

Український державний університет
імені Михайла Драгоманова

Видавничий дім «Гельветика»

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 1



Видавничий дім
«Гельветика»
2023

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Головний редактор:

Русаков Сергій Сергійович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософської антропології, філософії культури та культурології, в.о. директора Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Члени редакційної колегії:

Васильєва Ірина Василівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини, Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Україна

Шкіль Світлана Олександрівна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Національний університет біоресурсів і природокористування України, Україна

Стасевич-Беньковська Агнешка, доктор гуманітарних наук, доцент, Інститут американських студій та польської діаспори, Ягеллонський університет, Польща

Доценко Віктор Олегович, доктор історичних наук, доцент, професор кафедри всесвітньої історії та археології, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Журба Михайло Анатолійович, доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та археології, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Потильчак Олександр Валентинович, доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри джерелознавства та спеціальних історичних дисциплін, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Агнесе Кукеле, кандидат геологічних наук (геоархеологія) за спеціалізацією з оцінки пам'яток культурної спадщини, науковий співробітник, Латвійський Університет, Латвія

Крилова Світлана Анатоліївна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри богослов'я та релігієзнавства, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Герасимова Ельвіра Миколаївна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики, Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Україна

Улла Шакір, доктор філософії, науковий співробітник, Південний університет науки і техніки Китаю, Китай

Гоц Людмила Сергіївна, кандидат культурології, доцент кафедри культурології та міжкультурних комунікацій, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Україна

Денисюк Жанна Захарівна, доктор культурології, професор, в.о. проректора з наукової роботи та міжнародних зв'язків, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Україна

Дичковський Степан Іванович, доктор культурології, доцент, директор Інституту практичної культурології та арт менеджменту, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Україна

Карповець Максим Вячеславович, кандидат філософських наук, доцент, директор Навчально-наукового інституту соціально-гуманітарного менеджменту, Національний університет «Острозька академія», Україна

Сабадаш Юлія Сергіївна, доктор культурології, професор, завідувачка кафедри культурології, Маріупольський державний університет, Україна

Трач Юлія Василівна, доктор культурології, професор, проректор з науково-методичної роботи, Київський національний університет культури і мистецтв, Україна

Дичек Береніка, доктор суспільних наук, доцент, Факультет соціальних наук, Інститут соціології, Вроцлавський університет, Польща

Рекомендовано до друку Вченою радою Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
(протокол засідання № 4 від 30.03.2023 р.)

Науковий журнал «Культурологічний альманах» зареєстровано Міністерством юстиції України
(Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації серія КВ № 25214-15154Р від 10.06.2022 р.)

На підставі Наказу МОН України від 10.10.2022 р. № 894 (додаток 2) журнал включено до Переліку наукових фахових видань України категорії «Б» зі спеціальностей «031 – Релігієзнавство», «032 – Історія та археологія», «033 – Філософія», «034 – Культурологія».

Офіційний сайт видання: <https://almanac.npu.kiev.ua>

Статті у виданні перевірені на наявність плагіату за допомогою програмного забезпечення
StrikePlagiarism.com від польської компанії Plagiat.pl.

ISSN 2786-7242 (Print)
ISSN 2786-7250 (Online)

© Український державний університет імені Михайла Драгоманова, 2023
© Видавничий дім «Гельветика», 2023

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 271.2-735:005.915(477.53)«17»

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.1>

Dmytrenko Vitalii,
*Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor at the Cultural Studies Department,
Poltava V.G. Korolenko National Pedagogical University
orcid.org/0000-0002-3055-9812
vitodmitrenko1972@gmail.com*

THE PRICE OF THE “SPIRITUAL BREADS” IN THE PYRIATYN PROTOPOPY OF THE SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY

The aim of the work is to analyze the interaction of legislative prescriptions and everyday tradition in the matter of monetary payments for the rituals on the basis of contracts between the priest and parishioners in the Pyriatyn Protopopy. The results. The article examines the legal regulation of ceremony payment in the 18th century. Through the analysis of the cases of the ordination of a new priest to the parish, it was found out how the issue of monetary payments for services was settled at the parish level. The structure and contents of the agreements concluded between the parishioners and the priests of the Pyriatyn Protopopy were reviewed and analyzed. The influence of official norms on the everyday practice of payments for rituals has been studied. We traced factors that influenced the price policy in the payment of ceremonies. Conclusions. It has been established that at the legislative level, attempts to regulate the prices for ceremonies were made in the Appendix to the Spiritual Regulations and specified in the Synod decree of 1765. However, the legislative prescriptions did not cover all the claims submitted by the Church and therefore did not establish specific payment amounts. Individual provisions of the laws were vague and did not determine the exact fee, besides, there were no punishment mechanisms for violating the legal prescriptions. In the researched protopopy, payment norms were regulated by contracts between the priest and the parishioners. Contractual relations were formed even before the appearance of the decree of 1765 and continued to be concluded after that. The agreements contained a much wider list of requirements than the legislative acts. The prices indicated in the contracts did not always correspond to the legally established norms, however, the bishops ignored such facts based on the fact that the agreement signed by both parties is legitimate and will guarantee harmony in the parish. This allows us to assert that the tradition of the issue of payment for needs dominated over the legislative prescriptions.

Key words: Kyiv Metropolitanate, parish, Pyriatyn Protopopy, priest, ceremonies.

Дмитренко Віталій Анатолійович,
*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри культурології
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
orcid.org/0000-0002-3055-9812
vitodmitrenko1972@gmail.com*

ЦІНА «ХЛІБІВ ДУХОВНИХ» У ПИРЯТИНСЬКІЙ ПРОТОПОПІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХVІІІ СТ.

Мета роботи – проаналізувати взаємодію законодавчих приписів і повсякденної традиції у питанні грошових оплат за відправлені треби на основі договорів між священником і парафіянами у Пирятинській протопопії. Результати. У статті досліджено законодавче регулювання оплати треб у ХVІІІ столітті. Шляхом аналізу справ про рукопокладення нового священника на парафію з’ясовано, як улагоджувалося питання грошових оплат за відправлені треби на парафіяльному рівні. Розглянуто структуру та проаналізовано зміст угод, укладених між парафіянами і священниками Пирятинської протопопії. Вивчено вплив офіційних норм на повсякденну практику сплат за відправлені треби. Простежені чинники, які впливали на цінову політику у разі оплати треб. Висновки. Встановлено, що на законодавчому рівні спроби врегулювати ціни за

відправлені треби були зроблені в Додатку до Духовного регламенту та конкретизовані в Синодському указі 1765 року. Проте законодавчі приписи не охоплювали всіх треб, які подавала Церква, тож і не встановлювала конкретних сум оплати. Окремі положення законів були розмитими й не визначали точної плати, окрім того, не було встановлено механізмів покарання за порушення законодавчих приписів. У досліджуваній протопопії норми оплати треб регулювалися договорами між священником і парафіянами. Договірні стосунки склалися ще до появи указу 1765 року й продовжували укладатися після цього. В угодах містився набагато ширший перелік треб, аніж у законодавчих актах. Ціни, зазначені в контрактах, не завжди відповідали законодавчо встановленим нормам, однак єпископи ігнорували такі факти, виходячи з того, що підписана обома сторонами угода є легітимною й гарантуватиме злагоду на парафії. Це дозволяє стверджувати, що традиція у питанні плати за треби домінувала над законодавчими приписами.

Ключові слова: Київська митрополія, парафія, Пирятинська протопопія, священник, треба.

In the 18th century, the Orthodox Church experienced major changes associated with attempts to organize the Russian Empire based on the ideas of enlightened absolutism. Innovations affected many aspects of church life. However, their assessment is far from ambiguous. For a long time, the prevailing opinion in historical science was that the reforms were generally successful and led to a solid integration of church life in the Kyiv Metropolitanate. However, historians have recently questioned the effectiveness of the reforms and point to the preservation of many elements of the “Mohyla” church system. We note that such a rethinking occurs as a result of a shift in the focus of scientific research, which is manifested in the growth of interest in “parochial civilization”. An important aspect of such studies is the clarification of issues related to the material support of parish priests.

This side of the life of the parish priests of the Kyiv Bishopric was studied by Petro Znamenskyi (Znamenskyi, 1873), Yefim Kryzhanivskyi (Kryzhanovskiy, 1890), Anna Morozova (Morozova, 2017), Maksym Yaremenko (Yaremenko, 2017) and other scientists. However, many issues related to the payment of tributes remain unresolved, and the financial support of the priests of the Pyriatyn Protopopia has not yet been considered at all.

Therefore, the purpose of the study is to analyze the interaction of legislative prescriptions and everyday tradition in the matter of monetary payments for ritual services on the basis of contracts between the priest and parishioners in the Pyriatyn Protopopy.

First of all, we should note that the protopopy is an ecclesiastical-administrative district into which the Kyiv Bishopric was divided in the 18th century. The sizes of the protopopy, as well as their number, were not constant. According to

Oksana Prokopiuk's calculations, in 1770, it included 65 churches, so it was one of the largest in the Kyiv Bishopric (Prokopiuk, 2012, p. 152). According to the data on the number of churches and clergy in 1785, the protopopy had 66 churches (ДАПО. F. 801. Op. 1. Spr. 821. Ark. 17). Therefore, during the entire period under investigation, the Pyriatyn Protopopy was under the authority of the Kyiv Bishops and was one of the largest in the metropolis.

During the investigated period, the higher church leadership repeatedly tried to settle the issue of payment of debts. For the first time, this issue was written down in the Appendix to the Spiritual Regulations of 1722. In particular, in paragraph 21 of the section “About presbyters, deacons and other accomplices”, it was noted that the parish priest should be satisfied with voluntary donations for baptisms, weddings, burials, etc. The text clearly stated that the priests should not bargain with the parishioners for their needs and should not demand more than the amount given to them. First of all, the priests were warned about the inadmissibility of excessive charges for the sending of sorokousts (forty days' prayers for the dead). The bishops, on the other hand, were obliged to control in every possible way the priests abusing their position (Addition to the Spiritual Regulations, 1830, p. 706).

The next point of the Appendix contained the intention to establish an annual fee from the parishioners for the maintenance of the priests. They, in turn, had to be limited to the set fee. The laity had the right to voluntary donations, but they did not have to coincide in time with the sending of prayers (Addition to Spiritual Regulations, 1830, p. 706). Thus, the above-mentioned document did not contain specific payment amounts. So, it was more of a declaration of intent. In the legislation of the 30s and 50s of the 18th century,

the provisions of the Spiritual Regulations regarding the payment of taxes were never specified.

He was approached on April 18, 1765, when the Synod decree “On determining the payment of priests and churchmen for spiritual needs” was promulgated. The document stated: “in the parishes, take: two kopecks for the prayer of a woman in labor, three for the baptism of an infant, ten for a wedding, ten for the burial of the elderly, and three kopecks for the burial of infants. Do not take anything for confession and communion of the Holy Mysteries, but for prayers and commemoration of parents, give to everyone out of grace and if possible” (About the determination of fees for sacred and church officials for spiritual needs, 1830, p. 117).

The decree stated that such prices are set for peasants and poor people. Wealthier parishioners had the right to donate more, however, they had to do it exclusively voluntarily. The decree categorically forbade priests and church workers to demand more than the sums established in it. The rates indicated above were in effect until 1801, when the Law “On the release of peasants from the obligation to cultivate church lands and on the doubling of the payment for the performance of worldly needs laid down in 1765” was promulgated. (On the liberation of peasants from the obligation to cultivate church lands and on the doubling of the payment established in 1765 for the fulfillment of worldly needs, 1830, p. 605–606).

We note that the decree contained only a partial list of duties practiced by the Church, so it did not establish payment norms for the rest of the duties. For example, he did not prescribe sums for remarriage, consecration of a house, baptism of an adult, etc. The legislative passage regarding the payment of memorial services “to give to everyone out of grace and if possible” also looks rather blurred. It is significant that not a single word is mentioned in the document about Sorokoust. Although this very need was cited in the Appendix to the Spiritual Regulations as a demonstrative example of the abuses of the priests. So, the decree of 1765 established an official tariff for services, however, it did not take into account all possible precedents for them and did not establish mechanisms for monitoring its implementation.

In the 801st fund of the State Archive of the Poltava Region, we found 38 cases about the ordination of a new clergyman to the parish

in the Pyriatyn Archdiocese during the researched period. Four of them are dated 1758–1765, that is, they preceded the appearance of the above-mentioned decree. The rest appeared later.

The construction of all contracts is identical. Agreements include a preamble, main (estimate) and final parts. In the preamble, the parishioners ask the Bishop to appoint a specific person as a priest in their parish. The appeal was made from all the parishioners and in the case of the village belonging to a certain owner, for example, Maria Myloradovych was the owner of Piznyaky village, her personal request was added (DAPO. F. 801. Op. 1. Spr. 41. Ark. 10). The main part included a list of requirements and the amount of payment for them. The final one included an assurance of the non-violation of the terms of the contract, which was sealed with the signatures of the priest and representatives of the community, as a rule, the Cossack elite of the village. Priest signed with his own hand, but the signature was often signed for the community by the actual conclusion of the agreement. For example, the above-mentioned contract between the laymen of the village of Piznyaky and the priest Havryil Borokhovych was drawn up and signed by the Chornukhy Cossack Omelyan Skovoroda (DAPO. F. 801. Op. 1. Spr. 41. Ark. 11).

In the case of placing two priests in one parish, the agreement was signed with each one separately. For example, in 1773, Roman Stefanov was ordained half-priest of the Dormition Church in the village of Vechirky (DAPO. F. 801. Op. 1. Spr. 348. 9 ark.). In the same year, his brother Hryhoriy became a priest (DAPO. F. 801. Op. 1. Spr. 350. 16 ark.). Fee agreements were concluded with each of them personally, although their content is identical.

Out of 34 cases dated 1765–1783, payment contracts were found in 28. This is 82% of all cases. Therefore, we believe that the contractual regulation of the payment of fees in the protopopy operated both before and after the appearance of the synod decree of 1765, although this form of relationship between the priest and the parishioners was not foreseen in it.

A review of the rates confirms that the fee for the burial of an adult and a child in all transactions was 10 and 5 kopecks. An adult's confession cost a kopeck, and a child's – a “denezkka” (Russian copper coin in half a kopeck). For the baptism

of a baby, they took 2 kopecks. However, the Chornukhy priest Ivan Chempylovych stood out here, for whom this sacrament cost 4 kopecks (ДАПО. F. 801. Op. 1. Spr. 642. Ark. 6).

The first marriage in 24 contracts was set at the level of 10 kopecks. The most expensive one was owned by Semen Boichevskyi, priest of the Holy Trinity Church in the city of Pyriatyn. There, 30 kopecks had to be paid for it (ДАПО. F. 801. Op. 1. Spr. 497. Ark. 4). The cost of second and third marriages ranged from 20 to 60 kopecks. In sixteen contracts, remarriage is valued at 20 kopecks. This is 57% of the total number, which indicates the dominance of just such an assessment of this sacrament. The price of 60 kopecks is found only once in the aforementioned agreement of Semen Boichevskyi. So, we can consider it an exception to the norm (ДАПО. F. 801. Op. 1. Spr. 497. Ark. 4). The lion's share of contracts (20 out of 28) provided for the prospect of marrying people from outside their parish. This clause did not contain specific amounts, but stated that the issue would be resolved by agreement of the parties.

All treaties contain a reference to the sorokoust. It, as before, remained the most expensive thing in protopopy. The price for it ranged from 2 to 4 rubles. Only in the contract between the priest Roman Stefanov and the parishioners of the village of Bubny, the fee for this service is set at the level of 1 ruble 50 kopecks (ДАПО. F. 801. Op. 1. Spr. 495. Ark. 8).

In all agreements, a memorial service and an entry in the memorial or, as an option, a Sab-bath book are recorded. The price for the memorial service was 10 kopecks. In 27 contracts, the price of a Saturday is set at 50 kopecks. An exception is the contract of the above-mentioned Chornukhy priest Ivan Chempylovsky, in which 1 ruble was to be paid for this service (ДАПО. F. 801. Op. 1. Spr. 642. Ark. 6).

Contracts contain prices for the consecration of houses, wells and pastures. The consecration of a house ranges from 10 to 30 kopecks, a well – from 5 to 10 kopecks, an Easter bread – from one kopeck or a “denezhka”. However, they are not recorded in all agreements. For example, house consecration is prescribed in 24 (86%), wells in 5 (18%), Easter bread in 14 (50%) out of 28 contracts.

It should be noted that two new requirements, which were not recorded in the previous agreements, appear in the contracts concluded after

the decree was issued. The first of them is a prayer for a woman in labor. It is fixed in 7 cases and costs 1 kopeck. The second requirement was anointing with oil. This is the sacrament of healing the soul and body of a sick person, which takes place through a divine service, during which parts of the human body are anointed with holy oil (Puryaeva, 2001, p. 127). We find a mention of him in only two treaties. Its price was 20 kopecks.

The comparison of prices recorded in agreements with official prices allows us to talk about the differences between legislative norms and everyday practices. Only in the price for the burial of an adult and the wedding of newlyweds do we observe the concordance of the law and reality. Burial of a child cost more than the officially established norm, but baptism, on the contrary, was cheaper. Please note that by setting the price for confession and anointing, the local priests directly violated the letter of the law, because no payment was provided for these sacraments. We think that the fixation of specific prices for other needs also contradicted the decree, which noted the voluntary nature of payments for them.

So, the appearance of the decree in 1765 had little effect on the practice of payment of tributes in the Pyriatyn Protopopy. A certain exception can be considered only the appearance in agreements of prayers for women in labor. The coincidence of prices for burials and weddings, most likely, was not the result of legislative influence, but the result of compliance with the previous price policy. This opinion is supported by the awareness of the higher hierarchs with the fact of the discrepancy between the prices specified in the agreements and those established by law. We will remind you that agreements between laymen and priests were added to cases of ordination, so the church leadership could not be unaware of the situation. However, not a single case was found when such incompatibility prevented the ordination of the future pastor.

We assume that the reasons for this behavior of the bishops should be sought in material interest, because the newly appointed priest had to pay the money for receiving the canonical certificate. In addition, the prices fixed in the agreement were perceived as the result of “our general agreement” (ДАПО. F. 801. Op. 1. Spr. 680. Ark. 2). Therefore, in the eyes of the bishop, they looked legitimate and were supposed to guarantee harmony in the parish in the future.

Summarizing the above, we come to the following conclusions: first of all, attempts to regulate the prices for services at the legislative level were made as early as in the Appendix to the Spiritual Regulations and specified in the Synod decree of 1765. However, the legislative norms covered an incomplete list of requirements, and individual provisions of the laws were not specific, besides, there were no punishment mechanisms for the priest for violating the legal prescriptions; secondly, in the investigated

protopopy, payment norms were regulated by contracts between the priest and the parishioners. Contractual relations were formed even before the appearance of the decree of 1765 and continued to be concluded after its appearance. Thirdly, the prices specified in the contracts did not always correspond to the legally established norms, however, there is consistency in the price policy of the pastors. This allows us to assert that tradition dominated over legislative prescriptions in this matter.

Bibliography:

1. Державний архів Полтавської області (далі – ДАПО). Ф. 801. Оп. 1. Спр. 41. 11 арк.
2. ДАПО. Ф. 801. Оп. 1. Спр. 348. 9 арк.
3. ДАПО. Ф. 801. Оп. 1. Спр. 350. 16 арк.
4. ДАПО. Ф. 801. Оп. 1. Спр. 495. 10 арк.
5. ДАПО. Ф. 801. Оп. 1. Спр. 497. 6 арк.
6. ДАПО. Ф. 801. Оп. 1. Спр. 642. 9 арк.
7. ДАПО. Ф. 801. Оп. 1. Спр. 680. 13 арк.
8. ДАПО. Ф. 801. Оп. 1. Спр. 821. Арк. 17.
9. Знаменский П. (1873). Приходское духовенство в России со времен реформы Петра. Казань : Университетская типография. 855 с.
10. Крыжановский Е.М. (1890). Очерки быта южнорусского сельского духовенства в XVIII в. Киев : Тип. Кульженко. С. 391–439.
11. Морозова А. (2017). З історії ставлення парафіяльного священника в середині XVIII ст. *Сіверянський літопис*. № 3. С. 39–42.
12. Об определении платы священно- и церковнослужителям за духовные требы. ПСЗ Российской империи. Санкт-Петербург. (1830). Т. 17. С. 117.
13. Об освобождении крестьян от обязанности обрабатывать церковные земли и об удвоении положенной в 1765 году платы за исполнение мирских треб. ПСЗ Российской империи. Санкт-Петербург. (1830). Т. 26. С. 605–606.
14. Прибавление к Духовному Регламенту. ПСЗ Российской империи. Санкт-Петербург. (1830). Т. 6. С. 699–716.
15. Прокоп'юк О. (2012). Київська митрополія: топографія посвят. Реконструкція реєстру храмів за відомостями про церковнослужителів (1780–1783 рр.). Науково-довідкове видання. Київ : ДП НВЦ «Пріоритети». 208 с.
16. Пуряєва Н. (2001). Словник церковно-обрядової термінології. Львів : Свічадо. 160 с.
17. Яременко М. (2017). Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у XVIII столітті. Львів : Видавництво УКУ. 272 с.

References:

1. *Derzhavnyy arkhiv Poltavs'koyi oblasti (dali – DAPO)* [State Archive of Poltava Region (hereinafter – SAofPR)]. F. 801. Op. 1. Spr. 41. 11 ark.
2. *DAPO* [SAofPR]. F. 801. Op. 1. Spr. 348. 9 ark.
3. *DAPO* [SAofPR]. F. 801. Op. 1. Spr. 350. 16 ark.
4. *DAPO* [SAofPR]. F. 801. Op. 1. Spr. 495. 10 ark.
5. *DAPO* [SAofPR]. F. 801. Op. 1. Spr. 497. 6 ark.
6. *DAPO* [SAofPR]. F. 801. Op. 1. Spr. 642. 9 ark.
7. *DAPO* [SAofPR]. F. 801. Op. 1. Spr. 680. 13 ark.
8. *DAPO* [SAofPR]. F. 801. Op. 1. Spr. 821. 17 ark.
9. Znamenskiy, P. (1873). *Prykhodskoe dukhovenstvo v Rossyy so vremen reformy Petra* [Parish clergy in Russia since Peter's reform]. Kazan': Unyversytetskaya typhografyya. 855 s. [in Russian].
10. Kryzhanovskyy, E.M. (1890). *Ocherky byta yuzhnorusskaho sel'skaho dukhovenstva v XVIII v* [Essays on the life of the South Russian rural clergy in the 18th century]. Kiev: Typ. Kul'zhenko. S. 391–439 [in Russian].
11. Morozova, A. (2017). *Z istoriyi stavlennya parafiyal'noho svyashchennyka v seredyini XVIII st.* [From the history of the attitude of the parish priest in the middle of the 18th century]. *Siveryans'kyi litopys*. № 3 S. 39–42 [in Ukrainian].

12. *Ob opredelenyy platy svyashchenno y tserkovnosluzhytelyam za dukhovnye treby* [On the determination of fees for religious and church officials for spiritual needs]. (1830). PSZ Rossyyskoy ymperyy. Sankt-Peteburg. T. 17. S. 117 [in Russian].

13. *Ob osvobozhdenyy krest'yan ot obyazannosti obrabatyvat' tserkovnye zemly y ob udvoenyy polozhennoy v 1765 hodu platy za yspolnenye myrskyykh treb* [On the liberation of peasants from the obligation to cultivate church lands and on the doubling of the payment established in 1765 for the fulfillment of worldly needs]. (1830). PSZ Rossyyskoy ymperyy. Sankt-Peteburg. T. 26. S. 605–606. [in Russian].

14. *Prybavlenye k Dukhovnomu Rehlamentu* [Addition to the Spiritual Regulations]. (1830). PSZ Rossyyskoy ymperyy. Sankt-Peteburg. T. 6. S. 699–716 [in Russian].

15. Prokop'yuk, O. (2012). *Kyyivs'ka mytropoliya: topohrafiya posvyat. Rekonstruktsiya reystru khramiv za vidomostyamy pro tserkovnosluzhyteliv (1780–1783 rr.). Naukovo-dovidkove vydannya* [Kyiv Metropolis: topography of dedications. Reconstruction of the register of churches based on information about church officials (1780–1783). Scientific reference publication]. Kyiv: DP NVTS «Priorytety». 208 s. [in Ukrainian].

16. Puryayeva, N. (2001). *Slovyk tserkovno-obryadovoyi terminolohiyi* [Dictionary of church ritual terminology]. L'viv: Svichado. 160 s. [in Ukrainian].

17. Yaremenko, M. (2017). *Pered vyklykamy unifikatsiyi ta dystsyplinuvannya: Kyyivs'ka pravoslavna mytropoliya u XVIII stolitti* [Facing the challenges of unification and discipline: Kyiv Orthodox Metropolis in the 18th century]. L'viv: Vydavnytstvo UKU. 272 s. [in Ukrainian].

УДК 2-284:271.2(091)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.2>**Кисляк Леся Несторівна,***кандидат філологічних наук,**старший викладач кафедри загальноправових та гуманітарних дисциплін**Івано-Франківського навчально-наукового юридичного інституту**Національного університету «Одеська юридична академія»,**orcid.org/0000-0001-7552-9134**kyslyak.lesya73@gmail.com***Коваль Іван Васильович,***кандидат політичних наук,**доцент кафедри загальноправових та гуманітарних дисциплін**Івано-Франківського навчально-наукового юридичного інституту**Національного університету «Одеська юридична академія»,**orcid.org/0009-0003-8839-244X**koval.ivan.if@gmail.com***Кучера Анна Миколаївна,***кандидат філологічних наук,**доцент кафедри іноземних мов**Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника**orcid.org/0000-0002-8201-577X**mixa099@ukr.net*

ІСТОРИЧНЕ КОРИННЯ «РУСЬКОГО МІРА» В ДЕРЖАВНИЦЬКІЙ ТРАДИЦІЙ МОСКОВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

У статті розглянуто процес виникнення та розвитку Російської православної церкви як важливого фактора формування доктрини «русського міра». Розкрито етапи становлення та утвердження православ'я в Московському князівстві, проголошення митрополичого та патріарших статусів. Акцентується увага на те, що саме Церква Київської Русі поширила на російських землях православну віру. Прийнявши християнство в 988 році, за князя Володимира Київська Русь стала державою, в якій під впливом Візантійської та Європейської цивілізацій дуже швидко розвивались освіта, писемність, наука та культура.

Наголошено на тому, що християнізація московських земель проходила дуже повільно і важко у зв'язку із низкою об'єктивних причин. Звертається увага, що у зв'язку із навалою монголо-татар на Київську Русь, захопленням Києва у 1240 році та посиленням Московського князівства, згідно з рішенням Константинопольського патріаршого собору 1354 року було санкціоновано переселення Руської митрополії до Володимира-на-Клязьмі.

У статті вказано, що Московська влада була зацікавлена на перенесення митрополичого центру до Москви та активно сприяла у цьому процесі своїм ієрархам. Використовуючи різноманітні форми і методи – підкуп, обман, фальсифікацію, залякування – московські царі досягали своїх цілей спочатку утвердження Московської митрополії, а потім і Московського патріархату.

Звертається увага, що з грубим порушенням канонічного права було проведено приєднання до Московського патріархату Київської митрополії.

Характеризується вплив Люблінської унії 1569 року та Переяславської ради 1654 року на послаблення Київської митрополії, які привели до неканонічного захоплення Київської та Чернігівської єпархій.

Особлива увага звертається на церковну реформу Петра I та роль українських учених С. Яворського та Ф. Прокоповича на її проведення та їхній вплив на державотворчі процеси Російської імперії. Ліквідація титулу патріарха та проголошення главою Російської церкви «Святейшого синоду», який очолював імператор Петро I, свідчило про підпорядкування церкви державі й управління церквою здійснював державний інститут. Такий стан російського церковного життя тривав аж до 1917 року. Саме за Петра I було закладено фундаментальні ідеї доктрини «русського міра».

У статті доведено, що Російська православна церква виникла від своєї матері – Київського патріархату. Підкреслено величезний вплив на розвиток російської церкви українського духовенства та українських учених-теологів.

За Петра I порушено було навіть таємницю сповіді. Тепер священники перетворювались на агентів таємних служб.

Ключові слова: митрополія, патріархат, «руський мір», синод, Російська православна церква, цезарепапізм.

Kyslyak Lesya,

Candidate of Philological Sciences

*Senior Lecturer at the Department of General Law and Humanities
of Ivano-Frankivsk Educational and Scientific Law Institute
of the National University “Odesa Law Academy”*

orcid.org/0000-0001-7552-9134

kyslyak.lesya73@gmail.com

Koval Ivan,

Candidate of Political Sciences,

*Associate Professor at the Department of General Law and Humanities
of Ivano-Frankivsk Educational and Scientific Law Institute
of the National University “Odesa Law Academy”*

orcid.org/0009-0003-8839-244X

koval.ivan.if@gmail.com

Kuchera Anna,

Candidate of Philological Sciences

*Associate Professor at the Foreign Languages Department
of Vasyl Stefanyk Pcecarpathian National University*

orcid.org/0000-0002-8201-577X

mixa099@ukr.net

HISTORICAL ROOTS OF THE “RUSSIAN WORLD” IN THE STATE TRADITION OF THE MOSCOW ORTHODOS

The article examines the process of the emergence and development of the Russian Orthodox Church as an important factor in the formation of the doctrine of the “Russian world”. The stages of the formation and establishment of Orthodoxy in the Moscow principality, the proclamation of metropolitan and patriarchal statuses are revealed. Attention is focused on the fact that it was the Church of Kyivan Rus that spread the Orthodox faith in Russian lands. Having adopted Christianity in 988 under Prince Volodymyr, Kyivan Rus became a state, in which under the influence of Byzantine and European civilizations, education, writing, science and culture developed very quickly.

It is emphasized that the Christianization of Moscow lands was very slow and difficult due to a number of objective reasons. It should be noted that in connection with the Mongol-Tatar invasion of Kyivan Rus, the capture of Kyiv in 1240 and the strengthening of the Moscow principality, according to the decision of the Patriarchal Council of Constantinople in 1354, the relocation of the Russian Metropolis to Volodymyr-on-Klyazma was authorized.

The article indicates that the Moscow authorities were interested in the transfer of the metropolitan center to Moscow and actively assisted their hierarchs in this process. Using various forms and methods: bribery, deception, falsification, intimidation, the Muscovite tsars achieved their goals, first the establishment of the Moscow Metropolis, and then the Moscow Patriarchate.

Attention is drawn to the fact that the proclamation of the Moscow Patriarchate was carried out in gross violation of canon law, and the annexation of the Kyiv Metropolitanate to the Moscow Patriarchate.

The impact of the Lublin Union of 1569 and the Pereyaslav Council of 1654 on the weakening of the Kyiv Metropolitanate, which led to the non-canonical capture of the Kyiv and Chernihiv dioceses, is characterized.

Special attention is paid to the church reform of Peter I and the role of Ukrainian scientists S. Yavorskyi and F. Prokopovych in its implementation and their influence on the state-building processes of the Russian Empire.

The abolition of the title of patriarch and the proclamation of the head of the Russian Church by the “Holy Synod”, headed by Emperor Peter I, testified to the subordination of the church to the state and the management of the church was carried out by a state institution. This state of Russian Church life lasted until 1917. It was under Peter I that the fundamental ideas of the doctrine of the “Russian world” were laid.

The article proves that the Russian Orthodox Church arose from its mother, the Kyiv Patriarchate. The enormous influence of the Ukrainian clergy and Ukrainian theologians on the development of the Russian Church is emphasized.

Under Peter I, even the secret of confession was violated. Now the priests were turning into secret service agents.

Key words: metropolis, patriarchate, “Russian world”, synod, Russian Orthodox Church, Caesarepapism.

Постановка проблеми та її актуальність.

Після визволення Київщини навесні 2022 року відкрились жахіття злочинів російських військових у Бучі, Ірпені, Гостомелі та інших населених пунктах. Масмедіа, поширивши картину злочинів, викликали здивування громадянських суспільств цивілізованого світу. Дивною і водночас злочинною виявилась позиція в цій агресивній війні глави РПЦ патріарха Кирила, який підтримував вторгнення російської армії в Україну, що є свідченням тотальної залежності російської церкви від кремлівської влади В. Путіна.

Актуальністю дослідження є висвітлення причини і коріння походження злочинної діяльності посібників кремлівського режиму, який спирається на підтримку Російської православної церкви та доктрину «руського міра».

Аналіз досліджень та публікацій. Основними джерелами для написання статті послужили монографії І. Огієнка «Українська церква» та С. Плохія «Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусії», а також дослідження українських учених, релігієзнавців Л. Филипович, Ю. Запорожця, С. Здіорука, Т. Євсєєвої, Д. Горєвого, А. Колодного, П. Сауха та інших.

Мета статті. Метою пропонованої статті є висвітлення особливостей генези та розвитку російського православ'я, його відмінних рис від Української церкви.

Під час написання статті були використані діалектичний, структурно-функціональний, системний, історико-порівняльний методи, а також загальнологічні: аналіз і синтез, дедукція та індукція, абстрагування та ін.

Виклад основного матеріалу. Прийняття християнства у Київській Русі Володимиром Великим у 988 році було значним цивілізаційним поступом нашої держави. Українська церква була тісно пов'язана зі своїм народом і ця єдність надавала йому сили і духу.

Відомий український учений І. Огієнко зазначає, що високий духовний і культурний

стан Української Церкви не міг не вплинути на сусідні православні церкви і насамперед на найближчу нам Церкву, Московську (Огієнко, 1993, с. 87).

Поширення християнства в Київській Русі сприяло розвитку освіти, науки, культури. Уже за князя Володимира Великого були створені перші школи при церквах і монастирях. У 1054 р. відбувся розкол християнської церкви на православ'я та католицизм. Українська церква, яка отримала віру з Константинополя, зберегла свою самобутність і поєднання своїх традицій і звичаїв у новій вірі. Рівність, яка існувала у православ'ї, сприяла поширенню і розвитку церкви, оскільки Константинопольський патріарх був тільки перший серед рівних, на відміну від всевладдя Папи Римського в католицизмі.

Українська церква була довгий час духовно й на першому місці серед усіх слов'янських церков (Огієнко, 1993, с. 88).

Нищівним ударом по Київській Русі була навала монгольського іга 1238–1240 рр. Захоплення Києва в 1240 р. монголо-татарами позначилось насамперед на діяльності Київської митрополії. Після загибелі митрополита Іосифа митрополит Максим переніс свою резиденцію поближче до Золотої Орди, до Володимира-на-Клязьмі. Наступні митрополити перебрались до Москви, оскільки вона стала центром Московського князівства. У юрисдикції Константинопольського патріархату залишалася Київська митрополія. Московські митрополити, залежні від князів, уже тоді почали боротись за звільнення від залежності Константинополя.

Поширення християнства на півночі і сході проходило дуже повільно і важко, як свідчать літописні джерела, іноді доводилось і силою насаджувати віру, тобто вогнем і мечем.

Треба зазначити, що історичний простір Київської митрополії, яка охоплювала українські та білоруські землі, значно відрізнявся від умов, де панувала Золота Орда,

тобто від простору поширення московського православ'я. Релігійна свідомість москвитів була спрямована на політичну, деспотичну форму правління. Це допомогло потім російським апологетам створювати різноманітні меседжі, фальсифікувати історичну дійсність. Один із таких міфів – звеличення Олександра Невського, якого Російська православна церква піднесла до лику «Святих». Хоча ігнорується саме походження Олександра Невського, який мав родинні зв'язки з ханом, і податки, які він збирав від своїх земляків, передавав до Золотої Орди. Його прославляли за подвиги в битвах на річці Неві та на Чудському озері.

Зрозумівши значення християнства для утвердження князівської влади, світські правителі активно підтримували духовенство. На відміну від високоосвіченого київського духовенства, на московських землях священники мали примітивну освіту та були залежні від князівської влади.

Московським князям імпонувала абсолютна влада хана над своїми підлеглими і вони цю модель правління копіювали у своїй державотворчій діяльності.

Зі зміцненням та розширенням Московського князівства зростали амбіції духовенства та світської влади щодо утворення Московської митрополії та відокремлення від Київської.

Після захоплення османами Константинополя у 1453 р. весь християнський світ сприйняв це як трагедію, а Москва постала абсолютним опонентом Візантії. Вона декларувала, що все грецьке православ'я – продажне, зрадницьке (Денис, 2022).

