що за М. Бубером, рівнозначно переходу на рівень “Я” – “Воно”). Прагнення людини до цілісності, “пошуки втраченої сокровенності” визначають, на думку Батая, саму суть сакрального досвіду.

Особливої гостроти і трагічності досвід священного набуває в умовах смерті Бога, яку не слід розуміти як кінець його історичного панування або ж як остаточне свідчення його неіснування. “Ця смерть утворює віднині усталений простір нашого досвіду” [13, с. 115]. Вона позбавляє наше існування межі Безмежного і приводить до такого досвіду, в якому вже ніщо не може провіщати про зовнішнє буття, а отже, до досвіду внутрішнього й суверенного. Смерть Бога – це жертвоприношення, у якому жертвують усім. Це той діалектичний рух, словами Гегеля, той “поворот свідомості”, що скеровує нас від обмеженого правилами й заборонами позитивного світу до світу негативного, який руйнує межі та саморуйнується в акті ексцесу, зловживання, надмірності, богохульства, святотатства – в акті трансгресії.

Поняття “граничний досвід” у цьому дискурсі співвідноситься з поняттям *трансгресії* (з лат. – перехід, переступання меж). Ж. Батай зазначав, що трансгресія не має нічого спільного із примітивною сваволею: “...вона відкриває доступ по той бік границь, яких, зазвичай, прийнято дотримуватись, проте зберігає ці границі” [3, с. 536]. Трансгресія порушує, але не руйнує межу між сакральним і профанним. Граничний досвід можливий лише для людини, яка радикально ставить під сумнів саму себе й межі можливого. На думку М. Фуко, шлях до священного, до божественного пролягає саме через трансгресію: “...вона за одне з божественним, або, точніше, виходячи з тої межі, що позначає священне, вона відкриває простір, у якому розгортається божественне” [13, с. 119]. У такому розумінні трансгресія іманентна самій структурі сакрального, містичного досвіду як повноцінний онтологічний акт, у якому актуально долається, перевершується біологічна природа людини.

Саме на цьому шляху людина може досягнути справжньої суверенності, того “граничного досвіду”, у якому проявляє себе абсолютний суб’єкт. Це вищий ступінь свободи, наскільки він взагалі можливий в реальній дійсності. Через амбівалентність сакрального суверенними можуть бути не тільки монах або аскет, які в екстазі упиваються Богом, а й людина “суверенного мистецтва”, митець-бунтар, філософ-бунтар на зразок Війона, маркіза де Сада, Бодлера, Ніцше або Батая, які перетворили своє життя у свідоме порушення заборон, у саморозтрату, саморуйнування всупереч успішному та прибутковому самоствердженню.

Однак це вже доволі специфічний досвід сакрального – поза релігією, без догматів і офіційних ритуалів – це екзистенціально-особистісне, максимально напружене, естетично-насичене й водночас кошунственне переживання граничних засад людського існування. Експлікація сакрального досвіду подібного роду потребує відчайдушного ризику – “це самогвалтування, самооголення, повідомлення іншим того, що є смислом твого існування” [2, с. 42]. У такому кошунственному, богоборчому досвіді відроджується первісна повнота сакрального в його амбівалентності й виражається життєвий протест духовної істоти проти закостенілості, буденності, формальності нормативних ритуалів, які провокують нещирість, подвійне життя, затаврувавши поняттям “гріх” несамовиті поривання людської душі.