Скориставшись падінням Візантійської імперії у 1448 році, московським митрополитам було поставлено Іону без благословення константинопольського патріарха Григорія III Мамми (Енциклопедія Сучасної України, 2019).

Цей рік вважається роком проголошення автокефалії Московської митрополії.

Митрополит Феодосій, наступник Іони, отримав у 1461 році титул «митрополит Московський» без благословення Константинопольського патріарха. У 1458 році Вселенський патріарх висвятив на «митрополита Київського Галицького і всієї Русі» Григорія II Болгариновича, цей титул зберігався за Київським митрополитом до 1886 р. (Дімітров, 2019).

Від середини XVII століття формується доктрина «Москви як Третього Риму». Два Рими впали, третій Рим – Москва стоїть, а четвертому – не бути. Цю доктрину сформулював чернець Філофет Псковський, нею Московія позиціонувала себе спадкоємницею не тільки хрестителя Русі князя Володимира Великого, а й імператора Костянтина I.

Як аргументує релігієзнавиця А. Мельниченко, РПЦ хибно вважає себе спадкоємницею Риму і формулює тезу «Москва – Третій Рим». Ідеться про тяглість традиції Рим – Константинополь – Москва першопочатково, до другої половини XVI століття, ця теза звучала як «Москва – другий Київ» та натякала на спадковість російських царів та Рюриковичів (Мельниченко, 2022).

Національний менталітет росіян формувався на концепції «вибраності» та «кращості» порівняно з іншими народами.

Якщо об'єктивно аналізувати, в релігійних справах Москва спілкувалась з Константинополем тільки через Київ. Після монгольської навали на Русь 1238–1240 рр. митрополит Київський переїхав до Володимира-на-Клязьмі, це сучасне місто, яке заснував Володимир Мономах. Сталося це 1299 року, а пізніше – 1325 року перебрався до Москви, хоча і далі титулувався як «митрополит Київський і вся Русі» (Мельниченко, 2022).

Ментальність росіян формувалася починаючи з 1480 року, з часів коли Московія здобула суверенітет від монгольської орди, єдиною ідеєю московської еліти стало повернення Києва, адже Київ – це шапка Мономаха, це Русь, це останнє православне царство і велика візантійська спадщина (Галушко, 2022).

Присвоєння чужої історичної спадщини було основним завданням царської, а пізніше радянської та російської політичної еліти.

З часу розширення кордонів і зміцнення Московського князівства церковні ієрархи почали активну боротьбу за проголошення Московського патріархату. Спираючись на значну підтримку князівської влади, від якої вони були залежні, ослаблення Константинопольського патріархату, після його захоплення Османською імперією, не гребуючи ніякими засобами і методами Московія утверджувала патріархат.

У 1569 р. після Люблінської унії Литва, у складі князівства якого перебували українські

землі, була насильно приєднана до Польщі. Польські єзуїти почали запеклу боротьбу проти українського православ'я. Полонізація та окатоличення українців викликали відчайдушний опір українського населення.

Наслідки цих релігійних утисків були страшні для обох народів. Польщі вони користі ніякої не принесли, а український народ довели до розпуки й кинули назавжди в обійми Москви (Огієнко, 1993, с. 160).

Розпочалась втеча українських священників і ченців з Польщі до Москви, таким чином польський релігійний гніт прискорив міграційні процеси до Московії.

Українські церковні ієрархи добре знали про злиденне життя та утиски московського духовенства світською владою. Українська церква мала свої церковні звичаї, свої обряди, навіть деякі свої вірування, хрестини, вінчання, похорон, деякі свята, все це в Москві прозивали ерессю (Огієнко, 1993, с. 161).

Російський цар Борис Годунов пів року силою утримував Константинопольського патріарха в Москві. Після шаленого морального і психологічного тиску Константинопольський патріарх змушений був легалізувати самопроголошену автокефалію, яка виникла після відколу Московської церкви від святої Київської митрополії. Священники не брали участь у канонічній легалізації (Дімітров, 2019).

У січні 1589 року цар Федір Іванович скликав боярську Думу разом із церковним Собором, і з благословінням Константинопольського патріарха Єремії поставив Іову Московським патріархом.

Ще однією трагічною сторінкою для українського православ'я стала Переяславська рада 1654 року, яка об'єктивно зміцнила Московську православну церкву. Після Переяславської ради Лівобережна Україна з Києвом відійшла до Московської держави. Зрадницьку роль відіграв лівобережний гетьман Іван Самойлович, який близько зійшовся із патріархом Іоакимом Савеловим і з незрозумілих причин вінчався у нього. Самойлович вирішив вивести Київську митрополію з-під опіки Константинополя – під приводом того, що нібито було небезпечно їхати до Константинополя через татарські степи, а краще і безпечніше їхати до Москви (Шурхало, 2018).

У 1686 році за спільною домовленістю Самойлович із царівною Софією, регенткою

царського престолу, і Московським патріархом відправляють спільне посольство до Константинополя (Шурхало, 2018).

Посол Олексій, побачивши, що з патріархом Діонісієм IV результату не доб'ється, звернувся до великого візира. Оскільки Туреччина була у складному становищі, охоплена загрозою війни зі сторони Польщі, Австрії і Венеції, Московія перебувала у мирі, погодилась на допомогу. Після наказу візира в травні 1686 року патріарх Діонісій перевів у канонічну залежність Київську митрополію Московському патріархату. Як зазначав І. Огієнко, з усіх православних церков тільки церква Московська сліпо наслідувала церкву Візантійську щодо підлеглості державі, і не тільки наслідувала, але і випередила її в цьому: запровадила у себе правдивий цезарепапізм (Огієнко, 1993, с. 195).

Це і стало одним зі складових елементів формування «руського міра».

Феофан Прокопович, який був помічником і радником царя Петра I, запропонував йому саму дефініцію «Росія», з якою той погодився. Будучи реформатором своєї держави, Петро I часто відвідував Європу і запозичив багато нового для своєї державотворчої діяльності. Він оточував себе представниками вищого духовенства – вихідцями з України, які були високоосвіченими, володіли багатьма мовами, закінчували європейські навчальні заклади. Петро I розумів, що його недолюблювало російське духовенство за реформи у різних сферах, навіть називало його «антихристом», тому він і призначив українця Стефана Яворського патріаршим блюстителем.

Петро I хотів побудувати державу за європейським зразком і не хотів ділити владу на світську і духовну, а все підпорядковував собі. Йому імпонували форми держав, де домінував протестантизм. Реформування церкви він доручив українським церковним діячам, які не мали тісних зв'язків з російським духовенством і значно перевищували за своїм інтелектуальним рівнем. Свідченням цього є історичний факт, що з 1720-х по 1760-ті роки близько 80 єпископів українського походження були призначені на кафедри в Росії.

Петро I використовував українське духовенство у процесі боротьби із залишками язичництва, в боротьбі із сектантством та старообрядництвом у процесі введення християнства серед підпорядкованих народів (Шурхало, 2021).

Як свідчать історичні джерела, Петро I обмірковував ідею адміністративного реформування ще після своєї першої поїздки в Англію у 1698 році, коли замовив англійцю Френсісу Лі розробити проєкт апарату управління державою. Подібний управлінський орган – «колегію з питань релігії» – розробив для Петра I відомий німецький філософ Готфрід Лейбніц у 1711 році. Колегіальний устрій для окремих відомств Петро I почав запроваджувати з 1712 року, а у 1717 році призначив десять президентів з наказом «сочинить свої коллегии» (Євсєєва, 2019).

Також Петро I доручив Ф. Прокоповичу розробити документ реформування церковного управління, яке той успішно виконав.

Дуже швидко, як для цього часу, були зібрані підписи церковних ієрархів і уже 5 лютого (25 січня) 1721 року на чолі Церкви в Московському царстві замість Помісного собору, як вищого управління і патріарха, що керує церквою між соборами, стала Духовна Колегія. Від початку її штат складався з президента: митрополит Рязанський Стефан (Яворський), двох віце-президентів: архієпископи Новгородський Феодосій (Яновський) та Псковський Феофан (Прокопович), чотирьох радників: архімандрити Іпацького, Симонова, Високопетровського та Донського монастирів, і чотирьох асесорів: два протопопи, «грецький чорний священник» та четвертий, якого Духовна Колегія «заблагорассудит» (Євсєєва, 2019).

Таким чином, Петро I ліквідував Московський патріархат, управління церквою передав державній установі і сам практично став главою церкви.

Як зазначає С. Плохій у своїй монографії «Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусії», Петро I зробив великий внесок у секуляризацію російської держави, скасувавши сан патріарха і беззастережно підпорядкувавши церкву державі відповідно до Прокоповичевого «Духовного регламенту» 1721 року. Він також доклав чимало зусиль, щоб секуляризувати свій двір і суспільство загалом, упровадивши новий, переважно світський і зорієнтований на династію офіційний календар замість переважно релігійного календаря своїх попередників.

З іншого боку, за царювання Петра I релігія загалом і православ'я зокрема зникають зі списку

чільних ознак, які визначають російську ідентичність супроти чужоземців (Плохій, 2017, с. 311).

Як свідчить історичний досвід, зрощення церкви і держави не приносило корисних результатів. Світська держава завжди буде впливати на церкву і віровчення, використовуючи церкву як засіб поширення впливу на світське життя. Церква таким чином потрапляє в незручне становище і змушена відповідати за дії монархів і влади загалом.

Висновки. Доктрина «руського міра» має глибоке історичне коріння. Формування Московського князівства відбулось під впливом могутньої Золотої Орди. Залежність від ординців у політично-економічній сфері була значною. Це виплата данини, участь у військових походах тощо. Московським князям імпонувала модель державного устрою Золотої Орди, абсолютна влада хана, залежність всіх від волі хана.

Поширення християнства на московських землях проходило дуже повільно і важко. Зрозумівши значення нової релігії для зміцнення своєї влади, московські князі активно сприяли духовенству у цьому процесі. З огляду на малочисельність населення, значну територію, низький освітній і культурний рівень духовенства та знаті князівська влада відіграла домінуючу роль. У цьому процесі російська православна церква була залежна від князівської влади, із самого початку її існування склалась модель цезарепанізму.

Саме за сприяння князівської влади була проголошена Московська митрополія. Потім шляхом підкупу, обману, насильства було створено Московський патріархат. Особливо ганебним було приєднання Київської митрополії до Московського патріархату.

Московська світська влада, як і російські церковні ієрархи, досягала своїх цілей підступно, не гребуючи ніякими засобами. Досягнутий результат завжди домінував над формами та методами. Цьому твердженню є свідчення використання Константинопольського патріархату, коли він значно ослаб після завоювання Константинополя Османською імперією у 1453 році.

Також московські князі, царі фальсифікували історичну дійсність, постійно приписували собі спорідненість і витоки від славетної історії Київської Русі. І така традиція залишилась і по сьогодні.

Залежність від державної влади в кінцевому підсумку привела до ліквідації інституту патріарха за Петра I, утвердження керівництва Російською православною церквою державним органом, Святійшим Синодом, який підпорядковувався імператору, а сам імператор оголошувався главою церкви.

Більше 200 років РПЦ не мала свого патріарха.

Імперське панування над РПЦ привело до генези такого ганебного явища, як «руський мір», у наш час, що вилилось у прагнення президента Російської Федерації В. Путіна реанімувати неоімперію.

Список використаних джерел:

1. Галушко К. (2022). Застрягли в убогості і злиднях середньовіччя: історик про витoki і суть сучасної ментальності росіян. *Факти*. 17.04.2022. URL: <https://fakty.com.ua/ua/ukraine/20220417-zastryagly-v-ubogosti-i-zlydnyah-serednovichchya-istoryk-pro-vytoky-i-sut-suchasnoyi-mentalnosti-rosiyan/>.
2. Денис Д. Коли московське православ'я стало зряддям Російської імперії. *Локальна історія*. 08.2022. URL: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/koli-moskovske-pravoslavia-stalo-znariaddiam-rosiiskoyi-imperiyi/>.
3. Дімітров П. (2019). Приховані сторінки історії Російської православної Церкви. *Сумський історичний портал*. 23.12.2019. URL: <https://history.sumy.ua/methodical-materials/lecture-hall/9135-prykhovani-storinky-istorii-rosiiskoi-pravoslavnoi-tserkvy.html>.
4. Енциклопедія Сучасної України. Московський патріархат. (2019). Т. 21: «Мікро» – «Моя» / Гол. редкол.: І.М. Дзюба, А.І. Жуковський, М.Г. Железняк та ін.; НАН України, НТШ. Київ : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 712 с. URL: <https://esu.com.ua/article-68689>.
5. Євсєєва Т. (2019). Церковна реформа Петра I. *Цей день в історії*. 03.08.2019. URL: <https://www.jnsm.com.ua/h/0205T/>.
6. Мельниченко А. (2022). «Третій Рим», або як Російська Православна Церква стала зброєю «руського міра» та полюбила атомну бомбу. *Київ: Україна*. 19.04.2022. URL: <https://ua.boell.org/uk/2022/04/19/tretiy-rym-abo-yak-rosiyska-pravoslavna-tserkva-stala-zbroeyu-russkoho-mira-ta>.
7. Огієнко І. (1993). Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви. У 2 т. Т. 1–2. Київ : Україна. 284 с.
8. Плохій С. (2017). Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусії. Київ : Критика. 456 с.
9. Шурхало Д. (2018). 1686 рік: як Київська митрополія опинилась в Московському патріархаті? *Радіо Свобода*. 22.04.2018. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/29183028.html>.
10. Шурхало Д. (2021). 300 років тому, як українські ієрархи на догоду Петру I реформували російське православ'я. *Радіо Свобода*. 24.01.2021. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/petro-pershyi-likvidatsiya-patriarshstva/31066540.html>.

References:

1. Galushko, K. (2022). *Zastryahlu v ubohosti i zlydnyah seredniovichchia: istoryk pro vytoky i sut suchasnoi mentalnosti rosiiian* [Stuck in the poverty and misery of the Middle Ages: a historian about the origins and essence of the modern mentality of Russians]. *Fakty*. Retrieved from: <https://fakty.com.ua/ua/ukraine/20220417-zastryagly-v-ubogosti-i-zlydnyah-serednovichchya-istoryk-pro-vytoky-i-sut-suchasnoyi-mentalnosti-rosiyan/> [in Ukrainian].
2. Denys, D. (2022). *Koly moskovske pravoslavia stalo znariaddiam Rosiiskoi imperii* [When Moscow Orthodoxy became a tool of the Russian Empire]. *Localna istoria*. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/koli-moskovske-pravoslavia-stalo-znariaddiam-rosiiskoyi-imperiyi/> [in Ukrainian].
3. Dimitrov, P. (2019). *Prykhovani storinky istorii Rosiiskoi pravoslavnoi Tserkvy* [Hidden pages of the history of the Russian Orthodox Church]. *Sumskiy istorychnyi portal*. Retrieved from: <https://history.sumy.ua/methodical-materials/lecture-hall/9135-prykhovani-storinky-istorii-rosiiskoi-pravoslavnoi-tserkvy.html> [in Ukrainian].
4. *Entsyklopediia Suchasnoi Ukrainy*. (2019). *Moskovskiy patriarkhat*. [Encyclopedia of Modern Ukraine. Moscow Patriarchate]. Т. 21: «Micro» – «Моя» / Gol. Redkol.: I.M. Dziuba, A.I. Zhukovskiy, M.G. Zhelezniak ta in.; NAN Ukrainy, NTSH. Kyiv: Instytut entsyklopedychnykh doslidzhen NAN Ukrainy, 712 s. Retrieved from: <https://esu.com.ua/article-68689> [in Ukrainian].
5. Yevsieieva, T. (2019). *Tserkovna reforma Petra I* [Church reform of Peter I]. *Tsei den v istorii*. Retrieved from: <https://www.jnsm.com.ua/h/0205T/> [in Ukrainian].
6. Melnychenko, A. (2022). «Tretii Rym», або як Російська Православна Церква стала зброєю «руського міра» та полюбила атомну бомбу [“Third Rome”, or how the Russian Orthodox Church became a weapon of the “Russian world”

and fell in love with the atomic bomb]. *Kyiv: Ukraina*. Retrieved from: <https://ua.boell.org/uk/2022/04/19/tretyi-rym-abo-yak-rosiyska-pravoslavna-tserkva-stala-zbroyeyu-russkoho-mira-ta> [in Ukrainian].

7. Ogiienko, I. (1993). *Ukrainska tserkva. Narysy z istorii Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy* [Ukrainian church. Essays on the history of the Ukrainian Orthodox Church]. U 2 t. T. 1–2. Kyiv: Ukraina. 284 s. [in Ukrainian].

8. Plohi, S. (2017). *Pokhodzhennia slovianskykh natsii. Domoderni identychnosti v Ukraini, Rosii ta Bilorusii* [The origin of the Slavic nations. Pre-modern identities in Ukraine, Russia and Belarus]. Kyiv: Krytyka. 456 s. [in Ukrainian].

9. Shurkhalo, D. (2018). 1686 rik: yak Kyivska mytropolia opynylas v Moskovskomy patriarkhati? [1686: how did the Kyiv Metropolitanate end up in the Moscow Patriarchate?]. *Radio Svoboda*. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/29183028.html> [in Ukrainian].

10. Shurkhalo, D. (2021). 300 rokiv tomu, yak ukrainski iierarkhy na dogodu Petru I reformuvaly rosiiske pravoslaviia [300 years ago, when the Ukrainian hierarchs reformed Russian Orthodoxy in favor of Peter I]. *Radio Svoboda*. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/petro-pershyi-likvidatsiya-patriarshstva/31066540.html> [in Ukrainian].

УДК 284.1:364.07

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.3>

Харченко Владислав Андрійович,
аспірант факультету суспільно-гуманітарних наук
Київського університету імені Бориса Грінченка
orcid.org/0000-0002-0481-8278
v.kharchenko.asp@kubg.edu.ua

СУЧАСНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮТЕРАНСЬКИХ ЦЕРКОВ В УКРАЇНІ У СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНІЙ СФЕРІ

Стаття досліджує соціально-гуманітарну діяльність двох сучасних лютеранських конфесій в Україні. Аналізується специфіка соціальної діяльності Української Лютеранської Церкви та Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви у світлі їхньої віроповчальної доктрини. Звернено увагу, що соціальна діяльність Української Лютеранської Церкви історично детермінована особливою інкультурацією в українську дійсність тим, що вона використовує в культовій діяльності літургією Івана Златоуста в певній адаптації до лютеранського віровчення. Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква протягом останніх років дуже активна в різних формах гуманітарно-соціальної сфери та в екуменічному русі.

Використані матеріали пояснюють феномен Українського Лютеранства, описують основні періоди становлення Лютеранства в Україні на прикладі двох найбільших Лютеранських конфесій, а саме Української Лютеранської Церкви та Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви. Жодна з цих двох церковних організацій Лютеранства спрямовується на свою ідентичність, в тому числі богословсько-обрядову ідентичність. Виходячи з віровчення та конфесійної інтерпретації Християнського вчення, богословських поглядів Мартіна Лютера вибудовує комунікації з суспільством, державою та формує соціальну стратегію.

В статті описані основні принципи побудови соціальної роботи та зв'язки основних конфесій Українського Лютеранства з іншими Християнськими конфесіями в руслі соціально-гуманітарної-сфери. Також, окремо висвітлено ставлення та рівень залученості Української Лютеранської Церкви та Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви у екуменічному русі.

Аналізується соціально-гуманітарна активність, формування основних соціальних стратегій та їх відсутність. Враховуючи те, що Лютеранство в Україні не є численним, проте це один з традиційних напрямків Християнства в Україні, тому актуальним є дослідження соціальної активності та гуманітарної діяльності церков даного напрямку.

Ключові слова: сучасне лютеранство, УЛЦ, НЄЛЦУ, соціально-гуманітарна діяльність.

Kharchenko Vladyslav,
Postgraduate Student at the Faculty of Social and Humanities
Borys Grinchenko Kyiv University
orcid.org/0000-0002-0481-8278
v.kharchenko.asp@kubg.edu.ua

CURRENT ACTIVITIES OF LUTHERAN CHURCHES IN UKRAINE IN THE SOCIAL AND HUMANITARIAN SPHERE

The article examines the social and humanitarian activities of two modern Lutheran denominations in Ukraine. The specifics of the social activities of the Ukrainian Lutheran Church and the German Evangelical Lutheran Church are analyzed in the light of their religious doctrine. Attention is drawn to the fact that the social activity of the Ukrainian Lutheran Church is historically determined by a special inculturation into the Ukrainian reality by the fact that it uses the liturgy of Ivan Chrysostom in a certain adaptation to the Lutheran creed. In recent years, the German Evangelical Lutheran Church has been very active in various forms of the humanitarian and social sphere and in the ecumenical movement.

The materials used explain the phenomenon of Ukrainian Lutheranism, describe the main periods of the formation of Lutheranism in Ukraine on the example of the two largest Lutheran denominations, namely the Ukrainian Lutheran Church and the German Evangelical Lutheran Church. Neither of these two ecclesiastical organizations

of Lutheranism is directed towards its own identity, including the theological-ritual identity. Based on the creed and confessional interpretation of Christian teachings, the theological views of Martin Luther builds communications with society, the state and forms a social strategy.

The article describes the basic principles of building social work and the connections of the main denominations of Ukrainian Lutheranism with other Christian denominations in the social-humanitarian sphere. Also, the attitude and level of involvement of the Ukrainian Lutheran Church and the German Evangelical Lutheran Church in the ecumenical movement is highlighted separately.

Social and humanitarian activity, the formation of basic social strategies and their absence are analyzed. Considering the fact that Lutheranism in Ukraine is not numerous, however, it is one of the traditional directions of Christianity in Ukraine, therefore the study of social activity and humanitarian activities of the churches of this direction is relevant.

Key words: modern Lutheranism, ULC, NELCU, social and humanitarian activities.

Вступ. Лютеранство – потужний осередок християнської думки, розвинутої теології, широкої перекладацької спадщини, який виник в Європі в межах реформаційного руху та поширився за межі «Старого світу». Спочатку лютеранство розглядалося в якості основного рушія Реформації як релігійного, але водночас політико-економічного руху, який був спрямований на оновлення західного християнства шляхом позбавлення католицизму від нашарувань, які, на думку доктора Мартіна Лютера, а також інших діячів Реформації, не відповідали першоосновам християнського віровчення ранньої Церкви. Реформацію варто перш за все розглядати як богословський пласт, який можна назвати «проектом відновлення» християнства та який має на меті наближення християнської спільноти до ідеалу ранньої Церкви. Лютеранство - це гілка протестантського християнства, що динамічно розвивається відповідно до вимог часу, зокрема у світлі актуальних викликів в соціально-гуманітарній сфері. В цьому дискурсі варто зазначити, що лютеранство як першодвигун Реформації та корінь загального дерева протестантизму представляє собою багатогранність богословських ідей, які зокрема стосуються питання спасіння та еклезіології, тобто природи та сутності Церкви як духовно-соціальної інституції.

Процес Реформації почався з перегляду богословської догми покаяння та відпущення гріхів (Історична Правда, 2017). Враховуючи духовну владу Папи Римського, згодом цей процес закономірно трансформувався у боротьбу за спростування главенства єпископа Риму в християнстві (Лютеранство, б.д.). Реформація дала поштовх до формування національних церков в окремих західних країнах, що не могло не призвести до послаблення впливу Римського Престолу. Правляча еліта регіонів та держав,

де була прийнята Реформація, прагнула сама займатися питаннями упорядкування та впливу ролі Церкви у суспільстві (Лютеранство, б.д.), що, безумовно, мало виразні політичні й економічні причини, історичний огляд яких може зайняти цілий корпус наукової літератури.

Спочатку Мартін Лютер не прагнув розривати відносини з Католицькою Церквою, а хотів оновити цю інституцію шляхом повернення до євангельської першооснови, яка оформлена в якості фундаментального принципу Реформації «Sola Scriptura». Це положення слугує вихідним пунктом лютеранського та загального протестантського богослів'я, проголошуючи беззаперечний авторитет Біблії. Означений принцип став «наріжним каменем» у формуванні інших положень Реформації, що виходять із положення «Sola Scriptura» та доповнюють його (SOLA SCRIPTURA як ключовий принцип Реформації, 2017). Саме положення «Sola Scriptura» стало поштовхом до стрімкішого поширення Біблії широким верствам населення через переклад національними мовами європейських народів. Принцип «Sola Scriptura» не означає використання лише Біблії, а й вказує на орієнтацію на Біблію в якості авторитета віровчення. Питання стосовно патристики лютерани вирішили таким чином: «Допустимо користуватися тими творами ранньої церкви, які не суперечать Біблії» (SOLA SCRIPTURA як ключовий принцип Реформації, б.д.). В подальшому реформатори почали використовувати твори Мартіна Лютера як основні орієнтири в лютеранському віровченні. Основні твори Мартіна Лютера – це Малий Катехізіс, Аугсбурське віросповідання та Книга Згоди. Цей корпус є загальним для всіх лютеран, незважаючи на ліберальну чи консервативну спрямованість тієї чи іншої конфесії. Різний підхід полягає в співвідношенні та інтерпретації положень цих творів

у формуванні певних богословських поглядів.

Сучасне лютеранство представляє собою низку національних та міжнародних об'єднань церков, які створені за богословською, обрядовою характеристиками, а також за ознакою ставлення та залученості до екуменічної діяльності, участі у різних міжконфесійних проєктах соціально-гуманітарної спрямованості. Вивчення цього аспекту діяльності християнських, зокрема лютеранських спільнот, є особливо актуальним в сучасній Україні, в якій потреби допомоги людям, що опинилися в складних обставинах життя через воєнні дії росії, є колосальними. Тому більшість релігійних спільнот активно долучаються до однієї з основних своїх місій – допомагати найбільш потребуючим і вразливим. Лютеранські церкви також свідомо й активно допомагають громадянам Української Держави.

Метою нашої статті є дослідження соціально-гуманітарної діяльності сучасних лютеранських церков в Україні.

У представленому дослідженні звертатимемося до джерельної бази з офіційних Інтернет-ресурсів лютеранських спільнот, а також цитуватимемо з відповідним аналізом публікації українських науковців, що займалися вивченням лютеранства. Щоправда, є виразна необхідність більш комплексного дослідження сучасності й історії лютеранства в Україні, чим ми і плануємо займатися у своїх подальших дослідженнях.

Як пише Іван Остапук у дослідженні виникнення лютеранських спільнот у Галичині перших десятиліть ХХ ст., «жертвоне пастирське служіння й плідна соціальна діяльність Теодора Цьоклера принесла свої плоди у відродженій Українській лютеранській церкві, яка на сьогодні активно працює у різних місцевостях нашої держави, послідовно дотримуючись у своєму христоцентричному служінні чіткої української патріотичної обрядовості, соціальних проєктах, публічних зверненнях <...> автентичний німецько-протестантський культурно-релігійний світ, який сформувався протягом ХІХ – 1930-х рр., повністю зник через відповідну національну політику Радянського Союзу. Ті євангелістські спільноти, яким вдавалося функціонувати протягом УРСР та які відродилися в часи незалежності, зокрема в структурі Української лютеранської

церкви, фактично значною мірою започаткувалися етнічними німцями, котрі протягом ХІХ – першої половини ХХ ст. мешкали в Галичині, зокрема у Коломиї та Станиславові».

Отже, присутність та різноманітна діяльність лютеран на українських землях впродовж двох попередніх століть була доволі помітною, що, звісно, було припинено під час радянського періоду нашої історії. У сучасному Івано-Франківську збереглася низка будівель, що до 1940-х років слугувала для потреб активної діяльності галицьких лютеран, які виявляли дуже чітку патріотичну позицію турботи про місцеве населення не тільки в аспекті турботи про душу, що є головним у Церкві, але й у сфері шкільництва та допомоги тим, кому важко було адаптуватися в соціальній сфері.

В Україні на сьогодні лютеранство представлено двома основними конфесіями (церковними структурами): Українська Лютеранська Церква та Німецько-Євангелічна Лютеранська Церква в Україні. Варто зазначити, що кожна з цих конфесійних, адміністративних структур лютеранства має власну історію та специфіку діяльності, яка виходить з аспектів богословсько-конфесійної ідентичності. Обрядові та богословські аспекти відрізняються.

За оцінкою відомого українського богослова, священнослужителя Української Лютеранської Церкви, публіциста, блогера, єпископа Галицької єпархії Української Лютеранської Церкви, пастора тернопільської громади Української Лютеранської Церкви Тараса Коковського, більшість лютеранських церков світу мають ліберальні тенденції та лише невелика кількість лютеран перебуває на консервативних позиціях (Релігійно-інформаційна служба України, 2016). Лютерани консервативного, або традиціоналістського, напрямку об'єднані у Сповідальне Лютеранство, що представляє богословський рух, який об'єднує низку лютеранських церков, що протиставляють себе ліберальним тенденціям (Релігійно-інформаційна служба України, 2016). Сповідальне Лютеранство, за самовизначенням, є богословським рухом сучасного небагаточисельного лютеранства, що прагне зберегти автентичні позиції лютеранського віровчення при різноманітності літургійної традиції. Літургійна й обрядова практика розглядаються лютеранами в якості адіафори. Поняття адіафора існувало і в дореформаційні

часи, походить ще з давньогрецької філософії, зокрема з вчень стоїків, кініків, кіренаїків, скептиків, але саме реформаторське богослів'я запропонувало частіше використання цього терміну для позначення доктрин, богословських положень, обрядів, які не впливають на спасіння душі, а є результатом розвитку християнства в тому чи іншому регіоні, склалися історично у відповідності до специфіки тієї чи іншої церкви. Українська Лютеранська Церква належить до Сповідального Лютеранства та входить в декілька міжнародних об'єднань лютеранських церков, які в питаннях богословської та еклезіологічної позиції стоять на підвалинах сповідального лютеранства, для якого характерною ознакою є певна настороженість до екуменічного руху.

Яскравим прикладом унікальності обрядової традиції Української Лютеранської Церкви є те, що вона на сьогоднішній день – єдина лютеранська церква, що практикує візантійський обряд у літургійному житті (Релігійно-інформаційна служба України, 2016). І це ми простежуємо ще з дорадянського періоду історії в Галичині, коли таким чином було виразним прагнення наблизитися до тих зовнішніх форм, які зрозумілі для українців. Літургія Івана Златоуста є дещо адаптованою до лютеранського віровчення. Проте віросповідання та еклезіологія залишаються в призмі бачення конфесійного лютеранства.

Українська Лютеранська Церква є малочисельною релігійною конфесією в Україні. Діяльність її зосереджена навколо просвітницької роботи з питань богословського характеру. Українська Лютеранська Церква з настороженістю ставиться до екуменічного руху, проте виявляє бажання брати участь у міжцерковному діалозі. Соціальних концепцій Української Лютеранської Церкви наразі не напрацьовано, але конфесія активна у філантропії та благодійництві [Боже Слово. Міжнародний благодійний фонд "Дар Життя"]. Більшість публікацій у власних конфесійних засобах масової інформації стосуються проповідницької діяльності (*Українська Лютеранська Церква | Сайт про Українську Лютеранську Церкву*, б.д.), тому доводиться виділяти окремі події, що мають соціально-гуманітарний складник. Зокрема, Українська Лютеранська Церква брала участь в організації медичних клінік на

колесах у рамках стоматологічної та педіатричної направленості (б. д.-а), за підтримки благодійного фонду «Дар Життя». Отож на сайті благодійного фонду «Дар Життя» вказано, що Українська Лютеранська Церква є їхнім партнером («Дар Життя» б.д.). Виходячи з невеликих фінансових та організаційних можливостей, УЛЦ, як і більшість християнських конфесій, намагається служити українцям із дієвою соціальною допомогою в світлі драматичних викликів війни.

Німецька Євангелізаційно-Лютеранська Церква в Україні є частиною Всесвітньої Федерації Лютеранських Церков. Місія та цінності оприлюднені на сайті цієї конфесії (Ласкаво просимо до офіційного сайту Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви України! – Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б.д.). На одному з ресурсів місію служіння сформульовано так: розбудувувати активні лютеранські громади, які здатні проповідувати Добру Звістку всім, хто для цього відкритий і показувати Боже милосердя справами християнської любові всім, хто цього потребує (Наша церква – Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б.д.). Німецько-Євангелічно-Лютеранська Церква не є ліберальною, а дотримується помірковано-консервативної позиції.

Ця Церква є незалежною конфесією лютеранства німецької традиції в Україні. Назва Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква в Україні вказує на приналежність до конкретної богословсько-літургійної традиції, але ця конфесія не пов'язана адміністративно з Німецькою Федеративною Республікою ні юридично, ні економічно, ні адміністративно.

Постульована місія Євангелічно-Лютеранської Церкви в Україні свідчить про прагнення до євангелізації населення шляхом ретрансляції лютеранства всім, хто для цього відкритий. Передусім мається на увазі активна проповідницька робота із зацікавленими в цьому особами. Також служіння Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви в Україні спрямоване на реалізацію християнського принципу милосердя через справи гуманітарної діяльності в світлі євангельського послання бачити Ісуса Христа в найменших та найбільш незахищених і вразливих.

Принцип реалізації християнської любові, перш за все, ґрунтується на справах милосердя

з метою виконання доручення Христа. Це реалізується в гуманітарно-просвітницькій та благодійницькій діяльності. Яскравим прикладом є громадська організація «Дім Милосердя» при дияконічній громаді Святого Мартіна у місті Києві, яка почала функціонувати в якості неформальної релігійної групи в 2017-му році. Вже через два роки ця спільнота отримала державну реєстрацію.

У дияконічній сфері в Україні активно працюють католицькі організації та протестантські церкви. Найчастіше тут присутні дві моделі роботи. Перша – інституціоналізована, де дияконією займаються спеціально створені для цих цілей організації з мінімальним залученням громади. Друга – євангелізаційно-дияконічна, де до дияконії активно залучаються парафіяни громади, але тут першочерговим завданням постає євангелізація, а дияконія – на другому плані. Особлива увага в церковному дияконічному служінні в Україні приділяється вимушеним переселенцям (через війну), дітям сиротам та родинам в складних життєвих обставинах, громадянам, що страждають від алкогольної та наркотичної залежності. Варто відзначити, що в протестантському середовищі дуже активно використовується волонтерське служіння в дияконічних проєктах. Як відомо, саме таким було покликання дияконів в апостольські та ранньохристиянські часи. Отже, диякони в сучасних лютеранських спільнотах України реалізують місію, котра окреслена в Новому Завіті та активно функціонувала серед перших сповідників віри в Ісуса Христа.

На сайті Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви вказано, що Дім Милосердя є організацією, яка прагне надати допомогу бездомним з отримання притулку (Святого Мартіна, Київ – Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б.д.-а). Звісно, ці потреби тільки збільшилися після 24 лютого 2022 р.

«Дім Милосердя» створили Олексій та Олена Кучапіні. Звернувшись до організації «Хліб життя», подружжя волонтерів отримало вказівку на приєднання та подальшу співпрацю з дияконічною громадою Святого Мартіна, пастором якої є диякон Ігор Шемигон. Названий настоятель громади ділиться позитивним досвідом спілкування та євангелізації тих, хто, опинившись у скрутному становищі, вирішив скористатися допомогою, яку надавала громада Святого

Мартіна та «Дім Милосердя». Отож тут бачимо таку модель служіння: спочатку нагодувати людину, дати можливість відчути свою гідність, а далі запропонувати познайомитися ближче з вченням про спасіння душі. Вважаємо, що такий порядок соціального служіння є дієвим та спрямованим на людину як самодостатню і важливу особистість, котра здатна відкритися на зацікавленість богословськими темами після задоволення підставових фізичних потреб.

Саме знайомство громади Святого Мартіна з академією Interdiac допомогло втілити проєкт розбудови дияконічної громади, визначити основну мету та діяльність релігійної спільноти. Таким чином відбувається взаємна інтеграція віруючих громади у створенні спільного проєкту, що є ознакою успішного функціонування дияконічної громади в одному з вище вказаних форматів лютеранського служіння (Святого Мартіна, Київ – Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б.д.-а).

2 липня 2022-го року співпраця з «Домом Милосердя» була завершена, але, за словами пастора Ігоря Шемигона, це не означає розриву відносин, є сподівання на подальші проєкти (Завершення партнерства з Домом Милосердя – Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б.д.).

Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква в Україні також задіяна до низки інших соціальних проєктів гуманітарної спрямованості (Дияконічне партнерство – Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б. д.). Під час повномасштабної фази агресії російської федерації проти України та українського народу НЄЛЦУ долучилася до допомоги постраждалим від терору й варварства ворога, зокрема надаючи гуманітарну допомогу.

Київська община Святої Катерини Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви в Україні співпрацює з благодійним фондом «Вільні серцем», через який здійснює допомогу потребуючим територіальним громадам, наприклад, у Чернігівській області. За словами Лідії Цельсдорф, з початку війни вони допомогли приблизно чотирьом тисячам людей по всій Україні (Лютерани Києва допомагають нужденним – Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б.д.).

Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква в Україні визначає патріотизм та дотримання

законодавства України в якості одних зі своїх базових цінностей (Наша церква — Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б. д.-б). За весь період збройної агресії російської федерації проти України керівництво та віряни цієї конфесії проявили проукраїнську, патріотичну позицію та висловили рішуче засудження російської агресії: «Час молитов за мир минув. Настав час молитов за справедливий мир. Сьогодні вранці путінський режим розпочав повномасштабне вторгнення в Україну. Військові об'єкти зазнавали бомбардування авіацією та крилатими ракетами, а війська атакували територію України зі сходу, півночі та півдня. Цей акт агресії призвів до того, що мирне рішення стало неможливим» (*Настав час молитов за справедливий мир – Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України*, б.д.). Виразний патріотизм поєднаний із практичним вектором соціально-гуманітарної діяльності.

Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква однією зі своїх цінностей визначає долученість до екуменічного діалогу. Українські лютерани німецької традиції беруть участь у різних екуменічних заходах та ініціативних групах як в Україні, так і на міжнародному рівні, наприклад: участь у Тижні за єдність християн, який відбувся в січні 2021-го року (Тиждень молитов за єдність між християнами — Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України, б.д.). Екуменічний напрям діяльності має відношення і до відкритості цієї церкви у гуманітарно-соціальній діяльності, адже єдність християнських спільнот у допомозі потребуючим є вельми важливою. Звісно, що гуманітарна допомога повинна виходити поза межі суто конфесійної ідентичності тих людей, до яких слід прийти з дієвою допомогою.

Кожна з лютеранських громад в Україні долучена до Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій. Українську Лютеранську Церкву представляє єпископ Вячеслав Горпинчук, Німецьку Євангелічну Церкву в Україні – єпископ Павло Шварц. Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій слугує певною платформою для міжконфесійного та міжрелігійного діалогу, що є ознакою формування України в якості поліконфесійної

держави. Незважаючи на приналежність цих двох церков до різних міжнародних інституцій лютеранського спрямування, конфліктів між цими двома конфесіями не помічено. Також варто зазначити, що на цей час відсутні й спільні проекти соціально-гуманітарної діяльності між цими лютеранськими конфесіями.

Висновки. Лютеранська Церква – яскравий, самобутній, складний богословський та конфесійний феномен сучасної релігійної палітри України, присутність якого на українських землях має свою історію. Громади як Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви, так і Української Лютеранської Церкви широко задіяні в процесі розбудови духовного життя Українців на засадах євангельського служіння як у питаннях сотеріології, так і дієвої місії в соціально-гуманітарній сфері. Незважаючи на різне ставлення до екуменічного руху, кожна з цих конфесій прагне відбудовувати добросусідські відносини з іншими церквами.

Стала соціальна концепція в Українській Лютеранській Церкві відсутня, але благодійний фонд «Дар Життя» афілійований з Українською Лютеранською Церквою. Перш за все, Українська Лютеранська Церква активно займається проповідницькою та апологетичною діяльністю.

Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква в Україні має соціальну концепцію, яка виражена у форматі дияконічного служіння, шляхом інтеграції громади в роботу з потребуючими. Яскравим прикладом такого формату служіння є громада Святого Мартіна у столиці України, яка співпрацює та інтегрована з громадою. Сам феномен дияконату в християнському священстві історично виник (ще в апостольські часи) передусім з метою благодійницької діяльності. Пізніше диякони були покликані як помічники єпископів у служінні допомоги нужденним. Отож назва такої форми служіння в сучасній лютеранській громаді в Україні є дуже влучною та відповідною до євангельського послання і покликання.

Німецька Євангелічно-Лютеранська церква та Українська Лютеранська Церква є малочисельними конфесіями, але вирізняються активною проповідницькою, гуманітарною та просвітницькою діяльністю.

Список використаних джерел:

1. <https://slovovchitelyu.org/rubrik/biblia/sola-scriptura/> Біблія. Sola Scriptura
2. <http://www.giftoflife.org.ua/bozhe-slovo/> Боже Слово. Міжнародний благодійний фонд "Дар Життя"
3. <http://www.giftoflife.org.ua/partners/> Міжнародний благодійний фонд "ДАР ЖИТТЯ"
4. <https://www.istpravda.com.ua/articles/2017/09/11/150397/> 95 Тез Мартіна Лютера, які змінили церкву та світ
5. https://esu.com.ua/search_articles.php?id=59963 Лютеранство. Енциклопедія Сучасної України
6. <http://ukrlc.org> Офіційний сайт Українська Лютеранська Церква
7. https://risu.ua/lyuterani-shidnogo-obryadu-taki-ye-lishe-v-ukrajini_n79503 Лютеранство Східного обряду, таке є лише в Україні
8. Остащук Іван. Прикарпатська Атлантида: німецько-лютеранські спільноти Коломиї та Станіславова (XIX – 1-ша пол. XX ст.) // *Theological Reflections*. – 2016. – № 17. – С. 91–99.
9. <https://nelcu.org.ua> Офіційний сайт НЄЛЦУ
10. <https://nelcu.org.ua/dyuyakonichne-partnerstvo/> Дияконічне партнерство. Офіційний сайт НЄЛЦУ
11. <https://nelcu.org.ua/zavershennya-partnerstva-z-domom-myloserdya/> Завершення співпраці з "Домом Милосердя". Офіційний сайт НЄЛЦУ
12. <https://nelcu.org.ua/lyuterany-v-kyuevi-dopomagayut-nuzhdennym/> Лютерани в Києві допомагають нужденним. Офіційний сайт НЄЛЦУ
13. <https://nelcu.org.ua/church/sv-martin/> Церква Святого Мартіна. Офіційний сайт НЄЛЦУ
14. <https://nelcu.org.ua/nastav-chas-molytov-za-spravedlyvuj-muj/> Настав час молитов за справедливий мир 24.02.2022. Офіційний сайт НЄЛЦУ
15. <https://nelcu.org.ua/nasha-tserkva/> Наша церква. Офіційний сайт НЄЛЦУ
16. <https://nelcu.org.ua/tyzhden-molytov-za-yednist-mizh-hrystyuanamy/> Тиждень молитви за єдність Християн. Офіційний сайт НЄЛЦУ
17. https://risu.ua/pastir-taras-kokovskiy-nashi-diti-ne-povinni-pam'yatati-chasu-koли-voni-buli-pozha-cerkvoju_n71737 Пастир Тарас Коковський: "Наші діти не повинні пам'ятати часу, коли вони були поза Церквою"
18. http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/40132/2008_48_6.pdf?sequence=1 Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот.

References:

1. *SOLA SCRIPTURA yak kliuchovyi pryntsyp Reformatsii*. (б. д.). «Nesty Slovo Bozhe — os nasha meta, shchob kozhnyi uchytel buv uchnem Khrysta!». <https://slovovchitelyu.org/rubrik/biblia/sola-scriptura/>
2. *Bozhe Slovo*. Mizhnarodnyi blahodiinyi fond "Dar Zhyttia". (n.d.). Retrieved March 13, 2023, from <http://www.giftoflife.org.ua/bozhe-slovo/>
3. Mizhnarodnyi blahodiinyi fond "DAR ZhYTTIa". (n.d.). Retrieved March 12, 2023, from <http://www.giftoflife.org.ua/partners/>
4. *95 tez Martina Liutera, yaki zminyly tserkvu i svit*. Istorychna pravda. (2017, September 11). Retrieved March 10, 2023, from <https://www.istpravda.com.ua/articles/2017/09/11/150397/>
5. Liubashchenko, V. I. (1970). *Liuteranstvo*. Entsyklopediia Suchasnoi Ukrainy. Retrieved March 16, 2023, from https://esu.com.ua/search_articles.php?id=59963
6. *Ukrainska Liuteranska Tserkva: Sait pro Ukrainku Liuteransku tserkvu*. RSS2. (n.d.). Retrieved March 14, 2023, from <http://ukrlc.org/>
7. Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy. (2016, May 10). *Liuterany skhidnoho obriadu: taki ye lyshe v Ukraini – RISU*. Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy. Retrieved March 14, 2023, from https://risu.ua/lyuterani-shidnogo-obryadu-taki-ye-lishe-v-ukrajini_n79503
8. Ostashchuk, I. (2016). Prykarpatska Atlantyda: nimetsko-liuteranski spilnoty Kolomyi ta Stanislavova (KhIKh–1-sha pol. KhKh st.). *Theological Reflections*, (17), 91–99.
9. Nimetska Yevanhelichno-Liuteranska Tserkva Ukrainy. (2021, December 12). Retrieved March 14, 2023, from <https://nelcu.org.ua/>
10. *Dyiakonichne partnerstvo*. Nimetska Yevanhelichno-Liuteranska Tserkva Ukrainy. (2022, November 3). Retrieved March 14, 2023, from <https://nelcu.org.ua/dyuyakonichne-partnerstvo/>
11. *Zavershennia partnerstva z Domom Myloserdia*. Nimetska Yevanhelichno-Liuteranska Tserkva Ukrainy. (2022, July 2). Retrieved March 14, 2023, from <https://nelcu.org.ua/zavershennya-partnerstva-z-domom-myloserdya/>
12. *Liuterany Kyieva dopomahaiut nuzhdennym*. Nimetska Yevanhelichno-Liuteranska Tserkva Ukrainy. (2022, October 21). Retrieved March 14, 2023, from <https://nelcu.org.ua/lyuterany-v-kyuevi-dopomagayut-nuzhdennym/>

13. *Sviatoho Martina, kyiv*. Nimetska Yevanhelichno-Liuteranska Tserkva Ukrainy. (2023). Retrieved March 14, 2023, from <https://nelcu.org.ua/church/sv-martin/>
14. *Nastav chas molytov za spravedyvyi myr*. Nimetska Yevanhelichno-Liuteranska Tserkva Ukrainy. (2022, February 24). Retrieved March 14, 2023, from <https://nelcu.org.ua/nastav-chas-molytov-za-spravedyvyj-myr/>
15. *Nasha tserkva*. Nimetska Yevanhelichno-Liuteranska Tserkva Ukrainy. (2020, November 3). Retrieved March 14, 2023, from <https://nelcu.org.ua/nasha-tserkva/>
16. *Tyzhden molytov za yednist mizh khrystyianamy*. Nimetska Yevanhelichno-Liuteranska Tserkva Ukrainy. (2022). Retrieved March 14, 2023, from <https://nelcu.org.ua/tyzhden-molytov-za-yednist-mizh-hrystyyanamy/>
17. Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy. (2014, November 24). *Pastyr Taras Kokovskiy: "Nashi dity ne povynni pamiataty chasu, koly vony buly poza Tserkvoiu" - RISU*. Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy. Retrieved March 14, 2023, from https://risu.ua/pastir-taras-kokovskiy-nashi-dity-ne-povynni-pam-yatati-chasu-koli-vony-buly-poza-cerkvoyu_n71737
18. Havrilova, N. (2008). Uriznomanitnennia vyjaviv sotsialnoho sluzhinnia relihiinykh spilnot. *Ukrainske Relihiieznavstvo*, (48), 70–77. Retrieved March 13, 2023, from 18. http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/40132/2008_48_6.pdf?sequence=1

ІСТОРИЯ ТА АРХЕОЛОГИЯ

УДК 069.01:930.1(477-25)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.4>

Дворкін Ігор Володимирович,
*кандидат історичних наук, доцент,
 доцент кафедри українознавства, культурології та історії науки
 Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»*
orcid.org/0000-0001-9190-8265
Scopus Author ID: 57221084886
Researcher ID: AFU-2326-2022
Igor.Dvorkin@khp.edu.ua

НАЦІОНАЛЬНІ МУЗЕЇ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті розглядається розвиток українських національних музеїв на початку ХХ століття. «Довге» ХІХ століття – епоха модернізації, становлення сучасного суспільства, формування модерних націй. Для періоду кінця ХІХ – початку ХХ ст. характерним було перетворення музеїв на культурну норму міського життя. В українських землях, що входили тоді до Російської та Австро-Угорської імперій, діяла широка музейна мережа. Музейна справа розвивалася в українських землях імперій у різних умовах. В Російській імперії діяли жорсткі обмеження щодо діяльності українських установ, в Австро-Угорській імперії український національний рух мав кращі умови, зокрема у розвитку українських культурницьких та наукових установ. Для цього періоду було характерним відкриття такого виду музейних закладів, як національні музеї у європейських країнах. Національний музей – заклад, що репрезентує національну історичну та культурну спадщину. Метою запропонованої статті є дослідження історії музеїв, що висвітлювали історію та культуру України у контексті характеристики їх як саме національних українських музеїв. Методологічною основою статті є модерністський підхід для визначення нації, зокрема концепція «уявлених спільнот» Бенедикта Андерсона та «винайдення традицій» Ерика Гобсбаума. Стаття розглядає діяльність українських національних музеїв у контексті розвитку музейної справи в українських землях, процесів націотворення, розвитку українського національного руху. Саме музеї відігравали провідну роль у формуванні української нації та використовувалися представниками національного руху. Прикладами українських національних музеїв, що діяли на початку ХХ ст., а також у період Української революції 1917–1921 рр., на нашу думку, є: Національний музей у Львові, Музей українських старожитностей Василя Тарновського Чернігівського губернського земства, Київський художньо-промисловий і науковий музей. На основі останнього у період Української революції планувалося створення власне Українського національного музею.

Ключові слова: музейна справа, національний музей, націотворення, український національний рух, Українська революція.

Dvorkin Ihor,
*Ph.D., Associate Professor,
 Associate Professor at the Department of Ukrainian Studies, Cultural Studies and History of Science,
 National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute”*
orcid.org/0000-0001-9190-8265
Scopus Author ID: 57221084886
Researcher ID: AFU-2326-2022
Igor.Dvorkin@khp.edu.ua

NATIONAL MUSEUMS IN UKRAINE AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

The article examines the development of Ukrainian national museums at the beginning of the 20th century. The “long” 19th century was an era of modernization, the formation of modern society, and the formation of modern

nations. For the period of the late 19th – early 20th centuries the transformation of museums into a cultural norm of urban life was characteristic. A wide museum network operated in the Ukrainian lands that were part of the Russian and Austro-Hungarian empires at that time. The museums worked in the Ukrainian lands of the empires under different conditions. In the Russian Empire, there were strict restrictions on the activities of Ukrainian institutions, in the Austro-Hungarian Empire, the Ukrainian national movement had better conditions, in particular, in the development of Ukrainian cultural and scientific institutions. This period was characterized by the opening of such museum institutions as national museums in European countries. The National Museum is an institution representing the national historical and cultural heritage. The purpose of the proposed article is to study the history of museums that covered the history and culture of Ukraine in the context of characterizing them as national Ukrainian museums. The methodological basis of the article is the modernist approach to defining the nation, in particular the concept of “imagined communities” by Benedict Anderson and the “invention of traditions” by Eric Hobsbawm. The article examines the activity of Ukrainian national museums in the context of the formation of such museums in other countries at the same time, as well as the development of the museum in Ukrainian lands, the processes of nation-building, and the development of the Ukrainian national movement. Museums played a leading role in the formation of the Ukrainian nation; they were used by representatives of the national movement. Examples of Ukrainian national museums that operated at the beginning of the 20th century, as well as during the period of the Ukrainian Revolution of 1917–1921, in our opinion, were: the National Museum in Lviv, the Vasyl Tarnovsky Museum of Ukrainian Antiquities of the Chernihiv Provincial Zemstvo, the Kyiv Art-Industrial and Scientific Museum. On the basis of the latter, during the Ukrainian Revolution, it was planned to create the Ukrainian National Museum.

Key words: museology, national museum, nation building, Ukrainian national movement, Ukrainian revolution.

Постановка проблеми та її актуальність.

Музеї та музейна справа відіграють важливу роль у багатьох процесах, таких як просвітництво, охорона пам'яток історії та культури, розвиток науки, організація дозвілля тощо. Однією з важливих функцій музейництва є формування національної ідентичності. Протягом «довгого» XIX століття музеї в Україні часто використовувалися діячами українського національного руху саме з метою просування ідеї окремішності українського народу. Це відбувалося за умови відсутності власної державності, перебування українських земель у складі Російської та Австро-Угорської імперій. Умови розвитку українського руху вирізнялися. У Російській імперії існування українського народу як окремого заперечувалося, діяли заборони української мови, діяльності українських інституцій. Український рух в Австро-Угорщині перебував у більш сприятливих умовах, він отримував більше можливостей для розвитку. Актуальним, на нашу думку, питанням є те, як у зазначених умовах представники українського національного руху зуміли створити та успішно розвинути під різними вивісками власне українські національні музеї. В період Української революції існував, проте не був реалізований, проєкт уже безпосередньо «Українського національного музею».

Аналіз досліджень та публікацій. Методологічною основою статті є модерністський підхід для визначення нації, зокрема концепція

«уявлених спільнот» Бенедикта Андерсона та «винайдення традицій» Ерика Гобсбаума. Перший ідентифікує націю як уявлену політичну спільноту, представники якої природно не можуть побачити чи знати один одного, водночас вони уявляють себе певною єдиною групою (Андерсон, 2001, с. 22). Більше того, представники української нації, що формувалася як політична спільнота протягом XIX століття, жили у різних імперіях. Своєю чергою Е. Гобсбаум вказує на притаманне «винайдення» представниками національних рухів традицій, а саме культурних практик, що мали виразити належність до певної спільноти (Гобсбаум, 2005, с. 13).

Українські історики та музеєзнавці досліджують історію окремих музейних закладів, зокрема тих, діяльність яких проаналізована у цій статті (Гентош, 2015; Рязанова, 1999; Федорова, 2011 та ін.).

Метою цієї статті є висвітлення створення та діяльності музеїв, які можна, на нашу думку, вважати саме українськими національними музеями. Музейні установи на початку XX століття вже були певною культурною нормою. В українських землях існували музеї багатьох напрямів: історичні, художні, природничі тощо. Музеї діяли при університетах, органах місцевого самоврядування, наукових інституціях, існували приватні музеї.

Виклад основного матеріалу. Що таке національний музей? За визначенням Петера

Аронссона та Габрієлли Елгеніус, національні музеї – це установи, колекції яких представляють домінуючі національні цінності, міфи та реалії. Національні цінності та ін., своєю чергою, становлять основу для національних спільнот. Завдяки цьому національні музеї мають велике значення для формування власне націй, визначення ролі нації у взаєминах з іншими спільнотами (Aronsson, Elgenius, 2011, р. 5). Музеї у сучасному розумінні, в тому числі національні музеї, – продукт модерної епохи, вони виникають у період домінування імперій та активних націотворчих процесів. Національні музеї у «довгому» ХІХ столітті виникають в імперіях, новостворених державах, вони також постають і завдяки діяльності представників національних рухів у бездержавних націях. Для останніх національні музеї були певними маркерами прагнення до майбутньої самостійності (Berger, 2015, р. 23).

У 1899 р. був започаткований, як вважають дослідники, головний музейний заклад Наддніпрянської України – Київський міський (художньо-промисловий та науковий) музей. Його відкриттю передували довгі дискусії щодо того, яким має бути його профіль, відомча належність тощо. Місцева громадськість, меценати зібрали чималі кошти і завдяки цьому для майбутнього музею було споруджено спеціальну будівлю у центральній частині міста – сьогодні Національний художній музей України.

Як для представників української інтелігенції, так і для імперських чиновників було очевидним велике значення відкриття саме у Києві великого музейного закладу. Перші вбачали у ньому можливість для поширення української історії та культури. Проімперські налаштована інтелігенція також бачила цей потенціал, який міг бути небезпечним для імперських позицій в Україні. Так, завдяки публікації Лариси Федорової відомою є «конфіденційна записка» до генерал-губернатора, відомого мистецтвознавця, викладача Київського університету Адріана Прахова. В ній було зазначено, що музей у Києві, якщо у ньому провідними будуть археологічний та етнографічний напрями, стане осередком українофільської діяльності. Натомість, найнебезпечнішим видом зібрань мали стати твори мистецтва та художнього ремесла (Федорова, 2011, с. 91, 92). У підсумку міський музей був відкритий саме як «художньо-промисловий та науковий».

Музей справді став провідним закладом, осередком згуртування українських учених, національної інтелігенції та меценатів. Музейні експозиції переважно висвітлювали історію та культуру України. Музей мав можливість проводити виставки, що були спрямовані на популяризацію української культури та формування власне української ідентичності. Найважливішими з них були – південноросійська кустарна виставка 1906 р. та виставка, присвячена 50-річчю з дня смерті Тараса Шевченка, що відбулась у 1911 р. На останній були представлені малюнки та офорти Шевченка із приватних зібрань. Також було видано каталог творів, представлених на виставці українською та російською мовами (Ернст, 1929, с. 124).

Київський художньо-промисловий і науковий музей на початку ХХ ст. фактично перетворився на головний український музей Наддніпрянщини. Хоч його діяльність проходила «під вівіскою» імперського провінціального музею, який носив у своїй назві ім'я російського імператора Миколи Олександровича. У період Української революції саме на його основі планувалося відкрити Український національний музей як у час Української Народної Республіки, так і Української Держави.

Ще одним прикладом українського національного музею був, на нашу думку, Музей українських старожитностей В.В. Тарновського Чернігівського губернського земства, що був відкритий у 1902 р. Цей музей мав приватне походження. Його колекції були зібрані меценатом Василем Тарновським протягом другої половини ХІХ століття. Спрямованість музею стає зрозумілою власне з його назви, унікальної для того часу та Російської імперії, де діяли заборони навіть на вживання назви «український». Меценат мав намір залишити у спадок для громадськості свою колекцію, довгий час вагаючись, якій саме установі передати колекції. У підсумку він зупинився на Чернігівському губернському земстві, яке зуміло забезпечити прийняття колекції та її розташування. Музей складався із унікальної колекції, присвяченої Тарасу Шевченку, а також трьох історичних відділів: доісторичного, великокнязівського та козацького. Останній був найбільшим та найбагатшим та містив документи ХVII–ХVIII ст., військове спорядження, зброю, клейноди та речі, що належали відомим козацьким

ватажкам, у тому числі й гетьманам (Лаєвський, Линюк, 2002, с. 6).

На початку ХХ ст. на теренах українських земель, що входили до Австро-Угорської імперії, у Львові було відкрито український Національний музей. Як зазначалося вище, умови розвитку українського національного руху на західноукраїнських землях вирізнялися більш лояльним ставленням імперської влади, а також значною роллю греко-католицької церкви. Саме митрополит Української греко-католицької церкви Андрей Шептицький став ініціатором та найбільшим меценатом Національного музею у Львові. Колекція музею була започаткована власне як Церковний музей у 1905 р. Зібрання розширювалися, включаючи у себе вже не тільки церковну старовину. До фондів музею були включені зібрання товариства «Просвіта» (Банах, 2020, с. 94). Музей за декілька років фактично перестав бути суто церковним та отримав назву Національного музею. У музеї були сформовані історичний, етнографічний та археологічний відділи (Надопта, 2012, с. 763).

За статутом музей мав на меті репрезентувати в наукових та просвітницьких цілях історичні пам'ятки культурно-народного життя. Музей був урочисто відкритий у 1913 р. Під час урочистостей українським організаціям було офіційно дозволено вивісити синьо-жовті прапори та виконати гімн «Ще не вмерла Україна...». Виставкова діяльність музею підкреслювала діяльність музею як українського національного. Так, у 1914 р. відбулась Шевченківська виставка; у 1918 р. виставка, присвячена Українським січовим стрільцям; у 1919 р. виставка сучасного малярства галицької України. Дослідники вказують, що Національний музей у Львові шляхом виокремлення саме української культури являв собою інструмент творення української політичної нації (Гентош, 2016, с. 214–215).

Для багатьох націй, що постають, або таких, які мають відстоювати власне право на існування, свою державність та суверенітет, національні музеї часто мають вирішальне значення. У таких випадках національні музеї часто стають центральною інституцією, що має формувати національну ідентичність. Зазвичай у таких державах існує центральна музейна інституція, або певний музейний комплекс, що

розміщуються у центральних кварталах столиць (Aronsson, Elgenius, 2011, р. 9). В Українському контексті саме таким, на нашу думку, мав постати Український національний музей часів Української революції 1917–1921 рр.

Для культурних, громадських та політичних діячів періоду Української революції важлива роль музейництва для новопосталої української державності була очевидною. Музейні установи часто продовжували свою роботу, незважаючи на надважкі умови бойових дій та постійної зміни влади. В імперський період не існувало жодних державних органів, що мали б централізовано опікуватися справою розвитку музейництва. Із початком Української революції, у 1917 р., активувалася робота із захисту пам'яток культури на громадському та на державному рівнях. На початку революції була створена громадська організація – Центральний комітет охорони пам'яток старовини і мистецтва України. Його головою став відомий український музейник, директор Київського художньо-промислового та наукового (міського) музею Микола Біляшівський. До комітету входили також відомі історики та державні діячі – голова Центральної Ради Михайло Грушевський, Дмитро Яворницький, Дмитро Дорошенко та ін. Після утворення українського уряду – Генерального секретаріату при Департаменті мистецтва утворювався відділ охорони пам'яток культури, який мав опікуватися збереженням пам'яток історії та культури на території України. Цей відділ також очолив М. Біляшівський (Розовик, 2002, с. 166). Серед напрямів діяльності вказаного відділу, що діяв при Генеральному секретаріаті, була організація Українського національного музею. Його планували відкрити у Києві на основі колекцій уже діючого, багатого на колекції, що присвячені українській старовині, Київського міського музею. В останньому вже існували відділи археології, нумізматики, історії, етнографії, відділ «Старий Київ». М. Біляшівський розробив план реформатування музею, надання йому статусу державного. Зокрема, планувалося збудувати для етнографічного відділу нову будівлю, на основі мистецького відділу створити Національну галерею, відкритий окремий відділ, присвячений Тарасу Шевченку тощо (Рязанова, 1999, с. 47).

За часів Української Держави, очолюваної гетьманом Павлом Скоропадським, у період певної стабільності 1918 р., знов постає питання

про утворення Українського національного музею. Воно також було порушене М. Біляшівським, який очолив у цей час секцію музеїв Головного управління мистецтва та національної культури. Міністерство народної освіти та мистецтв надало фінансування із державної скарбниці на придбання експонатів для Національного музею, втім офіційно музей так і не було створено. Рада міністрів УНР Директорії на початку 1919 р. уже мала прийняти рішення про створення Національного українського музею, але не встигла його оприлюднити через втрату контролю над Києвом (Ковтанюк, Шовкопляс, 1999, с. 70). Можна констатувати, що всі українські уряди часів революції вбачали за необхідність створення у столиці – Києві – Українського національного музею. Швидка зміна

влади та подальша поразка українських сил завадила реалізації цього проєкту.

Висновки. Розглянувши приклади відкриття та діяльності українських музеїв, що діяли в імперський період та під час Української революції 1917–1921 р., можна зазначити, що у цей час у різних країнах та умовах створювались музейні заклади, які можна вважати формально чи фактично українськими національними. Це було можливим завдяки діяльності представників українського національного руху: культурницьких, церковних, громадських, політичних діячів. Умови імперського та революційного періоду вирізнялися, втім поширення української історії та культури, формування української політичної нації було основною метою діяльності цих музейних установ.

Список використаних джерел:

1. Андерсон Б. (2001). Уявлені спільноти. Київ : Критика. 276 с.
2. Aronsson P., Elgenius G. (2011). Making National Museums in Europe – A Comparative Approach. *Building National Museums in Europe 1750–2010: Conference Proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen. Bologna 28–30 April*. P. 5–20.
3. Банах В. (2020). Національний музей у Львові (1905–1939): науково-фондова робота. *Проблеми гуманітарних наук* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Історія». № 4/46, С. 89–105.
4. Berger S. (2015). National Museums in between Nationalism, Imperialism and Regionalism, 1750–1914. *National Museums and Nation-building in Europe 1750–2010. Mobilization and legitimacy, continuity and change*. P. 13–32.
5. Гентош Л. (2016). Митрополит Андрей Шептицький як засновник та меценат Національного музею у Львові: засади діяльності, пріоритети розвитку та історична спадщина. *Красназнавство*. № 1/2. С. 212–220.
6. Гобсбаум Е. (2005). Вступ: винаходження традицій. *Винайдення традицій*. / За редакцією Ерика Гобсбаума та і Теренса Рейнджера. Київ : Ніка-Центр. 448 с.
7. Ернст Ф. (1929). Як збиралися малярські твори Шевченка у Всеукраїнському історичному музеї ім. Шевченка. *Життя й революція*. Кн. 3. С. 122–130.
8. Ковтанюк Н., Шовкопляс Г. (1999). Скарбниця історичної пам'яті України. *Київська старовина*. № 3–4. С. 63–80.
9. Ласвський С., Линюк Л. (2002). Музей українських старожитностей В.В. Тарновського у часі і просторі. *Скарбниця української культури* : збірник наукових праць. Вип. 3. Чернігів. С. 5–8.
10. Надопта А. (2012). Роль громадських, наукових організацій та церкви у формуванні та становленні українського етнографічного музейництва Галичини кінця ХІХ–30-х рр. ХХ ст. *Народознавчі зошити*. № 4 (106). С. 758–774.
11. Розовик Д. (2002). Українське культурне відродження в роки національно-демократичної революції (1917–1920). Київ : ВПЦ «Київський університет». 311 с.
12. Рязанова Т. (1999). До сторіччя Київського музею старожитностей та мистецтв. *Вісник УТОPIK*. № 2. С. 44–55.
13. Федорова Л. (2011). Записка Адріана Прахова «Какой музей нужен и возможен в Киеве» у контексті історії заснування в Києві крайового музею. *Київська старовина*. 2011. № 3. С. 82–94.

References:

1. Anderson, B. (2001). *Uyavleni spil'noty'* [Imagined communities]. Kyiv: Kry'ty'ka. 276 s. [in Ukrainian].
2. Aronsson, P., Elgenius, G. (2011). Making National Museums in Europe – A Comparative Approach. *Building National Museums in Europe 1750–2010: Conference Proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen. Bologna 28–30 April*. P. 5–20.

3. Banakh, V. (2020). Natsional'nyy muzey u L'vovi (1905–1939): naukovo-fondova robota [The National Museum in Lviv (1905–1939): scientific and fund work]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats' Drohobys'koho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriya Istoryia*. 4/46, S. 89–105 [in Ukrainian].
4. Berger, S. (2015). National Museums in between Nationalism, Imperialism and Regionalism, 1750–1914. *National Museums and Nation-building in Europe 1750–2010. Mobilization and legitimacy, continuity and change*. P. 13–32.
5. Ernst, F. (1929). Yak zby'raly'sya malyars'ki tvory' Shevchenka u Vseukrayins'komu istory'chnomu muzei im. Shevchenka [How Shevchenko's paintings were collected in the All-Ukrainian Shevchenko Historical Museum]. *Zhyttya j revolyuciya*. Kn. 3. S. 122–130 [in Ukrainian].
6. Fedorova, L. (2011). Zapy'ska Adriana Prahova «Kakoj muzej nuzhen y' vozmozhen v Ky'eve» u konteksti istoriyi zasnuvannya v Ky'evi krajovogo muzey [A note by Adrian Prakhov “What kind of museum is necessary and possible in Kyiv” in the context of the history of the establishment of a regional museum in Kyiv]. *Ky'yivs'ka starovy'na*. № 3. S. 82–94 [in Ukrainian].
7. Gentosh, L. (2016). Mytropolyt Andrey Sheptyts'kyi yak zasnovnyk ta metsenat Natsional'noho muzeyu u L'vovi: zasady diyal'nosti, priorityety rozvytku ta istorychna spadshchyna [Metropolitan Andrei Sheptyts'kyi as Founder and Patron of National Museum in Lviv: Priorities and Legacy of his Philanthropic Pursuits]. *Krayeznavstvo*. 1/2. S. 212–220 [in Ukrainian].
8. Gobsbaum, E. (2005). Vstup: vy'nahodzhennya trady'cij. *Vy'najdennya trady'cij. Za redakciyeyu Ery'ka Gobasbauma ta i Terensa Rejndzhera [Introduction: the invention of traditions. The Invention of traditions. Edited by Eric Hobasbaum and Terence Ranger]*. Kyiv: Nika-Centr. 448 s. [in Ukrainian].
9. Kovtanyuk, N., Shovkoplyas, G. (1999). Skarbny'cya istory'chnoyi pam'yati Ukrayiny' [A treasury of historical memory of Ukraine]. *Ky'yivs'ka starovy'na*. № 3–4. S. 63–80 [in Ukrainian].
10. Layevs'ky'j, S., Ly'nyuk L. (2002). Muzej ukrayins'ky'h starozhy'tnostej V.V. Tarnovs'kogo u chasi i prostori [V.V. Tarnovsky Museum of Ukrainian Antiquities in time and space]. *Skarbny'cya ukrayins'koyi kul'tury': zbirny'k nauk. pracz'*. Vy'p. 3. Chernigiv. S. 5–8 [in Ukrainian].
11. Nadopta, A. (2012). Rol' hromads'kykh, naukovykh orhanizatsiy ta tserkvy u formuvanni ta stanovlenni ukrayins'koho etnografichnogo muzeynytstva Halychyny kintsya XIX– 30-kh rr. XX st. [On the role of non-governmental scientific organizations and church congregations in creation and establishing of Ukrainian ethnographical museum works in Galicia (late XIX c. to 1930s)]. *Narodoznavchi zoshyty*. № 4 (106). S. 758–774 [in Ukrainian].
12. Rozovy'k D. (2002). Ukrayins'ke kul'turne vidrodzhennya v roky' nacional'no-demokraty'chnoyi revolyuciyi (1917–1920) [Ukrainian cultural revival during the years of the national-democratic revolution (1917–1920)]. Kyiv: VPCz “Ky'yivs'ky'j universy'tet”. 311 s. [in Ukrainian].
13. Ryazanova, T. (1999). Do storichchya Ky'yivs'kogo muzeyu starozhy'tnostej ta my'stecztv. *Visny'k UTOPIK* [To the centenary of the Kyiv Museum of Antiquities and Arts]. № 2. S. 44–55 [in Ukrainian].

УДК 94:271.22-77(477.411)''16/17''

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.5>

Іваничко Юрій Миколайович,
магістр, спеціальність «Історія та археологія»
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
mongol91@ukr.net

КИЇВСЬКІ МИТРОПОЛИТИ XVII–XVIII СТОЛІТЬ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ПРОФЕСОРА ПРОТОІЄРЕЯ ФЕДОРА ІВАНОВИЧА ТИТОВА

Видатний науковець та професор Київської духовної академії прот. Ф. І. Титов є не просто серйозним істориком, але й взірцем священника-науковця; багатогранної особистості, яка прагнула поєднати в собі духовність та консерватизм із необхідною для історика неупередженістю у своїх судженнях та дослідженнях, якої в наші часи дедалі важче дотримуватися на тлі політичних змін. Хоча разом із тим, безумовно, його історичні праці не є повністю ідеальними чи позбавленими недоліків.

У запропонованій статті розглядається внесок проф. прот. Ф. І. Титова у вивчення історії Православної Церкви на території України. Проаналізовано діяльність Київських митрополитів, біографію яких достеменно досліджує у своїй книзі проф. прот. Ф. І. Титов. Мова йде про а) Гедсона (Святополк-Четвертинського), митрополита Київського, Галицького та Малої Росії, б) Варлаама (Ясинського), митрополита Київського, Галицького та Малої Росії, і в) Іоасафа (Кроковського), митрополита Київського, Галицького та Малої Росії. Саме запропонована стаття відображає тогочасний процес викладання та навчання студентів в Київській Духовній Академії, адже тема Київської митрополії після 1686р. яскраво відображена в навчально-історичних програмах проф. прот. Ф. І. Титова.

Ключові слова: Православна Церква, Київська Духовна Академія, Федір Іванович Титов, Київські митрополити, навчально-історичні програми.