Серцевину сакрального досвіду становить досвід *містичний*, який вирізняється найрадикальнішим трансцендуванням, прагненням усунути посередників між людиною і

Абсолютом, акцентуючи незбагненність і невиражальність останнього. Сакральне для містика – по той бік вираження. Якщо для більшості людей зв'язок із священним реалізується через особливого посередника (ним може бути певний фрагмент реальності, який обирається досвідом залежно від специфіки тієї чи іншої духовної традиції), містицизм трансцендує будь-яку конкретну частковість як несумірну безодні чистої божественності. Він плає, збагає і транслє езотеричне знання. Проте між езотеричним і екзотеричним вимірами сакрального досвіду немає прірви. Втаємничена мова містиків (наприклад, “пташина мова” суфіїв) перекладається образною мовою культури за допомогою сакральної словесності, образотворчих мистецтв, архітектури. В такий спосіб відбувається перехід з езотеричного рівня на екзотеричний. Однак містичний досвід не задовольняється іманентними виявами священного, не задовольняється жодним посередництвом, а прагне виходу до безпосереднього спілкування із сакральним абсолютом. Адже сакральне як граничне перевершує будь-яку зі своїх маніфестацій, жодна з них не може претендувати на повну адекватність.

Поняття “досвід священного” і “містичний досвід” близькі семантично, проте їх неправомірно ототожнювати. У містичному досвіді онтологічний горизонт трансцендування не уявлюється, не опредметнюється. Це, здебільшого, внутрішній досвід, якому відповідає особлива внутрішня мова (містичну реальність неможливо адекватно передати виражальними засобами), усі внутрішні прояви є своєрідними метафорами, категоріями із есенціального дискурсу внутрішньої реальності, яким притаманне енергійне начало. Звідси – надання переваги апофатичним засобам вираження.

Парадоксальність досвіду священного – у тому, що він виводить на рівень актуальної безкінечності, неможливої як сукупність завершених дій (страждання прикутого Прометея, агонія розп'ятого Христа, як і його народження, не є завершеними актами, вони тривають). Якщо й існують абсолютні смисли, то саме у цьому просторі – просторі актуальної безкінечності. На феноменальному рівні вони репрезентовані у сакральних символах, творення і живлення яких (а вони живі тільки у постійному співвіднесенні з граничним, абсолютним) вимагає від людини максимальної напруги її творчих сил. Саме вихід (прорив) на рівень абсолютних смислів і відкриває людині простір, у якому можливе духовне самотворення, самозародження. Культура не має кумулятивного ефекту; не існує культурних генів, які б можна було успадкувати фізично. Кожна людина від її фізичного народження, кожне покоління, етнос, кожна культура мають пройти свій шлях “народження з гори”, свій шлях плекання власної гідності, духовного, культурного самоствердження.

Отже, поняття досвіду священного окреслює культурно-організований простір, який набуває специфічну для кожної культури форму і структурується як особливий, осмислений і облаштований ієрархічний світ, сповнений духовно-символічних значень. Через досвід священного стає досяжним основоположний стан людського буття, в якому людина приходить до повноти власної сутності. Сакральний досвід – це досвід духовного освоєння світу через символічне співвіднесення з Абсолютом, зі смисложиттєвими домінантами людського буття, які наділяються абсолютним, священним статусом. Водночас це є досвід духовного процесу трансцендування, у якому розкривається і справджується сама природа людини. Він ґрунтується на безпосередньому переживанні вічності й тотальності буття як живої реальності. У потоці такого досвіду, розміненого символами священного, відбувається духовне становлення людини та творення культури.

1. Батай Ж. *Внутренний опыт* / Жорж Батай [пер. с фр. С.Л. Фокин]. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с. – (Критическая библиотека). 2. Батай Ж. *Мои Лавры* / Жорж Батай, Коле Пеньо [пер. с фр. О. Волчек] // *Сакральное*. – Тверь: Kolonna Publications, 2004. – С. 33–53. 3. Батай Ж. *Эротика* / Жорж Батай [пер. с франц. Е.Д. Гальцева] // “Проклятая часть”: *Сакральная социология* / Жорж Батай. – М.: Ладомир, 2006. – С. 491–701. 4. Гадамер Г.-Г. *Истина и метод: у 2-х т.* – Т. 1: *Герменевтика I* / Г.-Г. Гадамер [пер. з нім. О. Мокровольський]. – К.: Юніверс, 2000. – 464 с. 5. Гегель Г.-В.-Ф. *Феноменология духа*. – СПб.: Наука, 1999. – 443 с. 5. Гуссерль Э. *Картезианские размышления* / Эдмунд Гуссерль [пер. с нем. Д.В. Скляднев]. – СПб.: Наука, 1998. – 316 с. – (Сер. “Слово о сущем”). 6. Джеймс У. *Мнообразие религиозного опыта* / Уильям Джеймс [пер. с англ. У. С. Элбакян] // *Мистика. Религия. Наука: Антология*. – М.: Канон+, 1998. – С. 149–173. – (История философии в памятниках). 7. Кассирер Э. *Логика наук о культуре* /