Ivanychko Yurii,
Master's Degree, Specialty "History and archeology"
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv
e-mail: mongol91@ukr.net

KYIV METROPOLITANS OF THE 17TH-18TH CENTURIES IN THE RESEARCH OF PROFESSOR AND PROTOPRIEST FEDIR IVANOVYCH TYTOV

An outstanding scholar and professor of the Kyiv Theological Academy protopriest Fedir Ivanovych Tytov is not just a serious historian, but also a great example of being a priest and a scholar at the same time. He's an example of many-sided personality, who sought to combine spirituality and conservatism with the historian's impartiality in his judgments and research, which nowadays is increasingly difficult to maintain against the background of political changes.

The hereby proposed article examines the contribution of Professor and Protopriest Fedir Ivanovych Tytov to the study of the history of the Orthodox Church on the territory of Ukraine. It analyzed the activities of Kyiv metropolitans, whose biography is thoroughly explored in the book of Professor and Protopriest Fedir Ivanovych Tytov. This article tells about: a) Gedeon (Svyatopolk-Chetvertynskiy), Metropolitan of Kyiv, Galicia and of all Little Rus, b) Varlaam (Yasynskiy), Metropolitan of Kyiv, Galicia and of all Little Rus, c) Yoasaf (Krokovskiy), Metropolitan of Kyiv, Galicia and of all Little Rus. Also, the hereby proposed article reflects the current process of teaching and learning of students at the Kyiv Theological Academy, since the topic of Kyiv metropolitanate after 1686 is clearly reflected in the History Learning Programs of Professor and Protopriest Fedir Ivanovych Tytov.

Key words: Orthodox Church, Kyiv Theological Academy, Fedir Ivanovych Tytov, Kyiv metropolitans, History Learning Programs.

Як відмічає М.М. Олійник: «Організаційно церковне життя Київської митрополії після 1686 року складалось з двох частин. Власне Київська митрополія — в межах руської держави, права якої зводилися фактично до єпископських. Перші два спадкоємці обиралися на Соборах в Києві та після цього висвячувались в Москві. Після проведення Петром I Синодальної реформи київське духовенство було позбавлено права обирати митрополита» (Олійник, 2016, с.181). Власне зміни по відношенню до процедури обрання Київського митрополита були однією з важливих причин, які на думку Титова зумовили протести західно-руського духовенства, адже становище Київської єпархії неминуче б зрівнялося з реаліями «центру» і митрополит Київський, як ми вже згадували: «перестанет быть выборным митрополитом, так как выборного начала в Москве тогда уже совсем не было» (Титов, 1905, с. 25).

Митрополит Гедеон (Святополк-Четвертинський)

Постать митрополита Гедеона посідає особливе місце в історії Київської митрополії XVII–XVIII стт. та неодноразово згадується проф. прот. Ф. І. Титовим в його праці «Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII веках», а саме в першій частині «Історичні обставини утворення Київської єпархії» (Обрання Луцького єпископа Гедеона (Святополк-Четвертинського) Київським митрополитом) та другій частині (Історія ієрархії) «Гедеон Святополк князь Четвертинський, митрополит Київський і Галицький, і Малої Росії (1685–1690 роки)». В обох випадках ми вкотре наштовхуємося на вочевидь політичну заангажованість перепідпорядкування Київської митрополії, що стрімко насувалася. «Избрание Киевским митрополитом бывшего Луцкого епископа Гедеона Святополк-Четвертинского, – пише проф. прот. Ф. І. Титов, – совершилось на соборе в Киеве 29 июня 1685 года. Этому избранию предшествовали продолжительные переговоры между Московским правительством с одной стороны, и Малороссийским гетманом и южно-русским духовенством, с другой стороны...» (Титов, 1905, с. 15). Проф. прот. Ф. І. Титов згадує про те, що митрополит Гедеон міг бути не першим митрополитом Київської кафедри

у складі Московської патріархії, адже кандидатура київського первосвященника в складних політико-релігійних умовах мала бути більш ніж компромісною. Саме такою кандидатурою був архімандрит Києво-Печерської Лаври Інокентій Гізель: «7 февраля 1685 года вселенский патриарх Парфений прислал гетману Самойловичу грамоту, которою предоставлял архиепископу Московскому, созвавши трех архиереев, посвятить соборно в митрополиты Иннокентия Гизеля, архимандрита Печерского» (Титов, 1905, с. 15).

Обставини, що визначали факт того, що архімандрит Інокентій так і не став Київським митрополитом професором Титовим зводяться до лаконічної згадки про раптову смерть Гізеля та не містять жодних пояснень церковної та політичної позиції останнього: «Предоставление права Московскому патриарху посвятить в Киевские митрополиты Иннокентия Гизеля, незадолго перед тем умершего, было значительным шагом вперед на пути к окончательному решению вопроса о подчинении Киевского митрополита Московскому патриарху» (Титов, 1905, с. 15). В той же час історії відомо про те, що сам архімандрит Інокентій Гізель займав позицію далеку від лояльності до Московської патріархії та вважав концесію, що насувалася, неправильною з канонічної та практичної точки зору. Зокрема, дослідник А. М. Колодний пише: «Відомо, що після смерті митрополита Київського Йосифа Тукальського отримав згоду на обрання на цю посаду архімандрит Інокентій Гізель. Хоч він і одержав благословення Константинопольського Патріарха Парфенія, одержати висвяту на цю посаду від архієпископа Московського, але особливого бажання їхати туди Гізель не виявив» (Колодний, 2005, с. 160). Проф. прот. Ф.І. Титов не вдається до важливих подробиць психологічного портрету Гізеля, а лише згадує про важливу характеристику майбутнього Київського митрополита Московського висвячення – згоду зі зміною юрисдикції: «Московское правительство в это время стало решительнее действовать в вопросе о подчинении Киевской митрополии Московскому патриарху, в частности, в подыскании лица, которое бы, по избрании в митрополиты, согласилось принять посвящение от Московского патриарха» (Титов, 1905, с. 16).

Важливо відмітити, що смерть архімандрита Інокентія Гізеля призвела до фактичного вилучення Києво-Печерської Лаври з-під юрисдикції Константинопольського патріархату за декілька років до видання Синодального Акту 1686 р. Зокрема, фактична згода на це була обумовлена побоюванням гетьмана та київського духовенства, що велика святиня буде захоплена львівським єпископом Йосифом Шумлянським. Історичні передумови таких побоювань зокрема висвітлюються і проф. прот. Ф. І. Титовим: ще у 1679 р. польський король Ян III Собеський передав у користування Йосифу Шумлянському все майно Києво-Печерського монастиря (Титов, 1905, с. 15), і відтоді навіть після благословенного Константинопольським патріархом переходу Київської Митрополії до юрисдикції Московського Патріархату Шумлянський підписувався «блюстителем Киевской Митрополитии и архимандритом Киево-Печерского монастыря» (Титов, 1905, с. 15).

Окрім очевидного втручання Московського уряду, про яке отець Федір Титов не раз згадує у своїй праці, особливий внесок до важливих церковно-політичних змін, як уже було зазначено, робив і гетьман, котрий наполягав на благословенні Московського патріарха – тобто доволі гнучко оперував канонічним правом, яке в даному випадку за відсутності оригіналу грамоти можна тлумачити в будь-який спосіб: «(гетман) Иван Самойлович, – пише проф. прот. Ф. І. Титов, – старался содействовать тому, чтобы вновь избранный Киевский митрополит был под благословением Московского патриарха и получил от него именно своё посвящение» (Титов, 1905, с. 15).

Причина невідворотних змін у відносинах між Києвом та Константинополем в інтерпретації проф. прот. Ф. І. Титова (а в його особі – всієї руської історіографії) була сталою та такою, що доволі погано вписувалася до канонічного права Православної Церкви: «Ввиду дальнего расстояния между Киевом и Константинополем и крайнего неудобства сношений между Россией и Турцией» (Титов, 1905, с. 16). Алеппський прецедент 1757-го року, на який люблять посилатися прибічники теорії про незаконність концесії 1686 року, в особі митрополита Гедеона відходить на другий план, адже має доволі чітку паралель в сучасних дослідженнях подій тих років. Так, В. Г. Ченцова пише: «Подібно

до того, як Гедеон (Святополк-Четвертинський) в 1685 році був рукопокладений на Київську митрополію після тривалого удівства кафедри та без сповіщення константинопольського патріарха... так і Афанасій Валеріанос у 1648 році самостійно рукопоклад новог архієпископа Кефалінії та Закінфа Макарія Панаса, обраного 28 вересня 1647 року» (Ченцова, 2017, с. 95). Обставини рукопокладення архієпископа Макарія та митрополита Гедеона є майже ідентичними. Настільки, що має місце «дослівний повтор проойміону обох грамот 1651 року» (Ченцова, 2017, с. 94).

Що стосується особи самого Київського митрополита Гедеона (Святополк-Четвертинського), то проф. прот. Ф. І. Титов робить спробу скласти його комплексний психологічний портрет, керуючись спогадами сучасників та намагаючись бути максимально об'єктивним, хоча не обійшлося й без політичних відтінків. Свій аналіз він викладає як побічно на початку першої частини, так і присвячує йому окремий підрозділ (XVIII) в другій частині своєї праці під назвою: «Характеристика преосв. Гедеона (Святополк-Четвертинского), митрополита Киевского».

Щодо побічних коментарів проф. прот. Ф. І. Титова, то тут передусім варто привести характеристику єпископа Гедеона сучасниками. Наприклад, архієпископ Чернігівський Лазар (Баранович), котрий мав помітні амбіції стати наступним Київським митрополитом, ставився до особи владики Гедеона без видимої приязні, власне як і до ідеї про зміну юрисдикції Київської Церкви. «Разве его (Гедеона Святополк-Четвертинського – прим. авт.) митрополитом Киевским сделать, а то другого ему места нет» (Титов, 1905, с. 18), – приводить проф. прот. Ф. І. Титов згадку гетьманом Самойловичем слів архієпископа. Сам Самойлович, який був у незадовільних стосунках з Чернігівським архієпископом, ставився до колишнього Луцького єпископа схвально (Грушевський, 1990, с. 227) та був переконаний, що він: «Человек добрый и смиренный, никакой власти не желает» (Грушевський, 1990, с. 227).

Старший підканцелярист Василь Кочубей, який привіз до Москви відповідні грамоти Лазаря (Барановича) та ігуменів київських монастирів, ставився до єпископа Гедеона ще більш неприязно та називав його людиною

боязкою та помисливою (Титов, 1905, с. 19). Проф. прот. Ф. І. Титов вказує, що власне своїм обранням на Київську митрополічу кафедру єпископ Гедеон (Святополк-Четвертинський) завдячував особисто гетьману Самойловичу, а також певним обставинам, що зводились до передбачуваної відсутності на соборі «на вольную елекцію Киевского Митрополита» конкурента в особі архієпископа Лазаря. Політична заангажованість як самої концесії, так і всього, що її супроводжувало, а також явна невідповідність канонічному устрою виборних початків в Церкві дуже помітні в наступних словах проф. прот. Ф. І. Титова: «Так как... духовных депутатов было меньше, чем светских, то понятно, что кандидатура гетмана Самойловича (єпископ Гедеон – *прим. авт.*) без затруднений одержала верх» (Титов, 1905, с. 22).

В окремо виділеній в другому розділі «Русской православной церкви в Польско-Литовском государстве» характеристиці митрополита Гедеона проф. прот. Ф. І. Титов вважає, що: «Преосв(ященный) Гедеон был, прежде всего, одним из самых преданных православия представителей западно-русского общества второй половины XVII века» (Титов, 1905, с. 300). Власне весь психологічний особистісний портрет Київського митрополита проф. прот. Ф. І. Титов зводить до двох складових: 1) вірність архієрейському покликанню та захист православ'я (Титов, 1905, с. 301) на історичній території Русі, та 2) правильна політична та національна направленість митрополита Гедеона, що ставиться проф. прот. Ф. І. Титовим на один щабель із основними характеристиками справжнього пастиря Церкви: «Другую не менее замечательную и выдающуюся черту в характере преосв. Гедеона составляла, без сомнения, его глубокая преданность России и предержавшей царской власти в ней (*вид. авт.*)» (Титов, 1905, с. 301).

Проф. прот. Ф. І. Титов робить доволі поспішні та відносно необ'єктивні передбачення долі православ'я, ґрунтуючи свій аналіз не на наявних закономірностях в інших православних Церквах, а скоріше на пануючій в той момент ідеології, яка вочевидь спотворювала реальний стан речей та навряд чи може бути названа справжнім історичним підходом. Особливо це проявляється в наступних словах Титова: «Эта последняя черта характера

преосв. Гедеона (глубокая преданность России и предержавшей царской власти в ней (*вид. авт.*) покоилась, между прочим, на том его убеждении, что Западная Русь, находившаяся тогда под властью Польши, могла сохранить свою веру и народность, а следов., и самобытность *только при помощи и покровительстве со стороны России* (*вид. проф. прот. Ф. І. Титовим*)» (Титов, 1905, с. 301). В загальному ж слід відмітити, що наявна характеристика проф. Титовим митрополита Гедеона більшою мірою є об'єктивною. Автор враховує особливості епохи, на яку припало служіння Київського митрополита та окремо виділяє його організаторські здібності як одну з важливих рис його особистості, що включає в себе образ священнослужителя та адміністратора.

Митрополит Варлаам (Ясинський)

Ректор-науковець, письменник-публіцист та архімандрит Києво-Печерської Лаври, а згодом і Митрополит Київський, Галицький та всієї Малої Росії Варлаам є ще однією постаттю, яка поєднує в собі, як тривалий період в історії Київської митрополії, так і опікування долею православ'я на території Польщі, зокрема так званою Луцькою закордонною православною єпархією. Особистість значна та в той же час суперечлива. Проф. прот. Ф. І. Титов присвятив його характеристиці окремий підрозділ, дещо менший за обсягом від характеристики митрополита Гедеона, та на самому початку називає його тим, хто: «явил себя в жизни и деятельности своей учеником митрополита Петра Могилы и носителем духа его школы» (Титов, 1905, с. 452).

У контексті міркувань про перехід Київської Митрополії до юрисдикції Московського Патріархату важливим буде відмітити те, як проф. прот. Ф. І. Титов інтерпретує інцидент, що стався під час обрання Варлаама Києво-Печерським архімандритом за три роки до видання Синодального Акту 1686 р. Невдовзі перед виборами нового архімандрита Московський патріарх Йоаким, який на прохання гетьмана Самойловича і санкціонував цю процедуру, висловив бажання особисто очолити рукопокладення (Титов, 1905, с. 322), проте новобраний архім. Варлаам від цього відмовився. Безумовно, ця відмова, як і обрання нового архімандрита без попередніх консультацій

з гетьманом, була обумовлена настроями, котрі вирували серед київського духовенства, однак проф. прот. Ф. І. Титов пояснює відмову політико-юридичним формалізмом: «Едва ли мы ошибемся, если сделаем предположение, что главнейшим (соображением) было неопределенное положение, в каком находился тогда Киев. Этот последний фактически был тогда под властью России и занят был русскими войсками, но юридическим он считался принадлежащим еще Польше» (Титов, 1905, с. 322). Таким чином, отец Федір уникає об'єктивного висвітлення тих подій аби не суперечити тому сприйняттю концесії 1686 р., яке було притаманним тогочасній російській історіографії. Тим не менш, заради справедливості варто відмітити, що проф. прот. Ф. І. Титов все ж вказує на те, що архім. Варлаам (Ясинський), був одним із найбільш активних противників перепідпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, проте в дусі всієї ж історіографії виправдовує це посадою «защитника автономности Киево-Печерской Лавры»: «К этому побуждало его... опасение того, как бы Киево-Печерская обитель, бывшая ставропигией вселенского патриарха и пользовавшаяся правом независимости от Киевского митрополита, не была подчинена этому последнему, когда он станет «под благословенне» Московского патриарха» (Титов, 1905, с. 325–326).

Що стосується обрання архім. Варлаама на кафедру Київських митрополитів, то варто відмітити, цим він багато в чому завдячував дружнім стосункам з гетьманом Іваном Мазепою, який називав Києво-Печерського архімандрита: «Отцом пастиром й благодетелем моим великим» (Оглоблин, 1960, с. 131). Проф. прот. Ф. І. Титов в цьому ж контексті робить особливий акцент на бажанні Мазепа бачити в якості спадкоємця спочилого митрополита Гедена саме Варлаама. Таке бажання обумовлює поспіх, з яким гетьман підготовляє проведення «елекції» – такий поспіх, як зазначає проф. прот. Ф. І. Титов, навіть йшов врозрід з тим, як бачило її проведення київське духовенство (Титов, 1905, с. 335). Зацікавленість Мазепа в обранні Київським митрополитом архім. Варлаама (Ясинського) простежується у його відповіді повноважному російському послу дяку Борису Михайлову на питання останнього про

можливі терміни обрання нового Київського первосвященника (Титов, 1905, с. 333).

Нагадаємо, що смерть митрополита Гедена співпала зі смертю Московського патріарха Йоакима, і тому присутність Київського митрополита на виборах предстоятеля Російської Церкви була не тільки вкрай бажаною, але й історичною подією, бо саме на цих виборах київський первосвященник вперше був би присутнім як один з архієреїв Російської Церкви. Доволі цікавою є невідповідність в питанні про титул Київського митрополита Варлаама. В сучасних дослідженнях часто можна зустріти думку про те, що Варлаам (Ясинський) став першим екзархом Московського патріарха, при чому це подається як велике надбання Мазепа та відхід від московського «сервілізму». Так, О.О. Завадський пише, що: «Завдяки зусиллям Мазепа УПЦ вдалося добитися почесного титулу екзарха для Київського митрополита Варлаама (Ясинського)» (Завадський, 2012, с. 391), а Н.М. Нікітенко зазначає, що: «Гетьман виклопотав митрополиту Варлааму титул екзарха Московського патріарха, піднісши цим значення предстоятеля української Церкви, права і привілеї якої Мазепа всіляко боронив проти централізаторської та русифікаторської політики московської влади» (Нікітенко, 2000, с. 61). Втім, проф. прот. Ф. І. Титов, керуючись патріаршою та царською грамотами, каже, що справді одним із багатьох клопотань нового Київського митрополита Варлаама було прохання про надання йому титулу екзарха (певна річ, не без участі Мазепа), однак: «Из содержания настоящих грамот, данных м. Варлааму Ясинскому видно, что некоторыя из его ходатайств были удовлетворены, а другия, в том числе и об экзаршем титуле, были отклонены» (Титов, 1905, с. 347).

Безумовно, розмірковуючи над обранням архім. Варлаама (Ясинського) митрополитом Київським, важливим є усвідомлення настроїв, які мали місце в Київській Митрополії після видання Синодального Акту та підписання Вічного миру з Польщею. В цьому контексті проф. прот. Ф. І. Титов надає дуже цінні відомості про те, що незадовго до обрання серед київського духовенства почали лунати пропозиції щодо залучення до голосування православних віруючих Київської Митрополії, котрі знаходилися під владою польської корони.

Такий крок, як зазначає проф. прот. Ф. І. Титов, мав би не лише засвідчити духовну єдність Київської Митрополії та припинити перехід православних до уніатства, але й стати символом єдності «православного русского населення Польши и русского государства» (Титов, 1905, с. 335–336). Проте зусиллями гетьмана Мазепи, який намагався всіляко пришвидшити обрання нового Київського митрополита, ці плани та бажання так і не були реалізовані.

Цікавим є і те, як, розмірковуючи над вірогідністю утворення в Польщі паралельної Київської Митрополії у відповідь на неприсутність вищевказаних делегатів, проф. прот. Ф. І. Титов головним аспектом цієї проблеми вбачає суто політичний фактор, не вдаючись до церковно-канонічного аналізу можливої проблеми. «... образование новой православной митрополии в Польше, – пише проф. прот. Ф. І. Титов, – независимой от Киевского митрополита, противно договору о вечном мире между Россией и Польшею» (Титов, 1905, с. 346). Натомість реалізація подібного сценарію в першу чергу була би грубим порушенням Синодального Акту 1686 р. та низки канонів Православної Церкви. Навіть в новітні часи єдність та неподільність Київської Митрополії в її поточному на той момент юрисдикційному статусі зазначалася зокрема й в Томосі про Автокефалію Польської Православної Церкви (Лурье, 2010, с. 224), щоправда у зручному для Константинопольського патріархату поданні.

В XVII підрозділі другої глави, що окремо присвячений характеристиці митрополита Варлаама, проф. прот. Ф. І. Титов зіштовхнувся з проблемою примирення реальних настроїв митрополита-письменника та заангажованості російської церковної історіографії. Значною мірою проф. прот. Ф. І. Титов виступає тут в якості апологета Київського митрополита Варлаама (Ясинського). З одного боку, проф. прот. Ф. І. Титов констатує факт того, що митрополит Варлаам був «горячим патриотом, можно сказать даже местным патриотом» (Титов, 1905, с. 453) та, як вже говорилося вище, прямо вказує на те, що первосвяtitель був: «убежденным противником идеи подчинения Киевской митрополии Московскому патриарху, за что ему пришлось даже много потерпеть впоследствии» (Титов, 1905, с. 453). Апологія стає дуже помітною особливо в наступних зауваженнях проф.

прот. Ф. І. Титова: «всего этого еще совершенно недостаточно для того, чтобы на митрополита Варлаама Ясинского можно было смотреть, как на сепаратиста, который будто бы был более расположен в сторону Польши, нежели России» (Титов, 1905, с. 454), а також: «насколько митрополит Варлаам Ясинский до 1686 г. был видимым противником идеи подчинения Киевской митрополии Московскому патриарху, настолько же он после этого времени сделался верным сыном русского отечества... искренне, а не на словах был предан русскому правительству» (Титов, 1905, с. 454).

З усіх чотирьох сторінок характеристики особистості митрополита Варлаама (Ясинського) проф. прот. Ф. І. Титов присвячує його пастирській діяльності та духовному життю лише один абзац, в якому зазначає, що митрополит був: «архипастырем властным, твердым, строгим и внимательно следившим за религиозно-нравственной жизнью (духовенства)» (Титов, 1905, с. 455).

Митрополит Іоасаф (Кроковський)

Митрополит Іоасаф (Кроковський), як і митрополит Варлаам (Ясинський) були останніми Київськими митрополитами, котрі обиралися згідно духу та літери Синодального Акту 1686 р, обираючись на Соборі в Києві та лише висвячуючись у Москві. Переважно, обставини біографії та первосвяtitельського служіння митр. Іоасафа (Кроковського) викладаються проф. прот. Ф. І. Титовим згідно тих небагатьох джерел, котрі вперше були введені до наукового обігу митр. Євгенієм (Болховітіновим) (Кочегаров, 2016, с. 26). В контексті історіографії переходу Київської Митрополії до юрисдикції Московського патріархату особливо цікавим є те, як проф. прот. Ф. І. Титов оминає деякі важливі нюанси, які супроводжували висвячення архім. Іоасафа (Кроковського) на митрополита Київського. Мова йде про жалувану грамоту царя Петра I від 1708 року (Титов, 1905, с. 463). Текст цієї грамоти вперше було опубліковано вже згадуваним нами митр. Євгенієм (Болховітіновим) у 1825 році (Болховітінов, 1825, с. 179). Її оригінал, декілька років тому знайдений у бібліотеці Тюбінгенського університету (2016 р.), викликав значний резонанс у науковому середовищі, адже його текст не співпадає із перепечаткою митр. Євгенія. Мова йде про виділене

в поданому тексті формулювання: «...бути вперед под благословением и послушанием святейшаго и всеблаженнейшаго Московскаго и все России и всех Северных стран патриарха... не отлучаяся под благословение и рассуждение святейших вселенских патриархов» (Себта, Сінкевич, 2018, с. 159). Дане застереження інтерпретується різними дослідниками або як констатація збереження зі Вселенським патріархом нехай і духовної, проте сталої юрисдикційної єдності, що було вкрай небажаним з точки зору Московської Церкви, або ж як «побоювання щодо повернення Київської митрополії під владу Константинополя» (Себта, Сінкевич, 2018, с. 142). Обидва припущення є взаємопов'язаними, та відображують наявність певних про-константинопольських настроїв, які зокрема чітко простежувалися серед української інтелігенції у вигнанні (Вовк, 2010, с. 158). Насправді ж, наведене формулювання «не отлучаяся под благословение и рассуждение святейших вселенских патриархов» міститься і в інших жалуваних грамотах, що видавалися попередникам митр. Іоасафа (Кроковського) та подані на сторінках праці митр. Євгенія (Болховітінова) (Болховитинов, 1825, с. 87–95, 141–147). З одного боку, це означає, що в митр. Євгенія як історика Руської Церкви не було жодної перестороги до згадування Константинопольського патріарха, а з іншої – неможливість пояснити впливом митр. Євгенія (Болховітінова) замовчування проф. прот. Ф. І. Титовим про ті усталені застереження в жалуваних грамотах, що видавалися Київським митрополитам.

Життєпис митр. Іоасафа (Кроковського) у викладі проф. прот. Ф. І. Титова містить дуже стисло згадку про зміст царської жалуваної грамоти: «Что касается содержания грамоты, – пишет проф. прот. Ф. І. Титов, – то оно почти со всем совпадает с содержанием настольной царской грамоты м. Варлааму Ясинскому» (Титов, 1905, с. 303). Якщо ж повернутись до викладу жалуваної грамоти митр. Варлааму, ми побачимо, що там не буде жодної згадки про «благословение и рассуждение святейших вселенских патриархов». З усієї грамоти проф. прот. Ф. І. Титов лише підкреслює те, що в ній: «...довольно подробно изображаются его (тобто митр. Варлаама) отношения к Черниговской епархии, от которой были

причислены к Киевской митрополии три протопопии, к Киево-Печерской Лавре и к заграничной части Киевской митрополии – епархии» (Титов, 1905, с. 346). Такий виклад проф. прот. Ф. І. Титова можна пояснити його небажанням зупинятися на неоднозначному сприйнятті київським духовенством факту перепідпорядкування Київської Митрополії, що являє собою історичний факт. Якщо проф. прот. Ф. І. Титов у висвітленні життєпису митр. Іоасафа (Кроковського) і користувався історичними працями митр. Євгенія (Болховітінова), то це аж ніяк не доводить наявності ідеологічного впливу останнього, адже, як вже було зазначено вище, згадки про «благословение и рассуждение святейших вселенских патриархов» наявні в інших грамотах, тексти яких було подані в роботі митр. Євгенія «Описание Киевософийского собора и Киевской епархии» (Титов, 1905, с. 346).

Не менш цікавою є політична апологія митр. Іоасафа (Кроковського), яку проф. прот. Ф. І. Титов вибудовує у 5-й частині 3-ї глави II тому «Русской Православной Церкви в Польско-Литовском государстве». Дана апологія безпосередньо пов'язана з об'єктивною необхідністю узгодити у церковно-політичній та етичній площині хороші стосунки митр. Іоасафа та гетьмана Мазепи (Титов, 1905, с. 470) із анафематствуванням останнього, адже у проголошенні анафеми по волі царя брав участь саме Київський митрополит. На жаль, така складна та неоднозначна у своєму історичному баченні подія не знайшла жодного висвітлення на сторінках фундаментальної праці проф. прот. Ф. І. Титова. Взагалі на відсутності у митр. Іоасафа сепаратистських настроїв проф. прот. Ф. І. Титов у своїй апології наполягає двічі, чим нагадує вже розглянуту нами апологію митр. Варлаама (Ясинського) та підкреслює важливість для нього політичної благонадійності вищого духовенства нещодавно приєднаної до Московського Патріархату Київської Митрополії. Те, що проф. прот. Ф. І. Титов жодним чином не висвітлює участь митр. Іоасафа у проголошенні анафеми гетьману Мазепі є великим історичним недоліком складеного ним життєпису, адже, як зазначає А.В. Кочегаров, позиція Київського митрополита в цій події «складно піддається однозначному визначенню» (Кочегаров, 2016, с. 34). Навіть історик М.І. Костомаров у своїй загальновідомій монографії

«Мазепа» (1882 р.) обмежується лише згадкою про те, що митр. Іоасаф (Кроковський) був присутнім на службі у Глухові, під час якої Мазепі і було виголошено анафему (Костомаров, 1992, с. 171). Саме тому будь-яке детальне освітлення проф. прот. Ф. І. Титовим тих подій, а саме характеру участі митр. Іоасафа у проголошенні анафемі, було б вкрай цінним для сучасної історичної науки, в якій накопичилося чимало нових джерел та гіпотез щодо ролі митр. Іоасафа в проголошенні анафемі Мазепі. Незрозумілість замовчування Титовим обставин анафематствування Мазепи ускладнюється тим, що в розпорядженні історика, завдяки старанням митр. Євгенія (Болховітінова), цілком могла бути грамота митр. Іоасафа (Кроковського) до «малоросійського народу», в якій він викривав гетьмана та виправдовував його анафему (Болховітинов, 1825, с. 213–214).

Розмірковуючи в загальному над моментами, які могли відкинути тінь на політичну благонадійність митр. Іоасафа, проф. прот. Ф. І. Титов вважає за потрібне підкреслити те, що митрополит був: «Без сомнения, глубоким патриотом. Политические убеждения в Иоасафе Кроковском как будто совсем покрываются его архипастырскою деятельностью и глубоким благочестивым подвижничеством» (Титов, 1905, с. 469). Особливо в цьому контексті він вказує на факт «доверительной переписки»

митр. Іоасафа з імператрицею Єкатериною I (Титов, 1905, с. 470) – факт, що покликаний подати особу митрополита як людини, близької до російської монаршої родини. Разом із тим, проф. прот. Ф. І. Титов поспіхом підкреслює, що патріотизм митр. Іоасафа (Кроковського) поступався патріотизму митр. Варлаама (Ясинського) (Титов, 1905, с. 470), проте не пояснює, в чому саме. Безумовно, подібна лаконічність проф. прот. Ф. І. Титова була обумовлена духом офіційної російської церковної історіографії. Саме такими малопомітними деталями життєпис митр. Іоасафа у викладі проф. прот. Ф. І. Титова вкотре нагадує розглянутий нами вище апологетичний життєпис митр. Варлаама (Ясинського).

Таким чином, життєпис трьох Київських митрополитів: Гедеона (Святополк-Четвертинського), Варлаама (Ясинського), Іоасафа (Кроковського) та оцінка їх діяльності у проф. прот. Ф. І. Титова більшою мірою вирізняється об'єктивністю. При цьому неможливо не відмітити й особливу політичну заангажованість автора, для якого образ справжнього православного священнослужителя нерозривно пов'язаний з образом російського патріота. У своєму аналізі життєпису цих митрополитів проф. прот. Ф. І. Титов здебільшого спирався на вже опубліковані та досліджені архівні матеріали. Автентичність деяких з них в наш час вважається дискусійною.

Список використаних джерел:

1. Вовк О.В. (2010). Конституція Пилипа Орлика: оригінал та його історія. *Архіви України*. №3/4. С. 145–166.
2. Грушевський М.С. (1990). Очерк истории украинского народа. Київ : Либідь. 400 с.
3. Евгений (Болховитинов), митр. (1825). Описание Киевософийского собора и Киевской епархии. Киев. 591 с.
4. Завадський О.О. Гетьман І.С. (2012). Мазепа як меценат та покровитель Церкви. *Сторінки історії : збірник наукових праць*. Вип. 33. С. 22–32.
5. Колодний А.М. (2005). Україна в її релігійних виявах. Львів. 309 с.
6. Костомаров Н.И. (1992). Мазепа. Москва : Республика. 218 с.
7. Кочегаров К.А. (2016). Россия, гетман Мазепа и избрание Киевским митрополитом Иоасафа Кроковского. 1707-1708 годы. *Славяноведение*. № 4. С. 25–40.
8. Лурье В.М. (2010). Русское православие между Киевом и Москвой: очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. Москва : Три квадрата. 288 с.
9. Нікітенко Н.М. (2000). Софія – Триумфальна церква Івана Мазепи. *Наукові записки НаУКМА*. Київ. Т. 18: Історичні науки. С. 61–64.
10. Оглоблин О. (1960). Гетьман Іван Мазепа та його доба: Праці історично-філософської секції Наукового товариства ім. Шевченка. Нью-Йорк, Париж, Торонто. 408 с.
11. Олейник Н.Н., Олейник А.Н. (2016). Переход Киевской митрополии под юрисдикцию Московского патриархата: историко-политический аспект проблемы. *Научные ведомости*. № 15 (236). Вип. 39. С. 181.

12. Себта Т., Сінкевич Н. (2018). Підтверджувальна грамота Петра I 1708 р. щодо поставлення на Київську Митрополію Йоасафа (Кроковського): історія, провенієнція та публікація документа. Український історичний журнал. № 5. С. 136–162.

13. Титов Ф.И. (1905). Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII веках. Киев : Тип. С. В. Кульженко. Т. I.: Западная Русь в борьбе за веру и народность в XVII–XVIII вв. (1654–1795 гг.). 394 с.

14. Титов Ф.И. (1905). Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. Киев : Тип. С. В. Кульженко. Т. II. Киевская митрополия-епархия в XVII–XVIII вв. 480 с.

15. Ченцова В. (2017). Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии. Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2 (68). С. 89–110.

References:

1. Vovk O. V. (2010). Konstytutsiia Pylypa Orlyka: oryhinal ta yoho istoriia [The Constitution of Pylyp Orlyk: its Origin and History]. Arkhivy Ukrainy [in Ukrainian]. №3/4. S. 145–166.

2. Hrushevsky M. S. (1990). Ocherk istorii ukrainskogo naroda [An Outline of the History of Ukrainian People]. Kyiv, Lybid [in Russian], 400 s.

3. Yevheniy (Bolkhovitinov). (1825). Opisanie Kiyevosofiyskogo sobora i Kiyevskoy yeparkhii [A description of Kyiv's Saint-Sophia Cathedral and the Diocese of Kyiv]. Kiev [in Russian], 591 s.

4. Zavadskiy O. O. (2012). Hetman I. S. Mazepa yak metsenat na pokrovytel Tserkvy [Hetman I. S. Mazepa as a Maecenas and a Patron of Church]. Storinky Istorii: zbirnyk naukovykh prats [in Ukrainian]. Vyp. 33. С. 22–32.

5. Kolodnyi A. M. (2005). Ukrayina v yiyi relihiynykh vyjavakh [Ukraine in its religious manifestations]. Lviv [in Ukrainian]. 309 s.

6. Kostomarov N. I. (1992). Mazepa [Mazepa]. Moscow: Respublika [in Russian]. 218 s.

7. Kocheharov K. A. (2016). Rosiia, hetman Mazepa i izbraniye Kiyevskim mitropolitom Ioasafa Krovkovskogo. 1707-1708 gody. [Russia, Hetman Mazepa and the election of Joasaf (Krokovskiy) Metropolitan of Kyiv, 1707–1708]. Slavianovedeniye [in Russian]. № 4. S. 25–40.

8. Lurye V. M. (2010). Ruskoye pravoslaviye mezhdru Kiyevom i Moskvoy: ocherk istorii ruskoy pravoslavnoy traditsii mezhdru XV i XX vekami [Russian Orthodoxy between Kyiv and Moscow: Outline History of the Russian Orthodox Tradition between the XV and XX Century]. Moskva: Tri kvadrata [in Russian]. 288 s.

9. Nikitenko N. M. (2000). Sofia – Triumfalna tserkva Ivana Mazepy [Sofia as a Triumphal Church of Ivan Mazepa]. Naukovi zapysky NaUKMA [in Ukrainian]. Kyiv. T. 18: Istorychni nauky. S. 61–64.

10. Ohloblyn O. (1960). Hetman Ivan Mazepa ta yoho doba [Hetman Ivan Mazepa and his epoch]. Pratsi istoryko-filosofichnoyi sektsii Naukovoho tovarystva im. Shevchenka [in Ukrainian], New-York, Paris, Toronto. 408 s.

11. Oleynik N. N., Oleynik A. N. (2016). Perekhod Kiyevskoy mitropolii pod yurisdiktsiyu Moskovskogo patriarhata: istoriko-politicheskiy aspekt problemy [Transfer of Kyiv Metropolitanate to the jurisdiction of the Moscow Patriarchate: historical and political aspect of the problem]. Nauchnyie vedomosti [in Russian]. №15 (236). Vyp. 39. S. 181.

12. Sebta T., Sinkevych N. (2018). Pidtverdzhuvalna hramota Petra I 1708 r. shchodo postavleniia na Kyivsku Mytropoliiu Yoasafa (Krokovskoho): istoriia, proviyentsiia ta publikatsiia dokumenta [The Confirm Charter of Peter I 1708 Concerning the Elections of Yoasaf (Krokovskiy) as Metropolitan of Kyiv: History, Provenience and Publication of the document]. Ukrainyskiy istorichnyi zhurnal [in Ukrainian]. №5. S. 136–162.

13. Titov, F. I. (1905). Rускаia provoslavnaia tserkov v Polsko-Litovskom gosudarstve v XVII–XVIII vv. (1654–1795), T. I. Zapadnaya Rus v borbe za veru i narodnost [The Russian Orthodox Church in the Polish-Lithuanian State in the 17th–18th Centuries (1654–1795), Vol. 1. Western Rus in its struggle for its Faith and Nationality]. Kyiv [in Russian]. 394 s.

14. Titov, F. I. (1905). Rускаia provoslavnaia tserkov v Polsko-Litovskom gosudarstve v XVII–XVIII vv. T. II. Kiyevskaya Mitropoliia-Yeparkhiia [The Russian Orthodox Church in the Polish-Lithuanian State in the 17th–18th Centuries. Vol. 2. Metropolitanate and Diocese of Kyiv]. Kyiv [in Russian]. 480 s.

15. Chentsova V. (2017). Sinodalnoye resheniye 1686 goda o Kiyevskoy Mitropolii [The Synodal Decision of 1686 on the Metropolitan See of Kyiv]. Drevniaia Rus. Voprosy medievistiki [in Russian]. 2 (68). S. 89–110

Лук'яненко Олександр Вікторович,
*доктор історичних наук, доцент кафедри культурології
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
orcid.org/0000-0002-6228-6695
Lukyanenko.ov@gmail.com*

КОДИ «СВЯЩЕННОЇ ВІЙНИ» ТА «ІСТИННОЇ ВІРИ» У КОНЦЕПЦІЇ «РУССКОГО МІРА»

Стаття покликана проілюструвати формування концепції «русского міра» у вимірі православного світовідчуття. Автор аналізує проповіді московського патріарха, виголошені упродовж 2022-2023 року на наявність ідеологічних штампів та кліше, виявляє механізми фальшування історичних фактів, наголошує на нехтуванні науковими підходами та виявляє невідповідності пропагандистських постулатів чинній історії церкви, прийнятій в РПЦ. Дослідження акцентує увагу на використанні образів святих Середньовіччя, формування концепції непереможності на переказах про історичні та напів легендарні події літописного минулого. Розглядається ідея Куликівської битви та концепція благословенної війни як паралелі для виправдання неприхованої російської збройної агресії проти України у 2022 році. Стаття пропонує наукову критику використання сакральної ідеї «Сергієвого благословення» війська князя Дмитрія Донського для впливу на патріотичні почуття усередненого прихожанина церкви московського патріархату для формування лояльного ставлення до путінського режиму та воєнної кампанії в Україні. Осібне місце присвячене аналізу сентенцій патріарха Кирила про сакральну єдність «русского міра» та пропагованої ним концепції «історичної Русі» як форпосту християнської цивілізації. Автор наводить аргументи проти істинності пропагандистських проповідей патріарха про неподільність православного світу під омофором московського патріарха, базуючись на використанні патріархом Кирилом уявлення про зв'язок митрополита Київського і всієї Русі Кипріяна з благословенням Дмитрія Донського на битву з татарами у 1380 р. У науковій публікації характеризується спроба патріарха Кирила обґрунтувати провідну світоглядну роль російської православної церкви не лише у добу удільних князівств часів Середньовіччя, але і в новітній війні росії з Україною.

Ключові слова: російсько-українська війна, ідеологія, культурні коди, православ'я, патріарх Кирило, Сергій Радонезький, Русь, російський мір.

Lukyanenko Oleksandr,
*Doctor of Historical Sciences, Associate Professor
of the Cultural Studies Department,
Poltava V. G. Korolenko National Pedagogical University
orcid.org/0000-0002-6228-6695
Lukyanenko.ov@gmail.com*

CODES OF “HOLY WAR” AND “TRUE FAITH” IN THE CONCEPT OF “RUSSIAN WORLD”

The article is designed to illustrate the formation of the concept of the “Russian world” in terms of the Orthodox worldview. The author analyzes the sermons of the Moscow patriarch, delivered during 2022-2023, for the presence of ideological clichés, reveals the mechanisms of falsification of historical facts, emphasizes the neglect of scientific approaches, and reveals the inconsistencies of propagandistic postulates with the current history of the church accepted by the Russian Orthodox Church. The study focuses on the use of images of saints of the Middle Ages, the formation of the concept of invincibility on the basis of stories about historical and semi-legendary events of the annals of the past. The idea of the Battle of Kulikovo and the concept of a blessed war are considered as parallels for the justification of undisguised Russian armed aggression against Ukraine in 2022. The article offers a scientific critique of the use of the sacred idea of the “Blessing of Sergius” of Prince Dmitry Donskoy’s army to influence the patriotic feelings of the average churchgoer of the Moscow Patriarchate in order to form a loyal attitude towards the Putin regime and the military campaign in Ukraine. A special place is devoted to the analysis

of the maxims of Patriarch Kirill about the sacred unity of the “Russian world” and the concept of “historical Rus” promoted by him as an outpost of Christian civilization. The author presents arguments against the truth of the patriarch's propagandistic sermons about the indivisibility of the Orthodox world under the omophorion of the Moscow patriarch, based on the use by Patriarch Kirill of the idea of the connection of Metropolitan Cyprian of Kyiv and All Rus with the blessing of Dimitry Donskoy for the battle with the Tatars in 1380. The scientific publication characterizes the attempt of Patriarch Kirill to justify the leading worldview role of the Russian Orthodox Church not only in the period of separate principalities of the Middle Ages, but also in the latest Russia-Ukrainian war.

Key words: Russian-Ukrainian war, cultural codes, ideology, Orthodoxy, Patriarch Kirill, Sergius of Radonezh, Rus, Russian world.

Постановка проблеми. Ідея «русского міра», що лягла в основу ідеологічного обґрунтування путінського вторгнення в Україну у 2014 році з окупацією Криму та частини сходу країни, а згодом і початку широкомасштабного наступу 24 лютого 2022 року, для виправдання геополітичних ігор користується фіктивною історичною пам'яттю народу. Провідниками цієї концепції стали релігійні діячі усієї вертикалі, починаючи з патріарха московського Кирила (Гундяєва). Особливо патріархом Кирилом акцентується увага на святості та військовій могутності цього уявно монолітного соціокультурного простору у добу пізнього середньовіччя.

Виклад основного матеріалу. У ході воєнно-православної пропаганди патріархом Кирилом періодично експлуатується військова минушина русі періоду феодальної роздробленості (XI–XIV століття). Подібними зверненнями духовний наставник росіян намагається довести, що без присутності православної церкви на полі бою росія не виграє жодної війни. Одним із таких ідеологічних прийомів є міф про благословення святим Сергієм Радонезьким князя Дмитрія Донського на битву проти татар на Куликовому полі у 1380 р. У своєму слові у свято Різдва Пресвятої Богородиці після Літургії у Зачатівському ставропігійному монастирі Москви 2022 р. Кирило намагається зробити цю сентенцію визначальною для з'ясування провідної світоглядної ролі російської православної церкви і в новітній війні росії. Він зауважує: «Сьогоднішній день пов'язаний із спогадом великої перемоги нашого народу, його духовного подвигу, зі спогадом того, як духовний авторитет впливав на формування мужності та героїзму. Я маю на увазі, насамперед, благословення преподобного Сергія Радонезького, дане Дмитрію Донському. Як усе це формувало справжню

духовну силу нашого воїнства, яке здобуло перемогу в історичній битві. Це екскурс в історію з нашого, церковного погляду. Ця точка зору не присутня у світській історичній науці, а марно, бо саме цей підхід до історії висвічує найголовніше – духовний вимір у житті людей і держави, без якої перемоги, в умовах згасання віри та духу, стають неможливими» (Слово Святейшого Патріарха Кирилла, 2022).

Сама ідея Куликовської битви як першої битви слов'ян проти Золотої Орди була сформульована імперським істориком М. Карамзіним XIX століття у його дванадцяти томній «Історії держави російської» і з того часу використовувалася як цеглинка у побудові ідеологічного підмурку престольного граду під статусом москви. Патріарх насправді транслює імперський штамп про єдність церкви та державної влади. У ньому вирішальну роль відіграє уведення у розряд історичного канону благословення одного з найшанованіших святих середньовічної Русі правителя москви на бій з татарами. Аби зрозуміти всю глибину сакральності цієї події для російської псевдоісторичної свідомості, наведемо цитату Карамзіна, звертаючи увагу читача на усі мовленнєві засоби, якими підкреслюється містичність зустрічі князя й старця: «Димитрій, влаштувавши полки до виступу, бажав ... прийняти благословення Сергія, Ігумена усамітненої Троїцької Обителі, вже знаменитої чеснотами свого засновника. Цей святий старець, відкинувши світ, ще любив Росію, її славу і благоденство: літописці кажуть, що він пророкував Дмитрію кровопролиття жахливе, але перемогу-смерть багатьох Героїв православних, але порятунок Великого Князя; упросив його обідати в монастирі, окропив святою водою всіх Воєначальників, що були з ним, і дав йому двох ченців у сподвижники, іменем Олександра Пересвіта та Осяблю, з яких перший був колись Боярином Брянським і витязем

мужнім. Сергій вручив їм знак хреста на схимі й сказав: «Ось зброя нетлінна! Нехай служить воно вам замість шоломів!» Димитрій виїхав із обителі з новою та ще сильнішою надією на допомогу Небесну» (Карамзин, 1993, с. 95).

Така паралель сув'язі «Димитрій Донський-Сергій Радонезький» потрібна патріарху Кирилу, аби довести власне правонаступництво у передачі Божої благодаті для «ратних подвигів» очільнику російської держави, без якої перемога над жодним новим ворогом неможлива. Це подвійна гра. З одного боку, патріарх продовжує роздувати ідею Святої Русі, яку, начебто, й збирає в. путін своїми загарбницькими війнами XXI століття. З іншого боку, Кирило убезпечує себе у безжальній внутрішньополітичній грі, у якій патріарх через необережне слово, невчасне мовчання чи несміливу дію може легко перестати бути однією з ключових фігур на внутрішньо- та геополітичній шахівниці. Нагадування про симбіоз влади й церкви крізь історичні міфи дозволяє російській патріархії бути на плаву у мінливому морі московської автократії.

Проте, сама ідея «Сергієвого благословення», певне, використовується лише для усередненого прихожанина. Певне, вся пострадянська інтелектуальна еліта у тій чи іншій мірі зустрічалася з розвінчуванням численних міфів про Куликовську битву, широко представлених в історіографії. Тут же зауважимо, що патріарх Кирило не звертає увагу навіть на джерела церковного походження чи хроніки, авторами яких були чернці. Так, запис 1380 р. «Про війну та побоїще велике на Вожі» (Полное собрание, 2000, с.139) та запис 1380 р. Симеонівського літопису під час опису підготовки до походу Димитрія Донського і характеристика самої битви взагалі не згадують ім'я ігумена Сергія, а тим паче не говорять про якесь благословення великого князя на війну. Є лише цілком зрозумілий для релігійного світогляду запис: «І допоміг Бог князю великому Димитрію Івановичу...» (Полное собрание, 2007, с. 17–18). У розділі «Про велике побоїще іже на Дону» Троїцького літопису і в розділ «Про велике побоїще на Дону» Симеонівського літопису не міститься жодної згадки про участь святого у тому чи іншому форматі у битві – чи як того, хто благословляв та надихав, чи того, хто споглядав та фіксував,

чи навіть того, хто просто молився за перемогу у віддаленому монастирі (Троїцькая летопись, 1950, С. 419). У «Троїцькому літописі» Сергій Радонезький згаданий 14 разів у тому числі у ситуаціях діалогів чи спільних дій з Димитрієм Донським, але жодного разу не був тим, хто благословляє на битву чи надсилає «святих воїнів» на поле бою.

Тут нашаровується уявлення про зв'язок митрополита Київського і всієї Русі Кипріяна з благословенням Димитрія Донського на битву з татарами. Згідно зі «Сказанням про Мамаєве побоїще», князь московський отримав благословення митрополита одразу після візиту до Сергія: «А князь великий звеселився серцем, але нікому не розповів, що сказав йому преподобний Сергій. І пішов він до славного свого міста Москви, радіючи благословенню святого старця, яким скарб непокрадений отримав. І, повернувшись до Москви, пішов із братом своїм, із князем Володимиром Андрійовичем, до преосвященного митрополита Кипріяна, і повідав йому таємно все, що сказав лише йому старець святий Сергій, і яке благословення дав йому та всьому його православному війську. Архієпископ наказав ці слова зберегти в таємниці, не говорити нікому» (Сказание). Історична невідповідність, яка уже зазначалася коментаторами до «Сказання про Мамаєве побоїще», але стала забутою під віхами історії та ідеології, полягала у тому, що Митрополит Київський, Руський і Литовський Кипріан, висвячений у високий сан патріархом Константинопольським Філофеем, не був визнаний Димитрієм Донським. Московський князь хотів бачити першоієрархом всієї Русі свого кишенькового архімандрита Спаського монастиря Михаїла Митяя.

Пропагандистський міф патріарха Кирила про єдність «руського міра» та пропагованої ним «історичної Русі» як форпосту християнської цивілізації руйнується об свідчення руських літописів. Митяй хотів стати першоієрархом супроти волі Константинополя, навіть будиши готовим стати самостійно висвяченим митрополитом. У «Рогозькому літописі» є свідчення про його самовільне наречення себе очільником церкви супроти волі і без прижиттєвого благословення свого попередника, але через забаганки князя Димитрія: «Після представлення митрополита Олексія зійшов на його

місце якийсь архімандрит, на ім'я Михайло, званий Митяй, і зробив страшне і незвичайне, вдягнувшись у митрополичий сан і поклав на себе митрополичий клобук, і омофор митрополичий, і поклавши на себе митрополичою печатку та палицю, і просто вирішивши себе в сан митрополичий поставити» (Полное собрание, 2000, с. 122). Для цього навіть скликався малий собор єпископів. У «Троїцькому літописі» читаємо: «Оце ж йому замисливши, однині розмовляє Митяя до князя великого, говорячи: «Почитав книги, що називаються Номоканон, що суть правила апостольські й отечеські, і набули ми мудрість цю, що достойних єпископів п'ять чи шість зійдуться і поставлять єпископа; і нині нехай накаже твоя держава швидко, які є у всій Русі єпархії, хай прийдуть єпископи, щоб мене поставити за єпископа». За наказом же княжим зібралися єпископи; ні єдиний від них не дерзнув сказати проти Митяя, але тільки Діонісії, єпископ Суздальський стримано князю великому сказав: «Не личить тому таке бути» (Троицкая летопись, 1950, с. 410).

На поставлення до Константинополя фаворит Дмитрія Донського архімандрит Митяй вирушив через монгольські землі, де заручився підтримкою ординського хана. За свідченням Никонівського літопису, «зупинений він був Татарами, приведений до Мамає в Орду, відпущений потім Мамаєм з миром і милістю» (Григорьев, 1842, с. 83). Архімандрит Митяй навіть отримав ярлик, що підтверджував привілеї Російської Церкви: «Також і Атюляцар Михайлу митрополиту дав ярлик» (Новые материалы...). Під цим правителем слід розуміти Тулун-Беяхана, якого усі ярлики іменують племінником темника Мамає (Григорьев, 1842, с. 65).

У цьому конфлікті митрополит Кипріан зазнав глузу від московського князя влітку 1378 року, коли направлявся з Києва до Москви. Сам митрополит написав листа ігумену Сергію, у якому детально описав усі поневіряння від князя, якого, за версією «Сказання...» нібито мав благословити і він, і святий старець на битву. Звернемо увагу на протиставлення милості митрополита і ворожості князя; зауважимо злісну винахідливість правителя Москви в організації знущань на святителем, аби вкотре довести уявність тверджень патріарха кірілла гундяєва про монолітність московської влади

й православної церкви у часи Середньовіччя: «А він послів ваших розіслав, щоб мене не пропустити, і ще звів застави, загони зібравши і воєвод перед ними поставивши; і яке зло мені зробити, а понад те й смерть зрадити нас без милості, тих навчив і наказав. Я ж, про його безчестя і душу більше турбуючись, іншим шляхом пройшов, на свою щиросердість сподіваючись і на свою любов, яку живив до великого князя, і до його княгині, і до його дітей. Він же приставив до мене мучителя, проклятого Никифора. І чи залишилося таке зло, якого той не завдав мені! Хули та наруги, глузування, грабіж, голод! Мене вночі ув'язнив голого і голодного. І після тієї ночі холодної й нині страждаю. Слуг моїх, над багатьма були злі у тому, що їм завдали, відпускаючи їх на клячах розбитих без сідел, в одязі з лику, – з міста вивели пограбованих і до сорочки, і до штанів, і до онуч; і чобіт, і шапок не залишили на них!» (Грамота митрополита Кипріана, 1378).

Після ганебної висилки князем Дмитрієм митрополита назад до Києва, церковний діяч у червні 1378 року піддав анафемі московського володаря та прокляв його й усіх, хто має відношення до ув'язнення митрополита: «А потім таке безчестя покладали на мене і на моє святительство: від благодаті, даної мені від Пресвятої та Живоначальної Трійці, за правилами святих Отців і божественних Апостолів, якщо причетні суть моему захопленню і замиканню, і безчестю і хулі, якщо на тому пораду говорили, нехай будуть відлучені і неблагословенні від мене Кипріана, митрополита всієї Русі, і прокляті за правилами святих Отців, і хто спокуситься цю грамоту спалити, або приховати, і той такий» (Грамота митрополита Кипріана, 1378).

Тому говорити про церковне благословення у 1380 році і не варто було. Прикметно, що Кипріана тісно підтримував ігумен Троїцького монастиря Сергій Радонезький, з яким першоєрарх і вів листування. Саме через них він намагався попередити такий негостинний прийом московського князя, надсилаючи їм листа 12 лютого 1378 року: «Я їду до Москви до свого сина, великого князя; я їду з миром та благословенням, як колись Йосип їхав до своїх братів від свого батька. Хоч би що говорили про мене деякі люди, я не воїн, а єпископ. Я несу благословення, за словами Господа,

який сказав, посилаючи своїх учнів на проповідь: «Той, хто приймає вас, приймає Мене» (Матвія 10, 40; Івана 13: 20). Отже, де ви бачите благо, там готуйтеся бачити мене. Я прагну вперед, щоб бачити вас і отримати від вас духовну втіху» (Мейендорф І., 2000). Стосунки правителя москви та митрополита Київського дещо покращилися після Куликовської битви, але не надовго.

Образ «благословенного воїнства» у боротьбі з іноплеменником та невірними – ідеологічний міф, на який патріарх намагається спиратися попри історичну невідповідність. Тим слабкішим видається така апеляція з огляду на те, що війна сучасної росії ведеться з православною Україною, а не іновірцями. Хіба тільки якщо не мати на увазі періодичні пропагандистські заклики воювати проти «колективного Заходу», який «керує Україною». Фінальні слова патріарха у проповіді, що закликають до «примирення Русі», у світлі конфлікту Дмитрія Донського і митрополита Кипріана виключають один одного. Кирило закликає: «Тому сьогодні ми ще й ще раз молимося Господу, щоб Він умирив Русь, зупинив міжусобні брані, щоб возз'єдналася Русь Свята – у тому сенсі, щоб ніякі розбрати та поділи не мучили спадкоємців тієї самої єдиної Святої Русі» (Слово Святейшого патріарха, 2022).

Натомість у часи Дмитрія Донського ідея єдиної Святої Русі, яку пропагує Кирило, так і не була втілена. До кінця життя московського правителя митрополит Кипріан так і не зміг отримати всеруський титул ієрарха – його тягали по церковних судах, де в один час навіть лишили урізаний титул митрополита Малої Русі й Литви (із вилученням Києва) (Шабульдо, 2007, с. 285), та й князь у 1382 році вигнав Кипріана в Київ через підозри союзу з литовським князем Ольгердом Гедиміновичем.

Ідея священної єдності «русского міра» піднімається щоразу, коли патріарх Кирило торкається теми Куликовської битви чи постаті Сергія Радонезького. Так, під час свого виступ на пленарному засіданні XXX Міжнародних освітніх читань 23 травня 2022 року, очільник РПЦ виводить образ Сергія як «духовного стрижня русского міра», як осі, навколо якої він формує поняття «історичної Русі». Для цього використовуються високі узагальнюючі порівняння та епітети. Сергій називається «ігуменом землі

Руської», сама ж вона визначається як форпост християнської цивілізації. Причому християнською патріарх вважає лише росію у її уявних кордонах «русского міра». Натомість світ Західний для нього уже навіть не християни у схизмі, як можна було б подумати, знаючи ставлення до католицизму та протестантизму. Все те, що «не-росія», «не-московське-православ'я», – все те вороже, іновірне, чуже, руйнівне, конфліктне. На основі цих сентенцій кірілл гуняєв формує заклики до духовної (а тут читай і політичної) єдності всіх, хто розділяє цінності московського християнства: «Сьогодні особливо важливе єднання історичної Русі. «Єднанням і любов'ю врятуємося» – це послання звертав до народу преподобний Сергій Радонезький, 600-річчя знаходження мощів якого ми також святкуємо цього року. Цей заклик Ігумена землі Руської звучить крізь століття і сьогодні, особливо у зв'язку зі спробами сил, які діють проти інтересів Російського світу, розірвати цей світ, зіткнуті частини цього світу, у тому числі у реальному фізичному конфлікті, у війні» (Виступлення Святейшого Патріарха, 2022).

Духовна єдність, яку намагається популяризувати патріарх кірілл, апелюючи до часів Куликовської битви, насправді була «роз'єднаністю». Уже згадувана нами історія протистояння князя Дмитрія Донського з митрополитом Кипріаном набуває нового значення, коли читаєш «Троїцький літопис». У ньому автор зафіксував цікаві настрої серед вірян та духовенства у зв'язку з тим, що князь та його наблизений архімандрит Митяй хотіли свою владу не лише світську, але й духовну. Коли Митяй після невдалих спроб провести власне висвячення у москві вирушив до Константинополя і помер, літописець під 1379 роком пише: «Усі ж єпископи і пресвітери та священники те прохали Бога і про те молили, щоб не попустив Митяю в митрополитах бути, що сталося, і почув Бог людей своїх, не дозволив йому бути пастирем і митрополитом на Русі» (Троицкая летопись, 1950, с. 417).

Тому єдність виразилися саме у протистоянні волі князя. Якби ця думка була озвучена сучасній російській пастві, якби так формулася нинішня російська політична і духовна свідомість, то, певне, не було б сліпого рабського слідування слову й наказу і новоявленого фюрера путіна, і новоявленого верховного

ідеолога Кирила. Народоправство, яким мала б пишатися Русь, було в основі і світського, і духовного життя.

Висновки. Релігійно-політичний коктейль ідей, відомий як концепція «русского міра», крізь призму проповідей московського патріарха Кирила спирається на викривлений образ минулого. Він склався на основі російської імперської ідеї православ'я, народності та самодержавства і радянської доктрини протистояння із Заходом. Чільне місце у цій ідеологемі належить уявленню, що патріарх транслює елементи історичної пам'яті, котрі упорядковані у часі та просторі. Натомість уривчасте апелювання до подій та явищ, розділених століттями та соціокультурними епохами, без врахування геополітики різних

періодів призводить до навіювання пастви фрагментованого історичного міфу. Озвучений з церковного амвону він стає не сакральним. Особливо його належність до недоторканного світу «священних ідей» підкріплюється зверненням патріарха до житій святих Русі, які влітаються у канву військової історії росії. На такій основі патріарх намагається виправдати російське вторгнення в Україну. Така собі герменевтика минулого від патріарха, що демонструє безпосередній зв'язок минулого й теперішнього, формує у пересічного прихожанина російської православної церкви уявлення про «святість» розв'язаної путіним війни і логічність усіх геополітичних подій з огляду на потребу встановлення «історичної справедливості».

Список використаних джерел:

1. Слово Святейшого Патріарха Кирилла в празник Рождества Пресвятой Богородицы после Литургии в Зачатьевском ставропигиальном монастыре г. Москвы (2022). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5961645.html>
2. Карамзин Н. (1993) История государства Российского в 12 томах. Т. 5. Москва: Наука. 561 с.
3. Полное собрание русских летописей. Т. 15: Рогожский летописец. Тверской сборник (2000). Москва: Языки русской культуры. 435 с.
4. Полное собрание русских летописей. Т. 18. Симеоновская летопись. (2007) Москва: Знак. 316 с.
5. Троицкая летопись: Реконструкция текста (1950). Москва; Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 514 с.
6. Сказание о Мамаевом побоище. URL: <https://www.vostlit.info/Texts/rus8/Mamaj/text.phtml?id=895>
7. Григорьев В. В. (1842) О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству: Ист.-филол. исслед. Москва: Унив. тип., 132 с.
8. Новые материалы для истории законодательства в России с замечаниями Вукола Ундольского URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikon_Minin/svjashhennoj-pamjati-svjatejshego-patriarha-nikona/
9. Грамота митрополита Киприана к преподобному Сергию Радонежскому и Феодору, игумену Симоновскому, с жалобами на великого князя Дмитрия Ивановича и с обличением незаконных притязаний архимандрита Митя на Московскую митрополию (1378). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Pavlov/pamjatniki-drevne-russkogo-kanonicheskogo-prava/20
10. Мейендорф И. (2000). История церкви и восточно-христианская мистика. Москва: Институт ДИ-ДИК. 578 с.
11. Шабульдо Ф. М. (2007). Киприян. *Енциклопедія історії України: Т. 4: Ка-Ком*. Київ: Наукова думка. С.285-288.
12. Выступление Святейшого Патріарха Кирилла на пленарном заседании XXX Международных образовательных чтений (2022). URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/5928249.html>

References:

1. *Slovo Svyateyshego Patriarkha Kirilla v prazdnik Rozhdestva Presvyatoy Bogoroditsy posle Liturgii v Zachat'yevskom stavropigial'nom monastyre g. Moskvy* [The word of His Holiness Patriarch Kirill on the feast of the Nativity of the Most Holy Theotokos after the Liturgy at the Zachatievsky Stavropegial Monastery in Moscow] (2022). Retrieved from: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5961645.html> [in Russian]
2. Karamzin N. (1993) *Istoriya gosudarstva Rossiyskogo v 12 tomakh. Tom 5* [History of the Russian state in 12 volumes. Vol.5]. Moskva: Nauka. 561 s. [in Russian]
3. *Polnoye sobraniye russkikh letopisey. T. 15: Rogozhskiy letopisets. Tverskoy sbornik* [Complete collection of Russian chronicles. Vol. 15: Rogozhsky chronicles. Tver collection] (2000). Moskva, Yazyki russkoy kultury. 435 s. [in Russian]

4. *Polnoye sobraniye russkikh letopisey. T. 18. Simeonovskaya letopis.* [Complete collection of Russian chronicles. Vol. 18. Simeon Chronicle] (2007) Moskva: Znak. 316 s. [in Russian]
5. *Troitskaya letopis: Rekonstruktsiya teksta* [Trinity Chronicle: Reconstruction of the text] (1950). Moskva; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR. 514 s. [in Russian]
6. *Skazaniye o Mamayevom poboishche* [The legend of the Mamaev battle]. Retrieved from: <https://www.vostlit.info/Texts/rus8/Mamaj/text.phtml?id=895> [in Russian]
7. Grigoryev V. V. (1842) *O dostovernosti yarlykov, dannyykh khanami Zolotoy Ordy russkomu dukhovenstvu: Ist.-filol. Issled* [On the reliability of the labels given by the khans of the Golden Horde to the Russian clergy: Historical and philological research]. Moskva: Univ. pub. 132 s. [in Russian]
8. *Novyye materialy dlya istorii zakonodatelstva v Rossii s zamechaniyami Vukola Undolskogo* [New materials for the history of legislation in Russia with remarks by Vukol Undolsky]. Retrieved from: https://azbyka.ru/otechnik/Nikon_Minin/svjashhennoj-pamjati-svjatejshego-patriarha-nikona/ [in Russian]
9. *Gramota mitropolita Kipriana k prepodobnomu Sergiyu radonezhskomu i Feodoru, igumenu simonovskomu, s zhalobami na velikogo knyazya Dmitriya Ivanovicha i s oblicheniyem nezakonnykh prityazaniy arkhimandrita Mityaya na moskovskuyu mitropoliyu* [Letter from Metropolitan Cyprian to St. Sergius of Radonezh and Theodore, hegumen of Simonov, with complaints against Grand Duke Dmitry Ivanovich and with denunciation of the illegal claims of Archimandrite Mityai to the Moscow metropolis] (1378). Retrieved from: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Pavlov/pamjatniki-drevne-russkogo-kanonicheskogo-prava/20 [in Russian].
10. Meyyendorf I. (2000). *Istoriya tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika* [Church history and Eastern Christian mysticism]. Moskva: Institut DI-DIK. 578 s. [in Russian]
11. Shabuldo F. M. (2007). Kipriyan [Cyprian]. *Entsyklopeiya istoriyi Ukrayini. T. 4: Ka-Kom* [Encyclopedia of the History of Ukraine: Vol. 4: Ka-Kom]. Kyiv: Naukova dumka. S.285-288. [in Ukrainian]
12. *Vystupleniye Svyateyshego Patriarkha Kirilla na plenarnom zasedanii XXX Mezhdunarodnykh obrazovatel'nykh chteniy* [Speech by His Holiness Patriarch Kirill at the plenary session of the XXX International Educational Readings] (2022). Retrieved from: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5928249.html> [in Russian]

УДК 94(477.65)«1944»:351.758.1(045)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.7>**Позднякова Інна Сергіївна,***кандидатка історичних наук,**доцентка кафедри історії України та всесвітньої історії**Центральноукраїнського державного університету імені Володимира Винниченка**orcid.org/0000-0002-9256-4633**pozdneyakova@ukr.net*

ВІДНОВЛЕННЯ РОБОТИ ОРГАНІВ РАДЯНСЬКОЇ ЦЕНЗУРИ НА ПРИКЛАДІ КІРОВОГРАДСЬКОГО ОБЛЛІТУ (1944 РІК)

У статті окреслено роль друкованих видань у пропагандистській діяльності нацистської окупаційної влади. Висвітлено процес поновлення системи органів радянської політичної цензури на українських землях після німецької окупації. Розкрито форми взаємодії між республіканським Головлітом та його обласними відділеннями. З'ясовано, що під час війни союзні та республіканські органи цензури перебудували свою діяльність. Акцентовано на тому, що Укрголовліт з урахуванням специфіки воєнного стану продовжував за вказівками ЦК КП(б)У здійснювати свої функції. Зазначено, що на цьому етапі основним завданням цензури було дотримання збереження державної таємниці в пресі. У цей період в органах цензури змінилося 80% працівників, більшість із яких пішла на фронт. Наголошено, що питання забезпечення органів цензури кваліфікованими кадрами постало досить гостро. З'ясовано, що після визволення України від загарбників на зміну нацистській пропаганді знову прийшла радянська. Для радянської влади було вкрай важливим у найкоротші строки відновити на території України роботу радянських цензурних органів.

На основі архівних документів уперше досліджено процес відновлення роботи Кіровоградського облліту. Доведено, що фактично облліт розпочав свою роботу 18 грудня 1943 р. у м. Олександрія Кіровоградської області. Виокремлено коло головних проблем, які постали в процесі налагодження його роботи. З'ясовано, що для відновлення роботи облліту необхідно було підготувати приміщення, забезпечити комунікацію з республіканським Головлітом та укомплектувати штат професійними кадрами. Охарактеризовано кадровий склад і матеріально-технічне забезпечення інституції. Виявлено, що головною проблемою залишалось укомплектування цензурної установи кваліфікованими райуповноваженими та політредакторами. Розкрито процес відновлення видання радянських газет районного та обласного рівнів, які мали стати рупорами радянської пропаганди.

Ключові слова: пропаганда, ідеологічний контроль, цензурна політика, Укрголовліт, Кіровоградський облліт.

Pozdnyakova Inna,*Candidate of Historical Sciences,**Associate Professor of the Department of History of Ukraine and World History**Volodymyr Vynnychenko Central Ukrainian State University**orcid.org/0000-0002-9256-4633**pozdneyakova@ukr.net*

RESTORATION OF THE WORK OF SOVIET CENSORSHIP BODIES ON THE EXAMPLE OF KIROVOHRAD OBLIT (1944)

The article outlines the role of printed publications in the propaganda activities of the Nazi occupation authorities. The process of restoring the system of Soviet political censorship bodies on Ukrainian lands after the German occupation is highlighted. Forms of interaction between the republican General Directorate for the Protection of State Secrets in the Press (Holovlit) and its regional branches are revealed. It has been found out that during the war, the allied and republican censorship bodies restructured their activities. It is emphasized that Ukrholovlit, taking into account the specifics of martial law, continued to perform its functions according to the instructions of the Central Committee of the CP(b)U. It is noted that at this stage the main task of censorship was the observance of state secret preservation in the press. During this period, 80% of employees in censorship bodies changed, most

of whom went to the front. It is emphasized that the issue of providing the censorship bodies with qualified personnel became quite acute. It has been found out that after the liberation of Ukraine from the invaders, Nazi propaganda was again replaced by Soviet one. It was extremely important for the Soviet authorities to restore the work of Soviet censorship bodies on the territory of Ukraine as soon as possible.

For the first time, the process of restoring the work of the Kirovohrad Office for the Protection of Military and State Secrets in the Press at the Regional Executive Committee (the Kirovohrad obllit) has been investigated based on the main archival documents. It has been proven that the Obllit actually started its work on December 18, 1943, in Oleksandriia, Kirovohrad region. The main problems that arose in the process of setting up its work are singled out. It has been found out that to resume the work of the Obllit, it was necessary to prepare the premises, ensure communication with the republican Holovlit, and provide staff with professional personnel. The personnel composition, as well as the material and technical support of the institution, is characterized. It has been revealed that the main problem remained the staffing of the censorship institution with qualified district commissioners and political editors. The process of restoring the publication of Soviet newspapers at the district and regional levels, which were supposed to become instruments of Soviet propaganda, is described.

Key words: propaganda, ideological control, censorship policy, Ukrholovlit, Kirovohrad obllit.

В умовах воєнного стану питання інформаційної політики та захисту інформаційного простору від ворожої пропаганди в Україні набувають небаченої актуальності. У період Другої світової війни українці також стали об'єктом як радянської, так і нацистської пропаганди. Це спонукає дослідників, з одного боку, розглядати механізм установалення ідеологічного контролю пропагандистських систем СРСР та Німеччини, з іншого боку, вивчати позитивний досвід збереження української ідентичності й захисту свого інформаційного простору в умовах війни.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Одним з перших системно досліджувати історію радянської цензури почав А. Блюм. У монографії «Радянська цензура в епоху тотального терору, 1929–1953» автор розкриває механізми цензурного контролю й дає оцінки їхнім наслідкам у видавничій та літературній галузях. А. Блюм переконливо доводить, що в роки війни апарат Головліту зробив усе можливе, аби приховати реальні масштаби трагедії тотального терору (Блюм, 2000).

Результатом наукового вивчення системи контролю за друкованим словом та іншими способами висловлювання громадської думки став захист дисертаційних досліджень, виконаних у різних регіонах колишнього СРСР, проте хронологічні рамки тільки двох робіт охоплюють повоєнні роки (Федотова, 2009; Ярмолич, 2010).

Найбільш ґрунтовною працею, де розглянуто роботу цензурних органів у повоєнний період на прикладі повоєнної Білорусі, й до сьогодні залишається робота Л. Сміловицького. Матеріалом дослідження стали переважно архівні документи, а також інтерв'ю,

спогади і свідчення колишніх співробітників органів цензури та засобів масової інформації, працівників друкарень і видавництв, журналістів, письменників, художників, які стикалися з роботою Головліту БРСР (Сміловицький, 2015).

Стаття М. Беланюка «Історико-правові аспекти протиборства в умовах воєнного стану (1941–1942 рр.)» присвячена проблемі правового регулювання, організації і здійснення інформаційного протиборства на початковому етапі Другої світової війни та впливу засобів інформаційної пропаганди на супротивника (Беланюк, 2011).

Т. Романенко розглянула особливості організаційно-кадрового забезпечення Головного управління у справах літератури та видавництв УРСР у роки Другої світової війни (Романенко, 2010).