Эрнст Кассирер [пер. с нем. и коммент. С.О. Кузнецов и Б. Вимер] // *Избранное. Опыт о человеке / Эрнст Кассирер.* – М.: Гардарика, 1998. – С. 7–154. – (Лики культуры). 8. Мінаков М. *Історія поняття досвіду / М. Мінаков.* – К.: Парапан, 2007. – 380 с. 9. Тиллих П. *Динамика веры / Пауль Тиллих [пер. с англ. Т.И. Вевюрко]* // *Избранное: Теология культуры / Пауль Тиллих.* – М.: Юрист, 1995. – С. 132–215. 10. *Философский энциклопедический словарь / ред. кол.: С.С. Аверинцев, Л.Ф. Ильичев и др.* – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – 815 с. 11. Франк С. Л. *Духовные основы общества / Семен Франк.* – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (Сер. “Мыслители XX века”). 12. Фуко М. *О трансгрессии // Танатогорафия эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века.* – СПб.: 1994. – С. 111–131. 13. Хайдеггер М. *Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер [пер. с нем., вступ. ст. и коммент. В.В. Биbihин]* // *Время и бытие: Статьи и выступления.* – М.: Республика, 1993. – С. 16–27. 14. Хоружий С.С. *К феноменологии аскезы / С.С. Хоружий.* – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

УДК 173

Ольга Липка

Львівська національна музична академія ім. Миколи Лисенка

ХРИСТИЯНСЬКА РОДИНА В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРИ: РЕАКЦІЯ НА ВИКЛИКИ ЧАСУ

© Липка Ольга, 2012

Представлено виклики, які висуває інформаційний простір перед християнською родиною. Проаналізовано вчення католицьких богословів та філософів ХХ ст. про подружжя. Стверджується, що вони обґрунтовують його неминущу цінність та відповідність людській природі навіть у сучасних умовах. Пропаговані мас-медіа всездозволеність та гедонізм у сексуальній сфері провокують подружню невірність, розлучення та руйнують інститут родини.

Ключові слова: християнська родина, подружня любов, самовідданість, інформаційний простір.

Olga Lypka. Christian Family in the Information space: a response to the challenges of our time

The paper reveals challenges of informational which informational space raises before Christian Family. The author analyzes teachings of Catholic theologians and philosophers of XX century about family and states that they prove its everlasting value and congruity to the human nature in modern conditions too. Propagated by the media permissiveness and hedonism in the sexual sphere provoke misconduct, divorce and destroy the institution of the family.

Key words: Christian Family, conjugal love, self-denial, Information space.

Від дня проголошення незалежності Україна декларує свою спрямованість на побудову демократичного суспільства. Розмірковуючи над тим, яку роль виконують засоби масової інформації в демократичних суспільствах, слід, зокрема, відмітити, що вона не зводиться виключно до висвітлення суспільно-важливих подій. Мас-медіа формують специфічний інформаційний простір, ключовими характеристиками якого є необмеженість просторовими рамками, незавершеність, постійне доповнення і реінтерпретація інформації. Інформаційний простір став реальністю, в якій ми живемо. Під різними кутами зору його досліджують українські учені. Оскільки важливою