Привертає увагу науковців також інформаційний вплив гітлерівської Німеччини на населення окупованих територій. Окремі аспекти окресленої проблеми знаходили висвітлення в публікаціях М. Михайлюк, О. Яшан, О. Салати. Дослідниці проаналізували особливості нацистської пропаганди, розкрили її вплив на морально-психологічний стан населення України (Михайлюк, 2005; Яшан, 2012; Салата, 2020).

Джерельну базу дослідження становлять віднайдені у фондах Державного архіву Кіровоградської області (ДАКО) документи, що відображають процес поновлення функціонування Кіровоградського облліту. Зокрема, фонд Р-3056 (Кіровоградське обласне управління по охороні державних таємниць у пресі та інших засобах масової інформації, м. Кіровоград

Кіровоградської області), що містить накази, циркуляри, інструкції, інформаційні листи Головліту СРСР, УРСР з питань організації цензорського контролю.

Велике значення для роботи має комплекс опублікованих матеріалів, а саме багатотомне видання «Україна: хроніка XX століття» та розсекречені на початку 90-х рр. XX ст. документи з фондів російських державних архівів (Большая цензура, 2005).

Мета статті – дослідити процес відновлення функціонування цензурних органів на територіях, звільнених від нацистської окупації на прикладі поновлення діяльності Кіровоградського облліту.

6 червня 1922 року декретом Раднаркому РСФСР створено Головне управління у справах літератури та видавництва (Головліт). Спочатку Головліт РСФСР планував відкрити свої філії й в УСРР. Зрештою, 29 серпня 1922 р. з метою об'єднання всіх видів цензури друкованих творів і забезпечення державного політичного контролю за видавництвом і поширенням друкованих творів було сформоване республіканське маріонеткове Центральне управління у справах друку (Україна: хроніка XX ст., 2005, с. 229).

1 квітня 1925 р. ВУЦВК та РНК УСРР ухвалили Постанову «Про реорганізацію Наркомосу УСРР», згідно з якою Центральне управління справами друку було реорганізоване в Головне управління у справах літератури та видавництва (Укрголовліт) (Україна: хроніка XX ст., 2006, с. 78–79). Установа кілька разів змінювала назву й підпорядкування, мала центральне та обласні управління – облліти.

Від початку діяльності Укрголовліту до 1938 р. змінилося близько 15 начальників загальнореспубліканського органу цензури, з-поміж яких не було жодного українця. Політичні репресії 1933–1934 рр. призвели до усунення з посад значної кількості політредакторів і до браку кваліфікованих кадрів (Стоян, 2010, с. 153).

Під час війни союзні та республіканські органи цензури перебудували свою діяльність, посилюючи контроль за матеріалами радіоэфіру, а також системою збереження військової таємниці в пресі. У цей період в органах цензури змінилося 80% працівників, більшість із яких пішла на фронт. Тож питання

забезпечення органів цензури кваліфікованими кадрами постало досить гостро. Згідно зі штатним розписом, на 1941 р. Головліту УРСР підпорядковувалося 23 обласних управління у справах літератури та видавництва: Вінницьке, Волинське, Ворошиловградське, Дрогобицьке, Дніпропетровське, Житомирське, Запорізьке, Кам'янець-Подільське, Київське, Кіровоградське, Львівське, Миколаївське, Полтавське, Рівненське, Сталінське, Станіславське, Сумське, Тернопільське, Харківське, Чернігівське, Одеське, Ізмаїльське, Чернівецьке (Романенко, 2010, с. 238).

На окупованих німцями українських територіях радянська система цензури практично припинила діяльність. Нацистська влада використовувала пресу як один з дієвих засобів маніпуляції свідомістю громадян. Друковані видання відігравали важливу роль у пропагандистській діяльності окупаційної влади: на захоплених територіях регулярно виходили німецькі газети українською мовою. Завданням преси й пропаганди було переконати населення в економічній могутності націонал-соціалістського Райху та непереможності його армії. Засоби масової інформації мали акцентувати увагу на антибільшовицькій тематиці та українсько-німецькій співпраці. Належало відродити спогади про голодомор 1930-х рр., боротьбу більшовизму з приватновласницьким світоглядом українського селянства. Основна мета пропаганди полягала в критиці радянської системи господарювання, що базувалася на експлуатації трудових ресурсів, використанні не за призначенням народних коштів, моральної деградації керівництва, незадовільного оснащення армії, репресій проти вищого офіцерського складу тощо. Критика радянського режиму поєднувалася з обіцянками після перемоги над більшовизмом забезпечити населенню соціальну справедливість (Михайлюк, с. 646–647).

З початком окупації України німецькими загарбниками Головне управління у справах літератури та видавництва УРСР було евакуйоване на територію РРФСР (Костилюва, 2005, с. 110). Під час війни Укрголовліт з урахуванням специфіки воєнного стану продовжував за вказівками ЦК КП(б)У здійснювати свої функції. На цьому етапі основним завданням цензури було дотримання збереження державної таємниці в пресі.

Після визволення України від загарбників на зміну нацистській пропаганді знову прийшла радянська. Головліт УРСР негайно розпочав налагодження роботи з перегляду друкованої продукції. Для радянської влади було вкрай важливим у найкоротші строки відновити на території України роботу радянських цензурних органів. Як правило, одразу ж налагоджували випуск радянських газет.

5 квітня 1943 р. уповноважений РНК СРСР з охорони військових таємниць у пресі видає довіреність на управління Головлітом УРСР, що починає роботу у Харкові, Є.Г. Барланицькому. Цього ж року поновлюють свою діяльність сім обласних управлінь (обллітів): Харківський, Ворошиловградський, Полтавський, Сталінський, Сумський, Чернігівський, Київський (Романенко, 2010, с. 238).

Якщо цензурна робота у великих містах республіки потроху налагоджувалася, то в менших обласних центрах її лише належало організувати. Таке становище підтверджував у своєму листі до ЦК КП(б)У від 30 листопада 1943 р. військовий цензор 40-ї армії К. Полонник, який інформував партійні органи про «хиби в друкованій продукції». За словами дописувача, під час проходження армією низки міст (Лебедина, Пирятин, Лохвиці, Яготина, Переяслава) він спостерігав повну відсутність керівництва цивільними газетами (Федотова, 2009, с. 176).

У березні 1944 р. війська Червоної армії завершили визволення Кіровоградської області від нацистської Німеччини та її союзників.

Цьому передували кровопролитні бої, що розпочалися в жовтні 1943 р. на дніпровських плацдармах, які раніше були захоплені та утримувалися частинами Степового та Південно-Західного фронтів. Після цього розпочався важкий наступ, який тривав майже шість місяців (Колечкін, Шевченко, 2021, с. 5). У грудні 1943 р. війська 2-го Українського фронту остаточно націлилися на Кіровоград та Черкаси. Радянські танки з піхотою продовжили наступальну операцію в Знам'янському напрямку, перерізали залізничні шляхи, що вели від вузлової станції, чим поставили під загрозу й олександрійське угруповання німців. Хоча взяти обласний центр з маршру не вдалося, радянські війська встановили контроль над стратегічно важливими населеними пунктами. Серед них – промисловий центр місто

Олександрія (6 грудня) та вузлова залізнична станція місто Знам'янка (10 грудня). Кіровоград (тепер – Кропивницький) був звільнений 7 січня 1944 р. (Колечкін, Шевченко, 2021, с. 7–8; с. 104–105).

На 1944 р. у підпорядкуванні Головліту УРСР уже перебували 24 обласні управління, у тому числі й Кіровоградській облліт (Романенко, 2010, с. 239–240). Загальне уявлення про перелік проблем, які належало розв'язати Кіровоградському облліту на час відновлення роботи, допомагає скласти доповідна записка його очільника С.А. Корешкова від 20 лютого 1944 р. Документ адресований керівникові республіканського Головліту Є.Г. Барланицькому. Серед актуальних проблем доповідач виділяє кадровий склад, фінансування, облаштування приміщення та налагодження систематичного отримання роз'яснювальних матеріалів від республіканського Головліту.

Начальник Кіровоградського облліту зазначає, що фактично облліт розпочав свою роботу 18 грудня 1943 р. у м. Олександрія Кіровоградської області. Відповідно до інструкцій обкому КП(б)У було організовано процес комплектування кадрового апарату й одночасне здійснення попереднього контролю за друкованою продукцією. Після переїзду облліту до м. Кіровограда додалася проблема з підбором приміщення й виплатою заробітної плати співробітникам. Керівник також звертає увагу на те, що від Головліту УРСР не надходять роз'яснення стосовно чисельності штатних працівників, немає переліків, бюлетенів та інших директивних матеріалів, що значно ускладнює організацію роботи на місцях. У підсумку звертається з проханням надсилати необхідні матеріали до відділу пропаганди обкому партії, де він би міг отримувати їх під розписку (Державний архів Кіровоградської області (далі – ДАКО). Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. Арк. 13).

Як видно, для відновлення роботи облліту було необхідно підготувати приміщення, забезпечити комунікацію з республіканським Головлітом та укомплектувати штат професійними кадрами. У відповідь начальник Кіровоградського облліту отримав телеграму за підписом Є.Г. Барланицького із вказівкою: «Оформити та надіслати акт про збитки, завдані облліту німецько-фашистськими загарбниками» (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 1. Арк. 3).

В Акті, оформленому 25 липня 1944 р. та засвідченому підписами начальника Кіровоградського облліту С.А. Корешкова, колишнього співробітника облліту О.М. Храпаченка та відповідального секретаря газети «Кіровоградська Правда» Д.С. Равве, фігурує сума загальних збитків у 37 337 крб. Вона включала вартість знищеного, зруйнованого та пошкодженого майна (3 930 крб), витрати на евакуацію та реевакуацію (3 400 крб) та оцінку окремих видів майна (30 007 крб), а саме: 2 м'яких дивани, 2 письмових столи, 6 канцелярських столів, 1 ленінградська друкарська машинка, 5 книжкових шаф, 4 м'яких стільці, 11 звичайних стільців, 400 книжок з бібліотеки, 5 залізних вогнестійких ящиків, 1 залізний сейф, 1 склограф, 1 софа, доріжки для підлоги довжиною 13 метрів, гардини для вікон довжиною 21 метр, 1,5 тонни вугілля та 1 тонна дров (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. Арк. 13–14).

Щодо приміщення, то будівля за адресою вул. Тимірязєва 60 (тепер вул. Тараса Карпи), де Кіровоградський облліт розміщувався до війни, збереглася. Вона налічувала 5 кімнат і, попри пошкодження від обстрілів, загалом перебувала в придатному для подальшої експлуатації стані, проте потребувала ремонтних робіт. У документах згадується повна відсутність меблів та прохання виділити 15 000 крб для ремонту приміщення та закупівлі меблів (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. арк. 14). Будівля збереглася донині.

Начальник Кіровоградського облліту інформував керівництво про те, що за його участю протягом першого півріччя 1944 р. відбулися виїзні засідання у 3 із 12 районів. Також співробітниками облліту перевірені бібліотеки міста, а саме: центральна, бібліотека міськкому КП(б)У, бібліотеки навчальних закладів (технікумів). Перевірено бібліотеку педагогічного інституту. У районах області обстежено лише 3 бібліотеки (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. Арк. 12).

Головною проблемою в організації цензурної роботи загалом залишався підбір кваліфікованих кадрів. Більшість нових співробітників не розумілися на особливостях роботи, яка на них чекала. Кіровоградський облліт також мав серйозні проблеми зі співробітниками. Штат працівників на 1944 рік передбачав по центральному (республіканському) апарату 19 одиниць;

по обллітах – 182, з них по Кіровоградському – 6 (Романенко, 2010, с. 239–240).

На час відновлення роботи, крім начальника С.А. Корешкова, до штату Кіровоградського облліту входив заступник начальника Джатієв, колишній відповідальний секретар обласної газети «Комуніст» Південно-Осетинського обкому та комісар одного з партизанських загонів, що діяли на території Кіровоградської області, а також інспекторка з контролю за дрібною друкованою продукцією, комсомолка з вищою освітою. На жаль, в архівних документах її прізвище не вказано (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. Арк. 13).

Порівняно з довоєнним періодом Кіровоградському облліту не вистачало 5 штатних працівників, а саме: завідувача спецчастини, двох газетних цензорів, цензора наступного контролю та уповноваженого бібліотечного сектору. Крім того, для нормального функціонування установі були потрібні секретар-друкарка, бухгалтер і прибиральниця (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. Арк. 13). У листах очільника облліту до вищих інстанцій неодноразово звернуто увагу на мізерні ставки оплати праці, особливо начальника та його заступника, чим, зокрема, пояснюються труднощі з укомплектуванням штату.

З квітня 1944 р. до вирішення питання забезпечення кадрами головної цензурної установи області долучився обком КП(б)У, який узявся дібрати кандидатури на посади райуповноважених Кіровоградського облліту. Головним чином їх мали підшукувати з-поміж працівників відділів пропаганди та агітації РК КП(б)У (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. Арк. 11).

Станом на 1 липня 1944 р. райуповноважені облліту були призначені в усі райони області. Невирішеним залишалося питання з кандидатурою політредактора. Незважаючи на численні звернення до відділу кадрів обкому партії, політредактора в Кіровоградському облліті все ще не було (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. Арк. 15–16).

Питання доукомплектування обллітів політредакторами постійно перебувало на контролі керівництва Головліту УРСР. У листі до очільника Кіровоградського облліту від 22 серпня 1944 р. начальник Головліту УРСР наголошує: «Кандидатуру політредактора необхідно терміново затвердити, а також доукомплектувати

весь штат у цілому» (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 1. Арк. 20).

6–8 жовтня 1944 р. у Києві відбулася нарада начальників обллітів. Порядок денний передбачав оприлюднення звітів щодо стану цензурної роботи в кожній з областей та виступ начальника Головліту УРСР (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 1. Арк. 29). З доповіддю «Звіт про роботу Головліту Української РСР за 9 місяців 1944 року» виступив Є.Г. Барланицький. Як першочергове досягнення названо штатну укомплектованість апарату керівними та цензорськими кадрами. Утім доповідач відзначив, що й досі не укомплектованими політредакторами залишаються Рівненський, Кам'янець-Подільський, Сумський і Кіровоградський облліти (Романенко, 2010, с. 240). Начальникам обласних цензурних органів слід було завершити комплектування апаратів обллітів; призначити у всіх районах уповноважених; організувати навчання цензорів через університети марксизму-ленінізму; не рідше ніж двічі на місяць проводити оперативні наради політредакторів, на яких аналізувати допущені порушення.

Паралельно зі звільненням території України від нацистів розгортався процес відновлення мережі радянських газет. У зв'язку з відновленням видання газет у районах, звільнених від нацистської окупації, витрати газетного паперу постійно зростали, що спричинило дефіцит сировини. На рівні вищого партійного керівництва було прийняте рішення про зменшення тиражів та періодичності центральних і місцевих газет (Большая цензура, 2005 с. 536–537).

Незважаючи на нестачу газетного паперу, у Кіровоградській області відновили свою роботу 12 із 20 районних газет, а також обласна газета «Кіровоградська Правда». З перших днів усі газети перебували під цензурним контролем.

Зміст матеріалів контролювали начальник Кіровоградського облліту та його заступник. Районі газети «Більшовицька Правда» (м. Олександрія), «За більшовицькі колгоспи» (с. Петрове) цензурувалися райуповноваженими облліту, призначеними за погодженням з обкомом КП(б) У. Утім проблема відсутності директив, циркулярів та роз'яснювальних матеріалів залишалася невирішеною. В одній з доповідних записок С.А. Корешков наголошував: «Незважаючи на те, що жодних викривлень в опублікованих газетах не знайдено, однак працювати далі без переліку відомостей, які становлять державну таємницю, – неможливо» (ДАКО. Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. Арк. 14).

Висновки. Під час війни Україна стала об'єктом і нацистської, і радянської пропаганди. На окупованих німцями українських територіях радянська система цензури практично припинила діяльність. З початком війни Головне управління у справах літератури та видавництва УРСР було евакуйоване. Під час війни союзні та республіканські органи цензури перебували своєю діяльністю, посилюючи контроль за матеріалами радіоефіру, а також системою збереження військової таємниці в пресі. Після визволення України від загарбників республіканський Головліт відновив свою роботу. Поновлюють свою діяльність і обласні управління – облліти. Кіровоградський облліт розпочав свою роботу 18 грудня 1943 р. у м. Олександрія Кіровоградської області. Після звільнення обласного центру переїхав до Кіровограда. Для відновлення роботи Кіровоградського облліту необхідно було належним чином підготувати приміщення й забезпечити комунікацію з Головлітом УРСР. Головною проблемою в організації цензурної роботи залишався підбір кваліфікованих кадрів.

Список використаних джерел:

1. Беланюк М.В. (2011). Історико-правові аспекти протистояння в умовах воєнного стану (1941–1942 рр.). *Інформація і право*. № 3 (3). С. 134–141. DOI: [https://doi.org/10.37750/2616-6798.2011.3\(3\).271672](https://doi.org/10.37750/2616-6798.2011.3(3).271672).
2. Блюм А.В. (2000). Советская цензура в эпоху тотального террора, 1929–1953. Санкт-Петербург : Акад. проект. 312.
3. Большая цензура: Писатели и журналисты в Стране Советов. 1917–1956. / Под общ. ред. А.Н. Яковлева. Москва : МФД: Материк. 2005. 752 с.
4. Державний архів Кіровоградської області (ДАКО). Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 1. 40 арк.
5. Державний архів Кіровоградської області (ДАКО). Ф. Р-3056. Оп. 2. Спр. 3. 17 арк.
6. Колечкін В.П., Шевченко Б.Л. (2021). Битва за Центральну Україну. Військове протистояння між Червоною армією і вермахтом на Кіровоградщині у січні–березні 1944 року. Кропивницький : Поліграф-Сервіс. 420 с.

7. Костишева С.О. (2005). Документи Головліту УРСР як джерело вивчення системи політико-ідеологічного контролю над друкованими ЗМІ. *Проблеми історії України: факти, судження, пошуки*. Випуск 13. С. 107–117.
8. Михайлюк М. Німецька пропаганда в Україні. С. 644–658. URL: <http://history.org.ua/LiberUA/978-966-00-1063-5/20.pdf> (дата звернення: 01.03.2023).
9. Михайлюк М. (2006). Нацистська пропаганда в окупованому Києві. *Український історичний журнал*. № 1. С. 131–144.
10. Романенко Т.В. (2010). Організаційно-кадрове забезпечення цензурної діяльності в УРСР першої пол. 40-х рр. XX ст. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 06. Історичні науки*. Випуск 7. С. 237–243.
11. Романенко Т.В. (2014). Радянська цензура в засобах масової інформації Української РСР в роки Другої світової війни : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.01. Київ. 21 с.
12. Салата О.О. (2018). Збереження українським народом національної ідентичності в умовах інформаційного протистояння Німеччини та СРСР у роки Другої світової війни. *Феномен пропаганди та антипропаганди у сучасному світі: історико-політологічний дискурс / За науковою редакцією Г.М. Васильчука, О.М. Маклюка, М.М. Бесовнової*. Запоріжжя : Інтер-М. С. 130–144.
13. Салата О.О. (2020). Періодичні видання в системі нацистської пропаганди на окупованих територіях України у 1941–1943 роках. *Київські історичні студії: науковий журнал*. № 2 (11). С. 116–124. DOI: 10.28925/2524-0757.2020.2.16.
14. Смиловицкий Л. (2015). Цензура в БССР: послевоенные годы, 1944–1945. Иерусалим. Tsur-Or Press. 360 с.
15. Стоян Т.А. (2010). Система політичної цензури в УРСР в 1920–1930 рр. Київ : Акад. праці і соц. відносин Федер. проф. спілок України. 480 с.
16. Україна: хроніка XX ст. Рік 1922: довід. вид. / Редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. ; упоряд. О. Мовчан. Київ : Ін-т історії України НАН України. 2005. 235 с.
17. Україна: хроніка XX ст. Рік 1925: довід. вид. / Редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. ; упоряд. О. Мовчан. Київ : Ін-т історії України НАН України. 2006. 312 с.
18. Федотова О.О. Політична цензура друкованих видань в УСРР–УРСР (1917–1990 рр.) : монографія. Київ : Парлам. вид-во. 2009. 352 с.
19. Ярмолич Ф.К. (2010). Цензура на Северо-Западе СССР, 1922–1964 гг. : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук : 07.00.02. Санкт-Петербург. 23 с.
20. Яшан О. (2012). Нацистська пропаганда на території України (1941–1944 рр.) *Гілея: науковий вісник*. Випуск 59 (4). С. 154–157.
21. Яшан О. (2011). Основні засоби ведення нацистської пропаганди на території України (1941–1944 рр.). *Гуманітарний вісник. Серія: Історичні науки*. Число 17. Випуск 3. С. 22–28.

References:

1. Belaniuk, M.V. (2011). Istoryko-pravovi aspekty protyborstva v umovakh voiennoho stanu (1941–1942 rr.) [Historical and legal aspects of the struggle under martial law (1941–1942)]. *Informatsiia i pravo*. № 3 (3). S. 134–141. DOI: [https://doi.org/10.37750/2616-6798.2011.3\(3\).271672](https://doi.org/10.37750/2616-6798.2011.3(3).271672) [in Ukrainian].
2. Blyum, A.V. (2000). Sovetskaya tsenzura v epokhu totalnogo terrora, 1929–1953 [Soviet censorship in the era of total terror, 1929–1953]. *Sankt-Peterburg: Akad. proekt*. 312 s. [in Russian].
3. Bolshaya tsenzura: Pisateli i zhurnalisty v Strane Sovetov. 1917–1956 [Great censorship: Writers and journalists in the Land of the Soviets. 1917–1956]. (2005). / Pod obshch. Red. A.N. Yakovleva. Moskva: MFD: Materik. 752 s. [in Russian].
4. Derzhavnyi arkhiv Kirovohradskoi oblasti (DAKO) [State Archive of the Kirovohrad Region]. F. R-3056. Op. 2. Spr. 1. 40 ark. [in Ukrainian].
5. Derzhavnyi arkhiv Kirovohradskoi oblasti (DAKO) [State Archive of the Kirovohrad Region]. F. R-3056. Op. 2. Spr. 3. 17 ark. [in Ukrainian].
6. Kolietchkin, V.P., Shevchenko, B.L. (2021). Bytva za Tsentralnu Ukrainu. Viiskove protystoiannia mizh Chervonoiu armieiu i vermakhtom na Kirovohradshchyni u sichni–berezni 1944 roku [Battle for Central Ukraine. Military confrontation between the Red Army and the Wehrmacht in Kirovohrad region in January–March 1944]. *Kropyvnytskyi: Polihraf-Servis*. 420 s. [in Ukrainian].
7. Kostylieva, S.O. (2005). Dokumenty Holovlitu URSR yak dzherelo vyvchennia systemy polityko-ideolohichnoho kontroliu nad drukovanymy ZMI [Documents of the Holovlit of the Ukrainian SSR as a source of studying the system of political and ideological control over the printed mass media]. *Problemy istorii Ukrainy: fakty, sudzhennia, poshuky*. Vypusk 13. S. 107–117 [in Ukrainian].

8. Mykhailiuk, M. Nimetska propahanda v Ukraini [German propaganda in Ukraine.] S. 644–658. URL: <http://history.org.ua/LiberUA/978-966-00-1063-5/20.pdf> (Last accessed: 01.03.2023) [in Ukrainian].
9. Mykhailiuk M. (2006). Natsystska propahanda v okupovanomu Kyievi. [Nazi propaganda in the occupied Kyiv]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*. № 1. S. 131–144 [in Ukrainian].
10. Romanenko, T.V. (2010). Orhanizatsiino-kadrove zabezpechennia tsenzurnoi diialnosti v URSSR pershoi pol. 40-kh pp. XX st. [Organizational and personnel provision of censorship activities in the Ukrainian SSR if the first half of the 1940s.]. *Naukovyi chasopys Natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni M.P. Drahomanova. Serii 06. Istorychni nauky*. Vypusk 7. S. 237–243 [in Ukrainian].
11. Romanenko, T.V. (2014). Radianska tsenzura v zasobakh masovoi informatsii Ukrainskoi RSR v roky Druhoi svitovoi viiny [Soviet censorship in Ukrainian SSR Mass Media during the World War II]: avtoref. dys. na zdobuttia nauk. stupenia kand. ist. nauk: 07.00.01. Kyiv. 21 s. [in Ukrainian].
12. Salata, O.O. (2018). Zberezhenia ukrainskym narodom natsionalnoi identychnosti v umovakh informatsiinoho protystoiannia Nimechchyny ta SRSR u roky Druhoi svitovoi viiny. Fenomen propahandy ta antypropahandy u suchasnomu sviti: istoryko-politolohichniy diskurs [Preservation of the national identity of the Ukrainian people in the context of information confrontation between Germany and the USSR during the World War II]. / *Za naukovoiu redaktsiieiu H.M. Vasylchuka, O.M. Makliuka, M.M. Bessovnovoi. Zaporizhzhia: Inter-M*. S. 130–144 [in Ukrainian].
13. Salata, O.O. (2020). Periodychni vydannia v systemi natsytskoi propahandy na okupovanykh terytoriiakh Ukrainy u 1941–1943 rokakh [Periodicals in the system of Nazi propaganda in occupied territories of Ukraine in 1941–1943]. *Kyivski istorychni studii: naukovyi zhurnal*. № 2 (11). S. 116–124. DOI: 10.28925/2524-0757.2020.2.16 [in Ukrainian].
14. Smilovitskiy, L. (2015). Tsenzura v BSSR: poslevoennye gody, 1944–1945. [Censorship in the BSSR: post-war years, 1944–1945]. Ierusalim. Tsur-Or Press. 360 s. [in Russian].
15. Stoian, T.A. (2010). Systema politychnoi tsenzury v URSSR v 1920–1930 rr. [System of political censorship in the Ukrainian SSR in 1920–1930]. Kyiv: Akad. pratsi i sots. vidnosyn Feder. prof. spilok Ukrainy. 480 s. [in Ukrainian].
16. *Ukraina: khronika XX st.* [Ukraine: a chronicle of the 20th century]. (2005). Rik 1922: Dovid. vyd. / Redkol.: V.A. Smolii (holova) ta in.; Uporiad. O. Movchan. Kyiv: In-t istorii Ukrainy NAN Ukrainy. 235 s. [in Ukrainian].
17. *Ukraina: khronika XX st.* [Ukraine: a chronicle of the 20th century]. (2006). Rik 1925: Dovid. vyd. / Redkol.: V.A. Smolii (holova) ta in.; Uporiad. O. Movchan. Kyiv: In-t istorii Ukrainy NAN Ukrainy. 312 s. [in Ukrainian].
18. Fedotova, O.O. (2009). Politychna tsenzura drukovanykh vydan v USRR–URSSR (1917–1990 rr.) [Political censorship of printed publications in the Ukrainian Socialist Soviet Republic – Ukrainian Soviet Socialist Republic (1917–1990)]: monohrafiia. Kyiv: Parlam. vyd-vo. 352 s. [in Ukrainian].
19. Yarmolich F.K. (2010). Tsenzura na Severo-Zapade SSSR, 1922–1964 gg. [Censorship in the Northwest of the USSR, 1922–1964]: avtoref. diss. na soiskanie uchenoy stepeni kand. ist. nauk: 07.00.02. Sankt-Peterburg. 23 s. [in Russian].
20. Yashan, O. (2012). Natsystska propahanda na terytorii Ukrainy (1941–1944 rr.) [Nazi propaganda on the territory of Ukraine (1941–1944)]. *Gileia: naukovyi visnyk*. Vypusk 59 (4). S. 154–157 [in Ukrainian].
21. Yashan, O. (2011). Osnovni zasoby vedennia natsytskoi propahandy na terytorii Ukrainy (1941–1944 rr.) [The main means of conducting Nazi propaganda on the territory of Ukraine (1941–1944)]. *Humanitarnyi visnyk. Serii: Istorychni nauky*. Chyslo 17. Vypusk 3. S. 22–28 [in Ukrainian].

УДК 94(477.74=411.16)«1930/1980»:26-4
DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.8>

Савчук Тетяна Григорівна,
*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри історії України
Запорізького національного університету
orcid.org/0000-0002-1315-0513
Researcher ID AAK-2823-2021
Scopus-Author ID 58066814100
savatg@ukr.net*

«ТЕ, ЩО Я ВИЖИЛА, ЦЕ ЗАСЛУГА МОЄЇ МАМИ. І МІЙ БАТЬКО МОЛИВ БОГА...»: ДО ПИТАННЯ ПРО РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ЖИТТІ ЄВРЕЇВ У РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ¹

Мета статті полягає у визначенні ролі релігійного фактора в житті єврейської родини в період доле-носних змін ХХ ст. – Голокосту, радянських соціально-політичних трансформацій. **Методологія дослідження.** Стаття написана з використанням методик мікроісторичного дослідження, усної історії. Обрано реконструктивний та нарративний способи аналізу усної історичної джерела – відеоінтерв'ю Інституту візуальної історії та освіти Фонду Шоа Університету Південної Каліфорнії (USC Shoah Foundation Visual History Archive). Поєднання мікро- та макроісторичних підходів дозволило показати історію сім'ї в контексті соціально-політичних та духовних змін, яких зазнало життя єврейського народу в ХХ ст. **Наукова новизна.** У статті вперше розглядається питання ролі релігійного фактора в житті єврейської родини Тітєвських на Одещині в 1930–1980-х рр. Мікроісторичний підхід дослідження дозволяє поставити під сумнів поверхове судження про євреїв у радянську добу, як таких, що втратили свою ідентичність, позбулися релігійних традицій. **Висновки.** Простежено, що в історії родини віддзеркалилася історія євреїв 1930–1980-х рр. та на всіх етапах життя родини релігійний фактор мав місце. Розглянуто процеси адаптації родини до нового ладу в 1930-х рр. Х. Тітєвський зазнавав переслідувань через свого батька-рабина Н. Тітєвського. Ні дискримінація, ні закриття синагог, ні смерть отця-рабина не змінили релігійних переконань Х. Тітєвського. Показовим є те, що він, знайшовши місце в радянському суспільстві та працюючи бухгалтером підприємства, таємно молився в 1930-х рр. та залишався вірним своїм переконанням до смерті. Дружина та діти Х. Тітєвського зазнали випробувань Голокостом. Саме приналежність до родини відомого рабина Н. Тітєвського врятувала матір з дівчатами від неминучої смерті під час Голокосту. Наступне покоління родини стали представниками руху за єврейське національне та релігійне відродження в 1970–1980-х рр. та включилися в еміграційні процеси. Бажання дотримуватися давніх єврейських національних та релігійних традицій було причиною переїзду молоді сім'ї до США у 1980-х рр. Історія родини підтверджує неоднозначні відносини між євреями та сусідами – представниками інших народів під час Голокосту.

Ключові слова: релігійні традиції, євреї, радянська Україна, рабин Нисон Тітєвський, єврейська родина Тітєвських, Голокост.

¹ Подяка. Робота з відеосвідченням стала можливою для авторки статті як гостьової дослідниці USC та учасниці програми «Nonresidential Scholar Program USC Shoah Foundation Visual History Archive».

Savchuk Tetiana,

*PhD (History), Assistant Professor at the Department of History of Ukraine
Zaporizhzhia National University
orcid.org/0000-0002-1315-0513
Researcher ID AAK-2823-2021
Scopus-Author ID 58066814100
savatg@ukr.net*

**«THE FACT THAT I SURVIVED IS THE MERIT
OF MY MOTHER. AND MY FATHER PRAYED TO GOD...»:
ABOUT THE PROBLEM OF THE ROLE OF RELIGION
IN THE LIFE OF JEWS IN SOVIET UKRAINE**

The purpose of the article is to determine the role of the religious factor in the life of a Jewish family during the fateful changes of the 20th century – Holocaust, Soviet sociopolitical transformations. **The methodology of the research.** The article was written using the methods of micro historical research and oral history. Reconstructive and narrative methods of analysis of an oral history source were chosen – a video interview of the Institute of Visual History and Education of the Shoah Foundation of the University of Southern California. The combination of micro- and macro-historical approaches made it possible to show the history of the family in the context of sociopolitical and spiritual changes experienced by the life of the Jewish people in the 20th century. **Scientific novelty.** The article examines the problem of the role of the religious factor in the life of the Jewish Titievsky family in Odesa in the 1930s–1980s. The micro-historical approach of the study allows us to question the superficial judgment about Jews in the Soviet era, as those who lost their identity and got rid of religious traditions. **Conclusions.** It was observed that the history of the family reflected the history of the Jews of the 1930s–1980s, and the religious factor played a role at all stages of the family's life. The processes of the family's adaptation to the new system in the 1930s were considered. C. Titievsky was persecuted because of his father, rabbi N. Titievsky. Neither discrimination nor the closing of synagogues, nor the death of the rabbi father changed the religious beliefs of C. Titievsky. It is significant that he, having found a place in Soviet society and worked as an accountant of the enterprise, secretly prayed in the 1930s and remained faithful to his convictions until death. The wife and children of C. Titievsky were subjected to the trials of the Holocaust. It belonged to the family of the famous rabbi N. Titievsky that saved the mother and the girls from inevitable death during the Holocaust. The next generation of the family became representatives of the movement for Jewish national and religious revival in the 1970s and 1980s and became involved in emigration processes. The desire to adhere to ancient Jewish national and religious traditions was the reason for the young family's move to the USA in the 1980s. The family's history confirms the ambiguous relations between Jews and their neighbors – representatives of other nations during the Holocaust.

Key words: religious traditions, Jews, Soviet Ukraine, Rabbi Nyson Titievsky, the Jewish Titievsky family, the Holocaust.

Постановка проблеми. Сьогодні в умовах російсько-української війни роль релігій та церков значно посилюються. Конфесійні спільноти вже не обмежують себе стінами храмів, молитовних будинків, синагог. Вони є активними учасниками суспільного процесу, поруч із іншими представниками громадянського суспільства діють для перемоги України над загарбником. Незважаючи на міжконфесійне різноманіття, як ніколи представники найбільших деномінацій єдині перед спільною трагедією. Звернення Президента України у своїх промовах до Господа, цитування Священного Письма ще раз переконує у важливості релігійного фактора в житті суспільства України.

Вагома роль релігії та церков сьогодні актуалізує проведення досліджень впливу релігійного чинника в історичному процесі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Історіографія проблеми релігійності євреїв, становища юдейської церкви в перші роки радянської влади є представницькою. Передусім питання розглядалося в контексті антицерковної політики більшовицької влади (Вітринська, 2016, с. 2–254; Гриневич, 2009, с. 154–155; Кержнер, 2009, с. 272–273; Крічкер, 2011, с. 127–132). Дослідники вважали, що ще до Голокосту євреї позбулися основ традиційного життя, в якому релігійні обряди відігравали ключову роль. (Ковба, Корогодський, 2009,

с. 191; Нахманович, 2020, с. 16). Хоча в останній час робляться спроби перенести увагу з дослідження змісту офіційної державної політики щодо юдаїзму на висвітлення адаптаційних практик та форм боротьби громад, окремих вірян за збереження релігійного світогляду (Савчук, 2021, pp. 28–40).

Історіографія проявів релігійності євреїв в Україні під час Голокосту на сьогодні залишається взагалі маловивченою темою. Хоча зарубіжна наука презентує успішні спроби відтворення релігійного життя в умовах Шоа. Державний музей Аушвіц-Біркенау в 2019 р. підготував видання, присвячене релігійному досвіду бранців концтабору – передусім християн. У вступі до видання зазначається, що читачам слід чекати на нову працю, оскільки ведуться дослідження і релігійності в'язнів – послідовників юдаїзму (Wontor-Cichy, 2019, s. 3).

У контексті дослідження історії сімей заслуговує на окрему увагу колективна монографія «Єврейські сім'ї в Європі. 1939 – теперішній час: історія, репрезентація та пам'ять», опублікована в 2017 р. видавництвом Брандейського університету (США). Автори розділів спробували розглянути питання відображення дитячого досвіду під час Голокосту у подальшому житті, вплив Катастрофи на зміни ролей в сім'ях, спотворення сімейних стосунків (Jewish, 2017, pp. 5–270). Спеціально роль релігії, юдейських традицій не обиралися за предмет дослідження. Однак опосередковано звертається увага на вирішальну дію релігійного фактору не тільки в долі жертв Голокосту, а й навіть наступних поколінь окремих родин. Наприклад, вражаючою є історія Йозефа Полака – сьогодні рабина, ад'юнкта професора Бостонського університету Гілея (США), який разом із матір'ю пережив нацистський концтабір Берген-Бельзер. Фактично його майбуття було визначено матір'ю, яка в концтаборі «уклала угоду» з Богом. Мати майбутнього рабина, як і Анна, мати пророка Самуїла, поклялася, що віддасть свого сина на служіння Господу в разі, якщо вони виживуть у концтаборі. Вона дотрималася своєї обітниці (Jewish, 2017, pp. 236–237).

У 2022 р. директор Державного музею Аушвіц-Біркенау Пьотр А.М. Цивінський підготував книгу «Аушвіц. Монографія людини», в якій спробував передати емоційний світ бранців концтабору (Cywiński, 2022, pp. 5–580).

Автор висловив сподівання, що його праця «стане пропозицією нового підходу до історіографії концтаборів та таборів смерті, а також, можливо, до інших досліджень геноцидів – так, щоб людський досвід, вивчення поліфонії голосів пам'яті стали фокусом досліджень» (Państwowe).

Саме відтворення поліфонії голосів людей того періоду неможливо без залучення технік мікроісторії. У запропонованій публікації предметом мікроісторичного аналізу є місце релігійного чинника в стратегіях життя членів єврейської сім'ї з Одещини. Важливим джерелом для проведення дослідження стало відеоінтерв'ю Нати Коєпакчі Інституту візуальної історії та освіти Фонду Шоа Університету Південної Каліфорнії (USC Shoah Foundation Visual History Archive), записане у 1998 pp. у США (Testimony).

Формулювання цілей статті. Метою публікації є визначення ролі релігійного фактору в житті єврейської родини в період доленосних змін ХХ ст. – Голокосту, радянських соціально-політичних трансформацій.

Виклад основних матеріалів дослідження. «Мала Одеса» – саме таку неофіційну назву мало містечко Кодима (сьогодні місто Подільського району Одеської області), яке в 1930-х pp. адміністративно належало до Кодимського району Автономної Молдавської СРР у складі УСРР. У торгово-ремісницькому житті міста значну роль відігравала єврейська громада, яка поруч із представниками інших національностей проходила всі виклики радянської доби. Невід'ємною частиною життя єврейської громади була синагога. Якщо в другій половині ХІХ ст. діяла лише одна синагога, то в результаті посилення урбанізаційних процесів, зростання чисельності населення, пожвавлення економічного життя після відкриття залізничної станції, напередодні Першої світової війни євреї могли задовольняти свої духовні потреби вже в чотирьох синагогах (Кодима).

Відомо ім'я рабина в Кодимі – Нисона Тітєвського (1866–1934), (на сайті, присвяченому історії єврейських містечок, ім'я рабина пишеться через літеру «а»), але ми переконані, що рабина звали саме Нисон, оскільки в різних джерелах його син фігурує як Нисонович) (Holocaust; Титиевский), який закінчив Віленське духовне училище для рабинів та служив

у містечку з 1898 р. до своєї смерті (Testimony; Кодима).

Антицерковна політика влади сприяла тому, що на початок 1930-х рр. залишилася діючою лише одна синагога. Доля приміщення синагоги була типовою для культових будівель того часу – у 1935 р. в будинку розмістили школу (Кодима)

Точно відомо принаймні про двох синів Нисона Тітієвського. Один з них Хаїм Тітієвський 1892 року народження працював бухгалтером в артелі «Швейпромсоюзу» (Holocaust). Нерядова посада сина рабина не є дивиною чи чимось унікальним. Аналіз родинного складу членів сімей рабинів в Україні фіксує заняття ними успішних посад. Хоча сини Н. Тітієвського відчували на собі, як це бути дітьми рабина. За спогадами доньки Х. Тітієвського, Н. Коєпакчі, її батька неодноразово викликали до органів влади ще до Другої світової війни. Представники влади цікавилися чи не зберігав рабин золото. Іншому сину закидали участь у сіоністських організаціях (Testimony).

У Хаїма Тітієвського та Марії Розенбург народилися дві дівчини – Ната 1934 року народження та Лія. Ната згадувала, що сім'я жила в достатку в окремому будинку на чотири кімнати. Мама не працювала та була домогосподаркою. У довоєнних спогадах Нати образ батька вимальовувався як віруючої людини. Х. Тітієвський перед молитвою одягав на руки тфілін. У сім'ї дотримувалися юдейських традицій, але все це робилося таємно (Testimony). Якщо б Ната ходила до синагоги, то б в дитячій пам'яті це мало б зафіксуватися. Скоріше із закриттям синагоги батьки не відвідували організованих молитовних служб. Посада Х. Тітієвського, мабуть, і вимагала дотримання ленінського ставлення до релігії. Тому сповідання юдейських традицій та виконання релігійних обрядів не афішувалося та залишалося сімейною таємницею (Testimony). А в цей час офіційна статистика буде переможно зарахувати цю сім'ю до безвірницьких та звіщати про успіхи на фронті боротьби з юдаїзмом.

Після 22 червня 1941 р. Х. Тітієвського мобілізували на фронт, де він отримав серйозне поранення та не зміг далі воювати (Testimony). Відомо, що з 1942 р. Х. Тітієвський мешкав у Намангану – другому за чисельністю місті Узбекистану, де працював завідувачем

фінансової частини на підприємстві «Облтекстильшвейпром» (Holocaust).

Його дружина та доньки пройшли через випробовування Голокостом. У липні 1941 р. Кодима була окупована німцями. Відомо, що айнзацкоманди опергрупи D із залученням вояків вермахту та поліції безпеки влаштували знищення євреїв у місті (Насильство, 2018, с. 39). У донесенні оперативної групи D командуванню 11 армії від 4 серпня 1941 р. повідомлялося: «У Кодимі структурний підрозділ оперативної команди через заворушення та підготовку наступів на німецькі частини влаштував облаву в єврейському кварталі, для чого 30-та оперативна команда надала структурному підрозділу 400 солдатів. При цьому необхідно застосування зброї. Із заарештованих 99 осіб, серед яких 97 євреїв, були розстріляні за погодженням з командиром, генералом, бл(изько) 175 взяті як заручники. Інші звільнені. Страти здійснені 24 службовцями вермахту та 12 – з поліції безпеки» (Насильство, 2018, с. 132).

Ната зі своєю матір'ю та сестрою якимось чудом залишилися живими, але німці повели їх до Доманьовки (сьогодні поселення міського типу Миколаївської області). Пізніше світ дізнається, що саме в Доманьовці буде створено гетто та вбито 18 тис. євреїв. Дружина та діти Х. Тітієвського могли опинитися в братській могилі в Доманьовці. Але від страшної загибелі їх врятував німецький лікар, який вгледів у натовпі дівчат з красивими косами. Він підійшов до сестер і хотів пригостити шоколадом. Матір заборонила дівчатам їсти, оскільки думала, що німець хоче отруїти дітей. Лікар це зрозумів і почав сам їсти шоколад. Він сказав, що у нього такі ж діти в Німеччині і він за них хвилюється. Під час розмови німець повідомив Тітієвській про те, куди везуть євреїв і що їх буде вбито. Німецький лікар попередив жінку, зауваживши, що якщо є можливість, то вона має втікати (Testimony).

Сім'я наважалася рятуватися. Для цього матір дівчат віддала годинник свого чоловіка українцю-охоронцю, щоб той їх відпустив. Декілька сімей втекли і довгий час, за словами Нати, «подорожували». Українці надавали їм прихисток, годували, давали можливість помитися, переодягнутися. Тітієвські від людей дізналися, що в Одесі було утворено гетто, де ймовірно могли бути бабуся та дідусь Нати

та матирина сестра. В одному селі, недалеко від міста Балти, вони попросили місцевого мешканця, який надав їм притулок, щоб провів їх безпечною дорогою, але так сталося, що він їх вивів на центральну вулицю Балти, де їх і було схоплено (Testimony).

Балта поділялася на дві частини: одна частина контролювалася румунами, а в іншій з вересня 1941 р. було розташоване єврейське гетто (Ansel, 2003, р. 53). Вхід та вихід у місто був можливий з вулиці Кузнечної за наявності спеціальних посвідчень та в чітко визначений час з 11-ї до 16-ї години. Кожен єврей отримав порядковий номер, який він мав нашити на одязі поруч із Давидовою зіркою. Без цього номеру не можливо було вийти в місто (Ansel, 2003, р. 53). Звичайно, коли матір з дітьми з'явилися на вулиці Балти (дівчата мали виразні фізіологічні ознаки єврейської національності), то їх зразу примітили і заарештували. Матір дівчат били, допитуючи звідки вона втекла. Їм загрожувала смерть. Однак фактично слава рабина Н. Тітєвського врятувала його нащадків (Testimony). Справа в тому, що в Балті завжди діяла потужна єврейська громада. У місті до Першої світової війни нараховувалося 22 синагоги. У роки радянської влади віруючі євреї навіть чинили протидію закриттю більшовицькою владою молитовних будівель (Балта). Саме балтські євреї викупили онучок та невістку відомого рабина Н. Тітєвського у румунської влади, коли дізналися, що ті перебувають під арештом (Testimony). Цей факт засвідчує високий авторитет рабина та збереження доброї пам'яті про нього. Окрім того, ще раз показує, що у євреїв дуже розвинутим було почуття взаємодопомоги – традиційної риси єврейського життя. Євреї, які самі жили в жахливих умовах в гетто, зберегли людяність та були готові прийти на допомогу.

Сучасні історичні дослідження наводять нам інші приклади згуртованості євреїв та взаємодопомоги під час Голокосту. Історик Олег Суровцев, наприклад, стверджує, що «буковинським євреям, що не втратили зв'язок із общинним життям та не зазнали тотальної радянської, мали можливість через хабарі отримувати допомогу від родичів у Чернівцях, вдалося в трансністрійських таборах об'єднати приречених людей, організувати більш-менш пристойне існування та систему взаємодопомоги,

створити ніби державу в державі» (Суровцев, 2019, с. 96).

Однак і євреї з території України, що була під радами, демонстрували збереження традицій єврейського громадського життя. Зокрема, у Шаргородському гетто на Вінниччині діяла потужна громада, яка змогла забезпечити доставку продовольства в гетто, де згодом були організовані пекарня та їдальня для незаможних, що допомагало людям вижити. Створені за наказом румунської адміністрації єврейські органи самоуправління не раз скористалися продажністю та жадібністю румунських солдатів. Кілька разів над гетто нависала небезпека повної ліквідації, але очільник громади доктор Меїр Тейх зміг за золото зробити так, що підкуплена румунська адміністрація повернула німецьку зондеркоманду назад, мотивуючи свої дії небезпекою підхопити висипний тиф під час здійснення каральної акції (Шаргород).

Відкуплених від смерті Тітєвських відпустили в гетто, що розташовувалося на вулицях Кузнечка, Верхня Руська, Татарська, Пятилетська до Кузнечного мосту. У гетто перебувало до 3800 євреїв, зокрема близько 1500 місцевих жителів (Гершкович). Мешкали в будинку, поділеному на декілька квартир. У кожній квартирі вміщувалося по 5-6 сімей. Усі троє спали на одному ліжку. Кухні не було, а туалет – надворі. Одяг мешканцям гетто передавали українці, росіяни. Усі дорослі мали працювати. Матір Нати прала білизну румунських солдат. Зароблені важкою працею юшку та хліб вона приносила дівчатам. В останні місяці напередодні визволення мама працювала домогосподаркою у румунського офіцера. Важка праця, нестерпні умови життя змінили зовнішній вигляд жінки. Після деокупації під час першої зустрічі чоловік її не впізнав (Testimony).

Сім'я прожила в єврейському кварталі з листопада 1941 р. до березня 1944 р. Про ставлення румунів та німців до євреїв у Нати залишилися такі спомини: «Румуни не були дуже жорстокі. Вони не погано ставилися до євреїв. Вони давали можливість працювати старшому поколінню. Якщо ти порушував, то тебе карали. Ми були діти, ми залишалися вдома. Під час відступу румунів прийшли німці, і вони зібрали багато молоді – хлопців та дівчат, та їх підпалили в школі. До нашого будинку прийшло декілька німецьких солдат

та згвалтували декількох молодих дівчат при нас всіх...» (Testimony). 27 березня 1944 р. – за два дні до визволення Балти зондеркоманда СС живцем спалила 48 в'язнів гетто (Гершкович). Н. Коепакчі вважала, що збережене їхнє з сестрою життя – це заслуга матері і додала під час інтерв'ю: «І мій батько молив Бога та вірив, що ми не загинули, хоча всі йому говорили, що ми загинули, бо ми були в районі Одеси, а там всі знали, що всі євреї вбиті» (Testimony).

Дійсно трагічною була доля бабусі, дідуся та тітки Нати. У жовтні 1941 р. окупаційна влада звинуватила євреїв Одеси в здійсненні підризу будинку, де розміщувалася румунська комендатура, у результаті якого був вбитий румунський комендант та німецькі офіцери. Вже через декілька годин новий румунський комендант у першому своєму зверненні наказав повісити на площах Одеси євреїв та комуністів (Сушон, 1998, с. 86). Під час виконання цього наказу були повішані на Куликовому полі рідні Н. Коепакчі (Testimony). Всього в Одесі в жовтні 1941 р. було вбито 15–20 тис. євреїв (Делетант, 2015, с. 222).

Після звільнення родина повернулася до Кодими, куди приїхав батько з Узбекистану. У Кодимі сім'я мешкала в будинку друзів, з якими були в гетто. Пізніше Х. Тітієвський отримав направлення на роботу до Одеси, куди переїхав зі всією сім'єю. Х. Тітієвський помер у 1954 р. від інфаркту. Про маму Ната згадувала, що вона відвідувала синагогу після війни та померла в 1977 р. (Testimony).

З вересня 1945 р. Н. Коепакчі навчалася в школі, вступивши одразу до третього класу. Після завершення десятого класу здобувала освіту в гідротехнічному інституті. Н. Коепакчі відзначала, що антисемітизму в вищому навчальному закладі не відчувала, але після завершення навчання в інституті дев'ять місяців не могла знайти роботу. За її твердженням їй відмовляли саме через те, що вона була єврейкою. Нарешті влаштувавшись, жінка пропрацювала 32 роки інженером (Testimony).

У сім'ї виникло бажання виїхати з СРСР, але батько чоловіка Н. Коепакчі не давав на це дозвіл. Батько, колишній військовослужбовець, у званні підполковника, боявся, що через еміграцію сина його засудять чи вб'ють (Testimony). І це були небезпідставні побоювання. Якщо близький родич виїздив з країни,

то на рідню чекали цькування, навіть звільнення з роботи або пониження в посаді. Батьків викликали на партійні збори різних рівнів, звинувачували в «поганому вихованні» дітей-емігрантів, звільняли з партійної організації зі звинуваченням у «зраді ідеалам партії» (Бохман, 2019, с. 378, 396–400).

Мрію про вільне життя змогли втілити вже представники наступного покоління родини. Серед єврейської національної меншини в Одесі в 1980-х рр., як і в інших містах масового проживання євреїв, розпочався рух за національне та релігійне відродження (סוקניף ויימני). Відновлення релігійних традицій – прагнення, які стали помітними особливо серед дітей та онуків жертв Голокосту в Європі. Нащадки гостро відчували свою потребу декларувати свою ідентичність. (Jewish, 2017, pp. 224, 227) Донька Н. Коепакчі вийшла заміж за єврея, представника такого руху, який як міг дотримувався юдейських релігійних традицій в УРСР. Він дуже переймався, що не зміг в УРСР зробити обряд обрізання своєму синові, оскільки це переслідувалося. Тільки таємно, в антисанітарних умовах, можна було здійснити цей обряд. Також зять Н. Коепакчі завжди мріяв про справжнє єврейське весілля, проведене за давніми національними традиціями. І саме бажання повною мірою дотримуватися давніх єврейських національних та релігійних традицій було причиною переїзду молодої сім'ї до США у 1980-х рр. Вже у вільній країні онуку Н. Коепакчі зробили обрізання, коли йому було чотири з половиною років. Також на десяту річницю шлюбу її доньки було влаштоване справжнє єврейське весілля. Пару вінчав рабин. Н. Коепакчі так прокоментувала релігійне життя в США своєї доньки та зятя, колишніх громадян УРСР: «Вони стали такими справжніми євреями, ходять у синагогу, дотримуються всіх традицій, які дав нам Бог» (Testimony).

Висновки. В історії пересічної єврейської родини Тітієвських з Одещини віддзеркалилася історія євреїв у радянські часи. На всіх етапах життя родини релігійний фактор мав місце. Родина пережила адаптацію до нового ладу в 1920–1930-х рр. Х. Тітієвський зазнавав переслідувань через свого батька-рабина. Однак ні дискримінація, ні закриття синагог, ні смерть

отця-рабина не змінили релігійних переконань Х. Тітєвського. Показовим є те, що Х. Тітєвський, знайшовши місце в радянському суспільстві та працюючи бухгалтером підприємства, таємно молився в 1930-х рр. та залишався вірним своїм переконанням до смерті. Дружина та діти Х. Тітєвського ділили долю жертв Голокосту. Саме приналежність до родини відомого рабина Н. Тітєвського врятувала матір з дівчатами від неминучої смерті під час Шоа. Промовистим є те, як єврейська громада відреагувала на сам факт родинних зв'язків сім'ї з рабином. Якщо б члени громади були войовничими безвірниками, то для них не мало б значення, що в застінках тюрми сидить рідня рабина.

Наступне покоління родини стали представниками руху за єврейське національне та релігійне відродження в 1970–1980-х рр. та включилися в еміграційні процеси. Саме бажання дотримуватися давніх єврейських національних

та релігійних традицій було причиною переїзду молодій сім'ї до США у 1980-х рр.

Мікроісторичний підхід дослідження дозволяє відкинути поверхове судження про євреїв в радянську добу, як таких, що втратили свою ідентичність, розпрощалися з релігійними традиціями. Історія родини підтверджує неоднозначні відносини між євреями та сусідами – представниками інших народів під час Голокосту. З одного боку, бачимо місцеве населення серед охоронців жертв, з іншого – українці допомагають з одягом, їжею, надають притулок, наражаючи себе на смерть. Німецькі солдати виступають у ролі катів, але серед них знайшовся той, хто попередив єврейку про небезпеку.

Подальше звернення до родинних історій сприятиме осмисленню сутності єврейської ідентичності в радянську добу, ролі релігійної традиції в період Голокосту та викликів ХХ ст.

Список використаних джерел:

1. Балта. URL: <https://myshtetl.org/odesskaja/balta.html>
2. Бохман Н. (2019). Семейная книга. Моя хроника времен советской власти. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. 440 с.
3. Вітринська О.В. (2016). Політика радянської влади щодо юдаїзму в Україні в 1921–1929 роках : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01. Харків. 254 с.
4. Гершкович М. (2015). Еврейские мемориалы в Балте. Еврейский обозреватель. Информационно-аналитическое издание Еврейской конфедерации Украины. URL: <https://jew-observer.com/ne-zabudem/evrejskie-memorialy-v-balte/>
5. Гриневич В., Гриневич Л. (2009). Євреї УСРР у міжвоєнний період. *Нариси з історії та культури євреїв України / уряд. та ред. Л. Фінберг, В. Любченко*. Вид. 3-тє. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С. 141–161.
6. Делегант Д. (2015). Трансністрія і румунське розв'язання «єврейського питання». *Шоа в Україні: історія, свідчення, увічнення*. За ред. Р. Брандона та В. Лауер. Пер. з англ. Н. Комарової. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. С. 221–263.
7. Доманівська громада. Вшанували жертв Голокосту. URL: <https://domanivska-gromada.gov.ua/news/1611741721/>
8. Кержнер А. (2009). Релігійне життя. Хасидизм. *Нариси з історії та культури євреїв України / уряд. та ред. Л. Фінберг, В. Любченко*. Вид. 3-тє. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. С. 259–274.
9. Ковба Ж., Корогодський Ю. (2009). Євреї України під час Другої світової війни: Голокост та Опір. *Нариси з історії та культури євреїв України / уряд. та ред. Л. Фінберг, В. Любченко*. Вид. 3-тє. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. С. 182–205.
10. Кодыма. URL: <https://myshtetl.org/odesskaja/kodyma.html>
11. Крічкер О. (2011). Боротьба радянської влади за витіснення релігійної свідомості з традиційного життя єврейських громад у 1920-х рр. (на прикладі містечок Правобережної України). Гілея: *Науковий вісник*. Збірник наукових праць. № 48 (6). С. 127–132.
12. Насильство над цивільним населенням України. Документи спецслужб. 1941–1944 / Ред. кол.: Г. Боряк, О. Будницький, В. Васильєв та ін. Київ : Видавець В. Захаренко, 2018. 752 с.
13. Нахманович В. (2020). Міська історія – це цікаво, але спершу добре було би написати загальну історію України і українську історію Голокосту. *Місто: історія, культура, суспільство. Е-журнал урбаністичних студій*. № 9 (2). С. 15–23.
14. Суровцев О. (2019). Буковинські євреї у часи Голокосту: проблема збереження історичної пам'яті. *Науковий вісник Чернівецького університету імені Юрія Федьковича: Історія*. № 1. С. 93–100. DOI <https://doi.org/10.31861/hj2019.49.93-100>
15. Сушон Л. П. (1998). Трансністрія: євреї в аду. Одеса : РИО АО кінокомпанія «Юг». 432 с.
16. Титиевский Хаим Нисонович. Захоронення. Одеса. URL: <https://mitzvatemet.com/ru/burial180918>

17. Шаргород. Останній шетл. Україна Інкогніта. URL: <https://ukrainaincognita.com/vinnytska-oblast/shargorodskiy-raion/shargorod/shargorod-ostannii-shtetl>
18. Ancel J. (2003). *Transnistria, 1941–1942: The Romanian Mass Murder Campaigns*. Translated by Rachel Garfinkel and Karen Gold. Tel Aviv : Goldstein-Goren Research Center, Tel Aviv University. Vol. 2. 558 p.
19. Cywiński P. (2022). *Auschwitz. Monograph of the Human*. Oświęcim : Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau. 590 p.
20. Holocaust Survivors and Victims Database. Хаим Титиевский. USHMM. URL: https://www.ushmm.org/online/hsv/person_view.php?PersonId=471449
21. *Jewish families in Europe, 1939 – Present: History, Representation and Memory* / Edited by Joanna Beata Michlic. Waltham : Brandeis University Press, 2017. 272 p.
22. Savchuk T. (2021). Adaptation Practices and Forms of Struggle in Jewish Communities for the Preservation of Religious Worldview in Soviet Ukraine (1920s-1930s). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 41. Iss. 8. PP. 28–40. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss8/3>
23. Testimony 52355 Nata Koepakchi, USH Shoah Foundation VHA.
24. Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau. URL: <https://www.auschwitz.org/en/type-of-publication/publikacje-naukowe/auschwitz-a-monograph-on-the-human,328.html#2>
25. Wontor-Cichy T. *Życie religijne więźniów chrześcijańskich w KL Auschwitz. Głosy Pamięci*. № 14. Oświęcim : Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, 2019. 150 s.
26. יילטס תפוקת רחאל הבושח הרזחה תעפות : תוצעומה תירב תודהיב תוימואלו תד .סוקניפ ימינב. URL: <https://lib.cet.ac.il/Pages/item.asp?item=16936>

References

1. Ancel, J. (2003). *Transnistria, 1941–1942: The Romanian Mass Murder Campaigns*. Translated by Rachel Garfinkel and Karen Gold, 2. Tel Aviv [in English].
2. Balta [Balta]. URL: <https://myshtetl.org/odesskaja/balta.html> [in Russian].
3. Bokhman, N. (2019). *Semeinaia kniga. Moia khronika vremen sovetskoi vlasti* [Family book. My chronicle of the Soviet era]. Kyiv [in Russian].
4. Boriak, H., Budnytskyi, O., Vasyliov, V. (Red.) (2018). *Nasylystvo nad tsyvilnym naselenniam Ukrainy. Dokumenty spetssluzhb. 1941–1944* [Violence against the civilian population of Ukraine. Documents of special services. 1941–1944]. Kyiv [in Ukrainian].
5. Cywiński, P. (2022). *Auschwitz. Monograph of the Human*. Oświęcim [in English].
6. Deletant, D. (2015). *Transnistria i rumunske rozv'iazannia «ievreiskoho pytannia»* [Transnistria and the Romanian solution to the «Jewish question»]. *Shoa v Ukraini: istoriia, svichennia, uvichnennia. Za red. R. Brandona ta V. Lauer. Per. z anh. N. Komarovoï*, 221–263. Kyiv [in Ukrainian].
7. Domanivska hromada. *Vshanuvaly zhertv Holokostu*. URL: <https://domanivska-gromada.gov.ua/news/1611741721/> [in Ukrainian].
8. Gershkovich, M. (2015). *Evreiskie memorialy v Balte* [Jewish memorials in Balta]. *Evreiskii obozrevatel'no Informatsionno-analiticheskoe izdanie Evreiskoi konfederatsii Ukrainy*. URL: <https://jew-observer.com/ne-zabudem/evreiskie-memorialy-v-balte/> [in Russian].
9. Holocaust Survivors and Victims Database. Khaim Titievskii [Chaim Titievsky]. USHMM. URL: https://www.ushmm.org/online/hsv/person_view.php?PersonId=471449 [in English; in Russian].
10. Hrynevych, V., Hrynevych, L. (2009). *Yevrei USRR u mizhvoiennyi period* [Jews of the USSR in the interwar period]. *Narysy z istorii ta kultury yevreiv Ukrainy / uporiad. ta red. L. Finberh, V. Liubchenko*, 141–161. Kyiv [in Ukrainian].
11. Kerzhner, A. (2009). *Relihiine zhyttia. Khasydyzm* [Religious life. Hasidism]. *Narysy z istorii ta kultury yevreiv Ukrainy / uporiad. ta red. L. Finberh, V. Liubchenko*, 259–274. Kyiv [in Ukrainian].
12. Kovba, Zh., Korohodskiy, Yu. (2009). *Yevrei Ukrainy pid chas Druhoi svitovoi viiny: Holokost ta Opir* [Ukrainian Jews during the Second World War: Holocaust and Resistance]. *Narysy z istorii ta kultury yevreiv Ukrainy / uporiad. ta red. L. Finberh, V. Liubchenko*, 182–205. Kyiv [in Ukrainian].
13. Kodyma. URL: <https://myshtetl.org/odesskaja/kodyma.html> [in Russian].
14. Krichker, O. (2011). *Borotba radianskoi vlady za vytisnennia relihiinoi svidomosti z tradytsiinoho zhyttia yevreiskikh hromad u 1920-kh rr. (na prykladi mistechok Pravoberezhnoi Ukrainy)* [The struggle of the Soviet authorities to suppress religious consciousness from the traditional life of Jewish communities in the 1920s (on the example of the towns of the Right Bank of Ukraine)]. *Hileia: Naukovyi visnyk. Zbirnyk naukovykh prats*, 48 (6), 127–132 [in Ukrainian].
15. Michlic, J.B. (Edit) (2017). *Jewish families in Europe, 1939 – Present: History, Representation and Memory*. Waltham [in English].

16. Nakhmanovych, V. (2020). Miska istoriia – tse tsikavo, ale spershu dobre bulo by napysaty zahalnu istoriiu Ukrainy i ukrainsku istoriiu Holokostu [Urban history is interesting, but first it would be good to write a general history of Ukraine and a Ukrainian history of the Holocaust]. *Misto: istoriia, kultura, suspilstvo. E-zhurnal urbanistychnykh studii*, 9 (2), 15–23 [in Ukrainian].
17. Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau [State Museum Auschwitz-Birkenau]. URL: <https://www.auschwitz.org/en/type-of-publication/publikacje-naukowe/auschwitz-a-monograph-on-the-human,328.html#2> [in Polish].
18. Pincus, B. סוקניפ ימינב תד. תוצעומה תירב תודהיב תוימואלו תד. תפוקת רחאל הבושתב הרזחה תעפות: תוצעומה תירב תודהיב תוימואלו תד. URL: <https://lib.cet.ac.il/Pages/item.asp?item=16936> [in Hebrew].
19. Savchuk, T. (2021). Adaptation Practices and Forms of Struggle in Jewish Communities for the Preservation of Religious Worldview in Soviet Ukraine (1920s-1930s). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 41, 8, 28–40. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss8/3> [in English].
20. Sharhorod. Ostannii shetl. Ukraina Inkohnita. URL: <https://ukrainaincognita.com/vinnytska-oblast/shargorodskyiraion/shargorod/shargorod-ostannii-shtetl> [in Ukrainian].
21. Surovtsev, O. (2019). Bukovynski yevrei u chasy Holokostu: problema zberezhennia istorychnoi pam'iaty [Bukovyna Jews during the Holocaust: the problem of preserving historical memory]. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu imeni Yurii Fedkoviycha: Istoriiia*, 1, 93–100. DOI <https://doi.org/10.31861/hj2019.49.93-100> [in Ukrainian].
22. Sushon, L. (1998). Transnystryia: evrey v adu [Transnistria: Jews in hell]. Odessa [in Russian].
23. Testimony 52355 Nata Koepakchi, USH Shoah Foundation VHA.
24. Titievskii Khaim Nisonovich. Zakhoroneniia. Odessa. URL: <https://mitzvatemet.com/ru/burial180918> [in Russian].
25. Vitrynska, O. (2016). Polityka radianskoi vlady shchodo yudaizmu v Ukraini v 1921–1929 rokakh : dys. ... kand. ist. nauk : 07.00.01 [The policy of the Soviet authorities regarding Judaism in Ukraine in 1921–1929]. Kharkiv [in Ukrainian].
26. Wontor-Cichy, T. (2019). Życie religijne więźniów chrześcijańskich w KL Auschwitz [Religious life of Christian prisoners in KL Auschwitz]. *Głosy Pamięci*, 14 [in Polish].

УДК [94:316.3](477)"1930/1938"

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.9>

Свинаренко Наталія Олександрівна,

кандидат історичних наук,

*доцент кафедри українознавства та мовної підготовки іноземних громадян
Харківського національного економічного університету імені Семена Кузнеця*

orcid.org/0000-0002-8972-0025

Nataliia.Svynarenko@hneu.net

Добрунова Людмила Едуардівна,

кандидат історичних наук,

*доцент кафедри українознавства та мовної підготовки іноземних громадян
Харківського національного економічного університету імені Семена Кузнеця*

orcid.org/0000-0002-1222-4082

Liudmila.Dobrunova@hneu.net

УКРАЇНСЬКЕ РАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО (30-Х РР. ХХ СТ.): ПРОВІДНІ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ, КУЛЬТУРНІ, ОСВІТНІ ТЕНДЕНЦІЇ

Ця робота є спробою виявлення провідних суспільно-політичних, культурних та освітніх тенденцій в історії становлення українського суспільства 30-х рр. ХХ ст. Аналізуючи особливості деукраїнізації кінця 20-х рр. ХХ ст., варто відзначити, що велике значення мала політизація суспільного життя молодого покоління. Саме тоді канули в небуття національні українські традиції. Крім того, за концепцією радянського виховання родина не могла виховати повноцінну радянську людину, і виключно державні структури були відповідальні за «щасливе дитинство» тодішніх громадян. А пошуки ворогів народу у той час слід оцінювати як цілеспрямоване придушення представників національної інтелігенції в галузі культури, освіти та ін. Космічні масштаби цього страшного суспільного явища у межах Союзу були позбавлені конкретних географічних меж. Нові комуністичні свята, які проводилися для школярів, упевнено віддаляли маленьких українців від їхніх національних традицій. Відмова від релігії предків змусила багатьох селян суттєво переглянути свої життєві орієнтири та за можливості назавжди покинути рідні села. Свідки голодних смертей в українських селах 1932–1933 рр. не прагнули бути свідомими продовжувачами землеробських традицій своїх батьків, свідки репресій української національної інтелігенції та духовенства жили у страху і нести у суспільство українські національні цінності тепер бажаних практично не було. Активні прихильники сталінського тоталітарного режиму у 1938 р. видають постанову про обов'язкове вивчення російської мови, чим свідомо ставлять українську мову в програшне становище на десятки років.

Ключові слова: деукраїнізація, радянська система виховання, традиційні суспільні цінності, українська нація, інтелігенція, освітяни.

Svynarenko Nataliia,

Candidate of Historical Sciences,

*Assistant Professor at the Department of Ukrainian Studies
and Language Preparation of Foreign Citizens*

Simon Kuznets Kharkiv National University of Economics

orcid.org/0000-0002-8972-0025

Nataliia.Svynarenko@hneu.net

Dobrunova Liudmila,
Candidate of Historical Sciences,
Assistant Professor of the Department of Ukrainian Studies
and Language Preparation of Foreign Citizens
Simon Kuznets Kharkiv National University of Economics
orcid.org/0000-0002-1222-4082
Liudmila.Dobrunova@hneu.net

UKRAINIAN SOVIET SOCIETY (IN THE 1930S OF 20TH CENTURY): LEADING SOCIO-POLITICAL, CULTURAL, EDUCATIONAL TRENDS

This work is an attempt to identify the leading socio-political, cultural and educational trends in the history of the formation of Ukrainian society in the 1930s of the 20th century. Analyzing the features of de-Ukrainization at the end of the 20s of the 20th century, it is worth noting that the politicization of social life of the younger generation was of great importance. It was then that national Ukrainian traditions sank into oblivion. In addition, according to the concept of Soviet education, the family could not raise a full-fledged Soviet person, and only state structures were responsible for the “happy childhood” of the citizens of that time. And the search for enemies of the people at that time should be evaluated as a purposeful suppression of representatives of the national intelligentsia in the fields of culture, education, etc. The cosmic scale of this abnormal social phenomenon within the Union was devoid of specific geographical boundaries. The new communist holidays, which were held for schoolchildren, confidently distanced young Ukrainians from their national traditions. Abandoning the religion of their ancestors forced many villagers to significantly revise their life orientations and, if possible, to leave their native villages forever. The witnesses of starvation deaths in Ukrainian villages in 1932–1933 did not seek to be conscious successors of the agricultural traditions of their parents, the witnesses of the repressions of the Ukrainian national intelligentsia and clergy lived in fear, and now there were practically no people willing to carry Ukrainian national values into society. In 1938, active supporters of Stalin’s totalitarian regime issued a decree on the compulsory study of the Russian language, which deliberately put the Ukrainian language in a losing position for decades.

Key words: de-Ukrainization, Soviet education system, traditional social values, Ukrainian nation, intelligentsia, educators.

Як відомо, український народ має чимало трагічних сторінок у своїй історії. Найтрагічнішою з них є Голодомор 1932–1933 рр., морально-психологічні та духовні наслідки якого ми відчуваємо і досі. Гуманітарним складником цієї великої проблеми було припинення політики українізації, що супроводжувалася посиленням процесу зросійщення. Для тиску на Україну було вибрано інтелігенцію – мозок нації та селянство як соціальну базу українського націоналізму.

За період Радянської України зросійщення розвивалося досить потужно: цьому сприяли повна русифікація армії у всьому СРСР, тодішня освітня політика, особливості кадрової політики розподілу робочих місць молодим спеціалістам після закінчення середніх спеціальних та вищих навчальних закладів (Свинаренко, 2022, с. 197). А через десятки років ми маємо таку ситуацію: є досить значна кількість російськомовних українців, котрі вважають себе українцями і захищають її національні інтереси; а є такі російськомовні громадяни на

території сучасної України, котрі не мають чіткої національної самоідентифікації, і через мовне питання зокрема. Це прямі наслідки тих суспільно-політичних процесів, що відбувалися в Радянській Україні у 30-х рр. ХХ ст. Метою цієї роботи є аналіз провідних суспільно-політичних, культурних та освітніх тенденцій в історії становлення українського суспільства 30-х рр. ХХ ст. У ході написання роботи застосовувалися найбільше хронологічний метод та описовий.

Історіографічний огляд. Ця тема знайшла своє гідне відображення у сучасній вітчизняній історіографії. Ще у 1993 р. вийшла друком книга Ю. Шаповала, написана з використанням архівних матеріалів, документів ДПУ–НКВС–МДБ, які в радянські часи були недоступні навіть для фахівців. Спираючись на згадані матеріали, Ю. Шаповал аналізує складний, а часом трагічний перебіг суспільно-політичних подій в Україні 20-х – початку 50-х рр., відтворює історію гучних політичних процесів (справа СБУ, справа УВО та ін.), маловідомих

сфабрикованих справ (Шаповал, 1993, с. 5). Ця праця складається з величезної кількості архівних матеріалів, ретельно опрацьованих автором. На подібних фактичних матеріалах написана і робота П. Бондарчука (2001). А у 2008 р. з'явилася стаття Я. Калакури, де проблема дослідження Голодомору 1932–1933 рр. вивчається у контексті питань українознавства (Калакура, 2008, с. 96). У статті Л. Слободян розкрито взаємозв'язок згорання політики українізації, яка згодом переросла у політику деукраїнізації, та втілення у життя штучно організованого голодомору 1932–1933 рр., висвітлено національну спрямованість голодомору у контексті інших репресивних заходів радянської влади, проаналізовано причини і наслідки репресивних дій радянської влади, спрямованих на знищення національно налаштованої інтелігенції та селянства як основи української нації (Слободян, 2013, с. 48).

Водночас висвітлення протестних настроїв з боку населення на регіональному рівні потребує додаткових зусиль з боку науковців через недостатню увагу до цієї проблеми станом на сьогодні.

1. Про особливості деукраїнізації кінця 20-х рр. ХХ ст. – початку 30-х рр. ХХ ст. З кінця 20-х рр. ХХ ст. почався процес деукраїнізації та синхронне знищення української нації: у містах продовжуються масові репресії над інтелігенцією, у селах – примусове розкуркування і депортації кращих господарів-трударів, яких звали «куркулі». Варто згадати показовий судовий процес над сотнями чи навіть тисячами (на думку Р. Конквеста) представників «Спілки визволення України». Це робилося для того, щоб сформувані у суспільстві негативне ставлення до української інтелігенції – і силою страху та повної відсутності елементарних ознак демократії владі це вдалося практично здійснити (Стрижак, 2013, с. 51).

Попри поверхневі ознаки демократичності політики українізації, не варто забувати, що тоді все контролювалося. Панувала атмосфера страху, у якій не могли повноцінно працювати спеціалісти та навчатися діти і підлітки.

Характерною тенденцією того часу була політизація суспільного життя. Вона не оминула навіть дитячі організації – діяли осередки юних лєнінців. У рекомендаціях стосовно масових свят передбачалося пристосувати релігійні

свята до комуністичних. На зміну старим традиціям приходять нові. Так, «Вечірка зеленого листя» проводилася до свята Івана Купала, «День червоного яблука» – до Спасу, «Свято лампочки Ілліча» – у день Іллі-пророка, пояснюючи роль грому, блискавки, вказували на надвелике значення електрики у житті людей (Стрілець, 2002, с. 266). Популярними заходами були також День взяття Бастилії і т.ін. При цьому велике значення надавалося детальному поясненню вчителем (наставником) будови та функціонування рослин, свійської худоби, техніки та чіткому викладу того, як це виявляється у практичних навичках життя.

2. Про виявлення «класово-ворожих елементів» в українському середовищі інтелігенції. У страшні роки сталінських репресій місцеві партійні керівники намагалися знайти ворогів народу і цим вислужитися перед керівними партійними органами. Звичайно, ці обвинувачення не витримували навіть поверхневої перевірки комісіями райкому партії. Місцеві ж партійні осередки, котрі за будь-яку ціну вишукували ворогів, ніколи до відповідальності не притягувалися. Натомість долі людські ламалися, а ніхто за це покарання не ніс, навіть якщо невинність людини не викликала сумнівів внаслідок діяльності спеціально призначених комісій. Конкретних прикладів подібної діяльності безліч. Зокрема, краєзнавець з Харківської області В. Стрілець на сторінках свого історико-краєзнавчого нариса повідомляє, що на засіданні первинної партійної організації школи № 15 м. Люботина 17–20 серпня 1938 р. із лав партії було виключено громадянина В.Д. Харитоненка, директора школи. Підставою для виключення було те, що директор приховав від партспілки інформацію (не написав донос) про свого батька-полтавчанина, котрий ненавмисне застрілив червоноармієць та про свого близького родича – тестя – колишнього петлюрівця, денікінця (Стрілець, 2002, с. 297). Як наслідок, людина втратила партійний статус та посаду. А якщо до цього додати, що ці події мали місце у невеликому містечку під Харковом, де всі люди знають одне одного, то можна тільки уявити розпач та моральний стан практично ні в чому не винуваної людини.

Цілеспрямоване придушення національної інтелігенції тоді у республіці набуло величезних розмірів. Не було жодної галузі наукової,

культурної чи культурно-освітньої діяльності без виявлених і викритих там «ворогів». Навіть побіжний погляд на загальну панораму розгрому у 30-х рр. вражає уяву божевільям, дикунськими методами і масштабами розправи як фізичної, так і духовної. Втрати українських культурно-творчих кадрів тоді досягли близько 80% (Калакура, 2008, с. 96).

Тоді керівництво НКО УСРР помилково вважало, що родина виключно негативно впливає на виховання дитини нового радянського суспільства, і тому дітей має вчити і виховувати спочатку дитсадок, далі – школа та позашкільні заклади, котрі мали злитися у «єдиний соціальний організм» з розробленою системою виховання (Головка, 2018, с. 141).

У глобальному масштабі за роки копіткої роботи це призвело до узагальнення культурної спадщини українського народу, таких прогалин, які до сьогодні нам несуть невирішені проблеми розвитку української нації. А до непростой суспільної ситуації, орієнтовно у середині 30-х рр. ХХ ст., додалася відкрита боротьба радянської влади на ідеологічному фронті з віруючими, а атеїзм став пануючою релігією радянської влади. Більш тямущі люди, звичайно ж, розуміли, що сенс у подібній боротьбі полягав у безкоштовному вилученні у церквах та монастирях золотих, позолочених, срібних виробів, дорогоцінних ікон, котрі застосовувалися у релігійних ритуалах... А для людей у провінції побачені ікони, яким завзяті активісти виколювали очі, вносили смуту та довго тримали у шоковому стані. Активісти ж бачили у релігійних атрибутах тільки кошти для сталінської індустріалізації та перспективи свого кар'єрного зростання. Представники духовенства зазнали репресій і відкрито оголошувалися ворогами народу, визнавалися винними у всіх людських бідах та проблемах. Замість Бога та православних традицій з високих трибун стали возвеличувати партію Леніна та більшовицьку верхівку.

3. Про зміни в освіті та культурі та відповідні суспільні тенденції в завершальний період українізації. Розгром національної інтелігенції, наукових та культурних закладів, що спрямували свою діяльність на творення національно-культурних цінностей, призвів до значного пониження рівня української культури у 30-х рр. ХХ ст., фактичного її придушення

і обмеження. Це була своєрідна реакція в духовному житті українського народу, коли здійснювався жорсткий наступ на нього.

На території радянської України політика українізації сприймалася переважною більшістю населення дуже позитивно. Але є факти, котрі свідчать, що ставлення інтелігенції національних меншин Одеси до українізації було неоднозначне. Наприклад, російська інтелігенція загалом негативно сприйняла українізацію, особливо це стосувалося тих, хто здобув освіту в царській Росії – професорів та службовців від освіти. Серед причин несприйняття українізаційних процесів виділимо такі: шовіністичні настрої, притаманні більшості міського населення; ідеї пролетарського інтернаціоналізму; побоювання втратити роботу в Україні; небажання росіян поступитися статусом державницької нації, адже навіть в умовах українізації російська мова зберігала своє вживання, за російською мовою було закріплено особливий статус – мови міжнародного спілкування у зв'язку з її поширеністю на теренах Союзу (Мануїлова, 2010, с. 26).

У часи голодомору виникає так звана подвійна мораль, або система подвійних стандартів: коли одна й та ж людина цілком свідомо вдома висловлює одну думку, а у громадських місцях – геть інше; глибинними причинами цієї подвійної моралі були страх за своє життя і своєї родини, маленькі ж діти це підсвідомо помічали, і діяли так само, як і дорослі. Так несвідомо формувався досвід поколінь, з плином часу українці зросійшуються, ставляться до російськомовних дуже лояльно – в Україні з'являються абсолютно російськомовні українці, до того ж на це загрозливе явище увагу мало хто звертав (Свинаренко, 2022, с. 149).

Від 20.04.1938 р. з'являється Постанова РНК УРСР і ЦК КП(б)У «Про обов'язкове вивчення російської мови у неросійських школах». У ній йшлося про те, що «...необхідність вивчення російської мови в школах України зумовлюється, по-перше, посиленням братерського зв'язку та єднання між українським народом і російським народом і народами Союзу РСР для їх подальшого господарського і культурного росту; по-друге, щоб сприяти подальшому вдосконаленню українських кадрів у галузі наукових і технічних знань; по-третє, щоб забезпечити необхідні умови для успішного

несення всіма громадянами УРСР військової служби в рядах Робітничо-Селянської Червоної Армії і Військово-Морського Флоту» (Історія України від найдавніших часів до сьогодення: збірник документів і матеріалів, с. 726–727). У цьому документі також зазначається, що від 01.09.1938 р. російська мова стає обов'язковим предметом вивчення в усіх неросійських школах, а її навчальне навантаження на тиждень становить від 4 до 5 годин; відповідно, від 1938 р. суттєво, порівняно з попередніми роками, збільшився прийом слухачів на курси підготовки вчителів російської мови з метою забезпечення необхідної кількості фахівців для потреб СРСР.

Наприкінці 30-х рр. ХХ ст. у тодішньому молодіжному середовищі набирає оберти комсомольський рух. Зокрема, у Люботині станом на 1936 р. почала свою роботу територіальна комсомольська організація, де було лише кілька десятків осіб, і за перший рік роботи членські внески сплачувалися нерегулярно, збори відбувалися тільки двічі на рік; на зразок компартії у ньому діяли гуртки політосвіти, вивчення історії комсомолу і партії, вчили «Короткий курс історії ВКП(б)» Й. Сталіна (Стрілець, 2002, с. 299). З позитивного – комсомольські мобілізації у 20-х рр. ХХ ст. досить помітно допомогли подолати кадрові прогалини у тодішній системі народної освіти, завдяки чому десятки осіб у селах отримали ази грамотності, а дехто з часом навіть продовжив навчання та отримав спеціальність. Комсомольці мусили бути гарним моральним прикладом для оточуючих людей – бажано передовики праці, без шкідливих звичок, вірили у торжество комуністичної ідеї. Тому у комсомольці брали не кожного, хто туди прагнув потрапити. Нові часи привели

у тодішній соціум нові свята і традиції. З другої половини 30-х рр. у день смерті Леніна абсолютно в усіх організаціях Радянської України проходили урочисто-траурні збори, де звучали доповіді «17 (число змінювалося) років без Леніна, по ленінському шляху під керівництвом товариша Сталіна» (Стрілець, 2002, с. 302).

Висновки. Відбувалося тотальне знищення традиційних устоїв українського суспільства як у селах, так і у містах. Робилося це через закриття церков і відкриті репресії духівників та національної інтелігенції. Канули в небуття класичні традиції українського суспільства землеробів, які утверджувалися століттями. А вишукування ворогів народу у робочих колективах тогочасного суспільства має бути темою окремого наукового дослідження. Релігійні традиції українського суспільства радянська влада оголосила ворожими. Так, замість ікон у будівлях органів влади з'явилися портрети Леніна та інших представників партійної верхівки. Важливим інструментом цього були людський страх та осуд – бути (навіть тимчасово) відстороненим від роботи, втратити робоче місце, свободу (і родину по суті теж). У тогочасному суспільстві гнітюча атмосфера взаємної підозри, подвійної моралі жодним чином не сприяла консолідації українського суспільства. Російська мова від 1938 р. на довгі роки витіснила українську мову з високих трибун, навчальних закладів, юні вихідці з українських сіл у своїй більшості за короткий час проживання у містах ставали російськомовними або абсолютно толерантними до російськомовних. Так, на законодавчому рівні відбулося витіснення української мови з усіх сфер життя. Цим кроком радянська влада продовжила традиції російської імперії у зросійщенні українського народу.

Список використаних джерел:

1. Бондарчук П.М. (2001). Політика українізації і профспілки УСРР (1920-ті рр.). Київ : Інститут історії України НАН України. 352 с.
2. Головка О.В. (2018). Формування тоталітарного світогляду у дошкільних закладах УСРР у 20–30-ті рр. ХХ ст. *Тоталітарне суспільство як загроза розвитку демократичної держави* : Всеукраїнська науково-практична конференція, 18 жовтня 2018 р. Харків : ХДУХТ. С. 75–79.
3. Історія України від найдавніших часів до сьогодення : збірник документів та матеріалів (2008) / за ред. А. Коцура, Н. Терес. Київ : Книги ХХІ, 1100 с.
4. Калакура Я. (2008). Українознавчий погляд на Голодомор 1932–1933 років як геноцид українського народу. *Українознавство*. № 1. С. 96–103.

5. Мануїлова К.В. (2010). Рефлексії одеських освітян євреїв, росіян та українців на політику українізації у 1920-х–1930-х рр. *Історичний архів. Наукові студії* : збірник наукових праць. Миколаїв : ЧДУ ім. Петра Могили. Вип. 5. С. 23–27.
6. Свинаренко Н. (2022). Згубний вплив політики русифікації та її наслідки для українського народу. *Pomiedzy. Polonistyczno-Ukrainoznawcze Studia Naukowe*. No. 4 (7). Pp. 197–204. DOI: 10.15804/PPUSN.2022.04.18.
7. Свинаренко Н. (2022). Про психологічні наслідки голоду 1932–1933 рр. та менталітет українців. *Studia Orientalne*. R. 11, No. 4 (24). P. 149–160. ISSN 2299-1999. URL: <https://doi.org/10.15804/so2022406>.
8. Слободян Л. (2013). Голодомор 1932–1933 років як інструмент політики деукраїнізації. *Гілея: науковий вісник*. Вип. 74. С. 48–51.
9. Стрілець В.В. (2002). Люботин: історико-краєзнавчий нарис. Харків : Торсинг. 532 с.
10. Стрижак Є. (2013). Педагогічна інтелігенція у вирі репресій початку 30-х рр. XX ст. *Гілея: науковий вісник*. Вип. 74. С. 51–54.
11. Шаповал Ю.І. (1993). Україна 20–50-х рр.: сторінки ненаписаної історії. Київ : Наукова думка. 349 с.

References:

1. Bondarchuk, P.M. (2001). *Politika ukrainisazii i profspilki USRR (1920-ti rr.)*. [Policy of Ukrainization and trade unions of the USSR (1920s)]. Kyiv: Institute of History of Ukraine, NA of Sciences of Ukraine. 352 s. [in Ukrainian].
2. Golovko, O.W. (2018). *Formuvannya totalitarnogo svitoglyadu u doshkilnsh zakladah USRR u 20–30-ti rr. XX st.* [The formation of a totalitarian worldview in preschool institutions of the USSR in the 1920s and 1930s. XX c.]. *Totalitarian society as a threat to the development of a democratic state: All-Ukrainian scientific and practical conference, October 18, 2018*. Kharkiv: HDUHT. S. 75–79 [in Ukrainian].
3. *Istoriya Ukraini vid naydavnishih chasiv do syogodennya. Sbirnik dokumentiv ta materialiv (2008)* [History of Ukraine from ancient times to the present. Collection of documents and materials] /sa red. A. Kozura, N. Teres. Kyiv: Knigi XXI. 1100 s. [in Ukrainian].
4. Kalakura, Y. (2008). *Ukrainiznavchiy poglyad na Golodomor 1932–1933 rr. yak genozid ukrainskogo narodu* [Ukrainian studies view the Holodomor of 1932–1933 as a genocide of the Ukrainian people]. *Ukrainian studies*. № 1. S. 96–103 [in Ukrainian].
5. Manuilova, K.W. (2010). *Refleksii odeskih osvityan, yevreyiv, rosiyan ta ukrainziv na politiku ukrainisazii u 1920-h–1930-h rr.* [Reflections of Odesa Jewish, Russian, and Ukrainian educators on the policy of Ukrainization in the 1920s and 1930s]. *Historical archive. Scientific studies: Coll. of science works*. Mykolaiv: CHSU named after Petro Mohyla, Vol. 5. S. 23–27 [in Ukrainian].
6. Svyarenko, N.O. (2022). *Sgubniy vpliv politiki rusifikazii ta yiyi naslidki dlya ukrainskogo narodu* [The pernicious influence of the policy of Russification and its consequences for the Ukrainian people]. *Between. Polish and Ukrainian Studie*. No. 4(7). S. 197–204 [in Ukrainian].
7. Svyarenko, N.O. (2022). *Pro psihologischni naslidki golodu 1932–1933 rr. ta mentalitet ukrainziv* [On the psychological consequences of the famine of 1932–1933 and the mentality of Ukrainians]. *Oriental Studies*. R. 11, No. 4 (24). S. 149–160 [in Ukrainian].
8. Slobodyan, L. (2013). *Holodomor 1932–1933 rokiv yak instrument polityky deukrayinizatsiyi* [The Holodomor of 1932–1933 as an instrument of politics of de-Ukrainization]. *Gileya: Scientific Bulletin*. No. 74. S. 48–51 [in Ukrainian].
9. Strilez, W.W. (2002). *Liubotin: istoriko-kraiesnavthiy naris* [Lyubotin: Historical and local essay]. Kyiv: Torsing 266 s.
10. Strishak, Y.(2013). *Pedagogichna inteligenziya u viri reprintsy pochatku 30-h rr. XX st.* [Pedagogical intelligentsia in the maelstrom of repressions of the early 1930s of the 20th c.]. *Gileya: Scientific Bulletin*. No. 74. S. 51–54 [in Ukrainian].
11. Shapoval, Y.I. (1993). *Ukraina 20–50-h r.: storinki nenapisanoyi istoriyi* [Ukraine 20–50s: pages of unwritten history]. Kyiv: Naukova dumka. 349 s. [in Ukrainian].

Слюсаренко Анатолій Гнатович,

*доктор історичних наук, професор
професор кафедри новітньої історії України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
orcid.org/0000-0002-3677-1558
nau_ch@mail.univ.kiev.ua*

Шевчук Андрій Васильович,

*аспірант кафедри професійно-педагогічної, спеціальної освіти, андрагогіки та управління
Житомирський державний університет імені Івана Франка
orcid.org/0000-0001-6328-6657
a.shevchuk@ugi.edu.ua*

ЗМІСТ «РЕЛІГІЙНОЇ ОСВІТИ» В ШКІЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ АВСТРАЛІЇ (II ПОЛОВИНА XX СТ. – ПОЧАТОК XXI СТ.)

У статті розглядається феномен релігійної освіти на прикладі навчальних закладів Австралії. Підкреслено, що вибір австралійського контексту обраний через тривалу історію співпраці релігійних конфесій з приватними та державними навчальними закладами у цій країні. Визначено, що австралійські державні школи є світськими, однак кожен штат цієї країни містить законодавчі основи про конфесійне та релігійне навчання. У деяких школах використовується «кооперативна» навчальна програма з релігійної освіти, де навчаються учні з родин, які належать до різних християнських деномінацій. Згідно цих програм уроки носять недискримінаційний характер та відповідають загальним принципам та цілям австралійських шкіл. Зокрема, запроваджена посада шкільного капелана для того, щоб підтримувати духовно-моральний стан учнів та надавати пастирську допомогу. Простежено розвиток релігійної освіти у недержавних конфесійних навчальних закладах в Австралії, починаючи з XIX століття. Звернено особливу увагу на різноманітність підходів та методів, що використовується у релігійному навчанні від 60-х років XX століття. Акцентовано увагу на навчальних методиках, таких австралійських релігійних педагогів як: Безіл Мур, Норман Хабель та Теренс Ловат. Визначено, що в Австралії немає єдиної державної програми щодо релігійної освіти, натомість у кожному штаті розроблено власний навчальний підхід в контексті цього предмету. Розглянуто декілька релігієзнавчих курсів, які впроваджені в різних штатах Австралійського Союзу. Однією із позитивних практик австралійської релігійної освіти є толерантний та демократичний підхід до автономії та освітніх програм, які використовуються державними та приватними школами. Констатовано, що запозичення практик релігійного виховання в контексті викладання предметів із релігійним контентом позитивно може відзначитися на практиках української шкільної освіти, яка значно реформувалася завдяки зусиллям освітян України.

Ключові слова: релігійна освіта, Австралія, протестантизм, історія релігії період XX–XXI століття.

Slyusarenko Anatoly,

*Doctor of historical sciences, Professor
Professor of the Department of New History of Ukraine
Kyiv National University named after Taras Shevchenko
orcid.org/0000-0002-3677-1558
nau_ch@mail.univ.kiev.ua*

Shevchuk Andrii,

*Postgraduate Student at the Department
of Professional-Pedagogical, Special Education, Andragogy and Management
Ivan Franko Zhytomyr State University
orcid.org/0000-0001-6328-6657
a.shevchuk@ugi.edu.ua*

CONTENT OF «RELIGIONAL EDUCATION» IN SCHOOL INSTITUTIONS IN AUSTRALIA (II HALF OF THE XX CENTURY – THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY))

The article deals with the phenomenon of religious education on the example of educational institutions in Australia. It is emphasized that the choice of the Australian context was chosen due to the long history of cooperation between religious denominations and private and public educational institutions in this country. It is determined that Australian public schools are secular, but each state of this country contains legislative frameworks for confessional and religious teaching. Some schools use a «cooperative» religious education curriculum with students from families belonging to different Christian denominations. Under these programs, the lessons are non-discriminatory and meet the general principles and goals of Australian schools. In particular, the position of a school chaplain has been introduced in order to maintain the spiritual and moral state of students and provide pastoral assistance. The development of religious education in non-state confessional educational institutions in Australia, starting from the 19th century, is traced. Particular attention is paid to the variety of approaches and methods used in religious education since the 60s of the XX century. The attention is focused on the teaching methods of such Australian religious educators as: Basil Moore, Norman Habel and Terence Lovat. It is determined that in Australia there is no unified state program of religious education, and each state has developed its own educational approach in the context of this subject. Several religious studies courses introduced in different states of the Commonwealth of Australia are considered. One of the positive practices of Australian religious education is the tolerant and democratic approach to autonomy and educational programs used by public and private schools. It is stated that borrowing the practices of religious education in the context of teaching subjects with religious content can have a positive impact on the practices of Ukrainian school education, which has been significantly reformed thanks to the efforts of Ukrainian teachers.

Key words: religious education, Australia, Protestantism, history of religion in the period of the XX–XXI centuries.

Актуальність теми дослідження. В історії релігії та освіти до не давня перебували у тісному взаємозв'язку. Це поєднання вплинуло на соціокультурний розвиток будь-якої держави, яка була пов'язана із колишньою римською імперією. Виключенням також не є українське суспільство, яке попри намагання радянської атеїстичної ідеології намагалося штучно викреслити цей історичний аспект. Саме тому, після здобуття українською державою незалежності маємо природне та усвідомлене повернення ролі релігії, яка й до цього була важливою складовою в процесі формування свідомості української нації та громадян України. Особливої актуальності питання релігійної освіти набуває у сучасних складних обставинах повномасштабної війни проти Російської Федерації, яка веде боротьбу проти ідентичності українського народу, демократичних прав та релігійної свободи.

У контексті досліджуваної теми хочемо звернути увагу не певну незрілість та деяку неоднозначність тлумачення терміну «релігійна освіта» в сучасній українській педагогіці. Причиною цього є те, що як правило цей термін українська педагогіка тісно прив'язує до «конфесійна освіта», включаючи загально релігійне

та моральне виховання. Це пов'язано із тим, що як у області самої педагогіки, так у нормативно-правовій сфері, яка регулює освітню діяльність, не було належно сформовано єдиного загально-прийнятого значення. Тому, враховуючи вищенаведене, вважаємо за необхідне звернутися до досвіду інших держав, щоби з'ясувати зміст поняття «релігійна освіта» на основі дослідження освітньої практики австралійської держави. Вибір Австралії зумовлений багаторічним досвідом співпраці релігійних конфесій із державними закладами освіти, а також наявністю значної частки недержавної освіти, яка представлена закладами, утвореними різними релігійними організаціями. У більшості випадків католицькою церквою і протестантськими церквами. Тому ціль дослідження полягає у багатогранному аналізі терміну «релігійна освіта» та змістовному наповненні з акцентом огляд ситуації в Австралії, яка тривалий час використовує практику релігійного навчання у державних та приватних школах.

Основна частина дослідження. У міжнародній практиці термін «релігійна освіта» використовується для позначення інклюзивного підходу до навчання «про релігію та нерелігійні світогляди», що відбувається шляхом дослідження

описових компонентів, таких як: етика, ритуали, вірування та релігійна історія та рефлексивного вивчення сенсу, застосованого до власного життя. Цей підхід у різному ступені використовується в Англії, Швеції, Норвегії, Шотландії та Канаді. Його також називають «світським релігійним навчанням» (Bratzen 2009) та «інтегративним релігійним навчанням» (Alberts 2007). Однак для австралійської освіти, характерною ознакою є значна кількість шкіл, заснованих релігійними організаціями, а також високий рівень релігійності. Тому термін «релігійна освіта» набуває іншого (ширшого) значення, близького до катехизації або власне релігійного навчання (Burne, 2012: 7).

Державні школи в Австралії є світськими, тому релігійна освіта не є частиною шкільної програми на рівні початкової або середньої школи. Тим не менш, кожен штат та територія Австралії (Квінсленд, Новий Південний Уельс, Тасманія, Вікторія, Південна Австралія, Західна Австралія, Австралійська столична територія та Північна територія) мають положення про конфесійне релігійне навчання. Такий тип конфесійного релігійного навчання має місце у державній школі, якщо певна релігійна деномінація чи деномінації здатні забезпечити щотижневе викладання. У такому випадку церковнослужителі або їхні акредитовані представники є тими особами, яким дозволено мати доступ до школи для надання конфесійних класів релігійної освіти.

У деяких школах пропонується «кооперативна» навчальна програма, яка відповідає загальноприйнятим принципам штату чи території та має християнську природу, а також розроблена таким чином, щоб учні католицької, англіканської, лютеранської та інших деномінацій можуть брати участь разом у релігійному навчанні. Такі уроки зобов'язані мати недискримінаційний характер та відповідати встановленим принципам навчання, викладання, оцінювання, правилам та практикам, загальним цінностям та цілям школи. У Квінсленді існує додаткове положення, яке передбачає проведення уроків для вивчення Біблії. Навчання повинне проводитися класоводом, але не повинне включати «навчання відмінних принципів чи доктрин будь-якої релігійної конфесії, соціальної групи чи вчення», та без пояснень чи довідкової інформації (Parliamentary Counsel, 2006: 51).

За ініціативи Федерального уряду були створені програми для шкіл в рамках Національної програми шкільного капеланства, які допомагали школам та громадам підтримувати духовне благополуччя своїх учнів та містили в собі основні принципи щодо етичних норм, цінностей, взаємостосунків, духовних та релігійних питань, зокрема надання пастирської допомоги. Позитивним свідченням слугує те, що багато шкільних капеланів, використовуючи такі програми, координують і викладають релігійну освіту в конфесійній програмі релігійної освіти в школі. Одним із ключових принципів є те, що капелани надають «загальні релігійні, особисті настанови та підтримку всім учням та персоналу, незалежно від їхніх релігійної конфесії та їхніх релігійних переконань» (Australian Government, 2011: 3).

Релігійно орієнтовані школи, засновані конфесіями, які становлять більшість недержавного (приватного, незалежного) шкільного сектору, завжди пропонували своїм учням різні форми релігійної освіти. Для викладання релігії у таких закладах починаючи із 1880-х років використовувався катехитичний або віротворчий підхід. Розробкою навчальних програм та дослідженнями в галузі релігійної освіти передусім займалися педагоги з католицької церкви, яка в цілому є другим найбільшим провайдером освітніх послуг в Австралії після урядових, державних шкіл. Велика кількість дискусій відбувалася саме навколо терміну «релігійна освіта», вони стосувалися природи та функцій релігійного навчання, оскільки такий тип відбувався за різних обставин: на церковних службах, молодіжних зустрічах, групах вивчення Біблії та шкільних аудиторіях.

Тому для позначення такої освітньої діяльності використовувалися різні назви: катехизис, Катехитика, релігійна настанова, релігійні знання, християнські знання, теологія тощо. Також були сформовані основні методи релігійного навчання: традиційний, керигматичний та антропологічний (Rummery, 1975). Також були визначені основні моделі, за якими класифікувалися різні підходи: віротворчий, що містив в собі приписні форми релігійної освіти, життєво-орієнтовані підходи та практичний підхід до релігійної освіти; міжконфесійна, що використовувала історичний, психологічний, соціологічний, феноменологічний

та типологічні методи та модель Крітікала, яка поєднувала позитивні елементи типологічного та практичного підходів (Lovat, 1989).

З середини 1960-х завдяки активній діяльності Йозефа Юнгмана та Йоганнеса Хофінгера, відомої як керігматичний рух, методика викладання якого ігнорувала три етапний процес, що включає презентацію, пояснення та застосування, навчальні програми для вчителів почали відображати традиційну теоретичну спрямованість і зосереджувались на християнському навчанні. Вивчення Біблії, літургії та особистісний розвиток вчителя через духовне становлення, формування характеру та соціальну поведінку сформував особливі духовні цінності, які стали невід'ємною частиною австралійської освітньої системи.

Хоча вчителі керігматичної катехизи були інструктовані щодо різноманітних методів викладання та навчання, однак вони дотримувались традиційних богословських точок зору щодо теорії та практики. Керігматичний підхід, як стверджує Руммері, перейшов від моделі «вивчення» до моделі «проголошення» (Rummeru, 1975). Керігматична катехиза також визнавала сім'ю, школу та парафію як доповнюючі екологічні компоненти, що сприяють релігійній освіті (Burgess, 1975).

На початку 1970-х років виникає антропологічний або орієнтований на реальне життя підхід до розуміння релігійної освіти, який став черговою спробою зробити більш цікавим процес викладання релігії і застосовувався у багатьох школах. Такі зміни в контексті релігійної освіти були викликані загальною популярністю психології та соціальних наук, а також зростаючим розривом між багатими і бідними у світі. Рух, орієнтований на життя, не змінив уявлення про керігматичну фазу, а доповнив її акцентом на «тут і тепер».

Щоб зосередити увагу на життєвому досвіді учнів, стали використовуватися різноманітні навчальні джерела, архівні матеріали, газети, журнали тощо. Деякі школи навіть змінили дизайн своїх класів релігійної освіти, створюючи атмосферу, в якій вільно може проходити дискусія та спільне обговорення. Вчителі часто працювали з учнями додатково у таборах або на вихідних днях. Один із представників цього руху Голдманс Тонсерн відкинув модель цілей або навчальну сторону освіти на користь більш

індуктивного стилю. Він вважав, що «релігія – це особистий пошук, особистий досвід і особистий виклик, тому ми повинні, де тільки це можливо спрямовувати «природні інтереси та діяльність дітей» (Goldman, 1965: 65). Думуючи, що релігія пов'язана з кожним предметом, який викладається в школі, він заявив, що «не можна відокремити в одну конкретну серію уроків у розкладі» (Goldman, 1965: 66).

Інший аспект в релігійній освіті Австралії підкреслив британський педагог Майкл Грімміт, який вказав на афективні аспекти релігійної освіти, яка забезпечує основу та обґрунтування існування «релігійної на відміну від інших понять» (Grimmitt, 1978: 93). За словами Гріммітта, проблеми і складні питання життя повинні стати ключовими темами релігійної освіти, а учням слід дозволити досліджувати ці питання особисто, враховуючи власні особливості. Отже, для Гріммітта і Голдмана, перш за все необхідним є створення відповідної атмосфери, в якій може бути вільний діалог та роздуми. Проте до кінця 1970-х рр. більшість учителів були розчаровані антропологічним підходом, адже в більшості випадків йому не вистачало академічної чіткості. Ловат зазначає, що хоча орієнтована на життя релігійна освіта виходила за рамки особистих роздумів учнів, вона все-таки залишалася в межах однієї релігійної традиції (Lovat, 1989).

Один із методів релігійної освіти, який став популярним в Австралії протягом 1980-х років, який досі використовує щонайменше третина релігійних шкіл, є «Спільна християнська практика» Томаса Грума. Метою розробки цього було створення автентичнішої форми катехизису або виховання віри. Грум запропонував учителям повернути давню традицію риторики, яку практикують люди, починаючи з часів Августина. Зважаючи на те, що вчення тісно пов'язане з переконанням, Грум був переконаний, що справжня релігійна освіта відбувається, коли учасники у результаті вирішують складні практичні питання. Він наполягав на тому, що «релігійна освіта повинна заохочувати людей до прийняття рішень» (Groome, 1980: 222). Це дасть учасникам можливість чинити конкретні практичні дії, але також переслідувати ціль «сформувати у них звичку приймати рішення, концептуально та морально відповідні християнській вірі» (Groome, 1980: 267).

Незважаючи на те, що Грум наголошував, що «Спільна християнська практика» підходить лише для християнської релігійної спільноти, багато вчителів імпортували його бачення та модель у програми релігійної освіти в школах. Тому протягом 1980-х і на початку 1990-х років багато вчителів в Австралії, включно з керівництвом Католицького управління освіти, вважали, що підхід Грума стане вирішенням їхніх проблем, оскільки він не лише представляє перспективу віри, але також пропонує справжній критичний підхід до викладання релігії. Підхід «Спільна християнська практика» Грума вплинув на напрямок релігійної освіти в деяких австралійських католицьких школах протягом понад двадцяти п'яти років.

Слід зазначити, що хоча підхід Грума був дійсно цінним для релігійних педагогів, все ж, слід відзначити, що його сфера дії обмежена особливістю того середовища, де люди вільно збираються, щоб поділитися своєю християнською вірою та підтримувати одне одного в цій вірі. Хоча ці умови для «Спільної християнської практики» Грума можуть зустрічатися в деяких випадках в освітній практиці католицьких шкіл, вони точно не є умовами, які переважають у більшості класів, де релігійна освіта є обов'язковою.

Наприкінці 1970-х і на початку 1980-х років багато вчителів австралійських католицьких шкіл почали сумніватися в ефективності дії різних методів, спрямованих на формування віри. Необхідність звернення до питання відокремлення катехизації від релігійної освіти, особливо в контексті класної кімнати, була відзначена у праці Джерарда Раммері «Катехизис і релігійна освіта в плюралістичному суспільстві», у якій він поставив під сумнів, чи повинен катехитичний підхід до релігійної освіти бути єдиним способом викладання релігії в плюралістичному суспільстві. Припустивши, що катехизація більше не є актуальною в шкільному середовищі, тому рекомендував застосувати загальні педагогічні методи та прийоми до викладання релігії в школах. В результаті його роботи відмінності між релігійною освітою та катехизацією відкрито обговорювалися в тогочасних журналах про релігійну освіту.

Інші австралійські релігійні педагоги, такі як Безіл Мур, Норман Хабель і Теренс Ловат, по-різному коментували релігійні програми,

які дозволяли учням вивчати релігію, не обов'язково вимагаючи від них сповідувати віру певної релігії. Вони висловлювали свою зацікавленість у тому, що програма релігії повинна підвищити релігійну грамотність учнів і, зрештою, виховати толерантність і розуміння різноманітних релігій, включаючи християнство. Їхні твори зрештою вплинули на розвиток програм релігієзнавства, які вивчали світові релігії і були прийняті для використання на рівні факультативних предметів в австралійських середніх школах. Безіл Мур і Норман Хабель розробили релігієзнавчий підхід під назвою типологічна модель, яка базується на «типах» або компонентах, які складають будь-яку релігію (Moore, Habel, 1982).

Запропонований типологічний підхід передбачав, що учнів потрібно познайомити з фундаментальними «типами» або основними віровченнями релігії, перш ніж вони зможуть зайнятися серйозним вивченням релігійних традицій. Типологічний підхід передбачав формування когнітивних навичок, таких як: вибір прикладів, розвиток навичок спостереження й опису релігійних явищ, розгляд компонентів, структурний і функціональний синтез тощо. А також широкий релігійний і соціальний аналіз. Через свою міжкультурну природу типологічний підхід мав багато спільного з іншими міжконфесійними моделями або інтегративною релігійною освітою у тому, що брав до уваги ряд різних традицій і релігій, необхідних для забезпечення матеріалу для вивчення елементів або типів. Мур і Хабель вважали за необхідне, щоб приклади, які людина отримує з власної релігійної традиції, становили основні теми в курсі навчання. Отже, перш ніж вивчати інші релігійні традиції, студенти повинні вміти розпізнавати «типи» у своїй власній релігійній традиції. Тому типологічний підхід завжди починався з домашньої традиції студента.

Шестиступенева модель, запропонована Муром і Хабелом, була однаково адаптована до конфесійної та державної школи та здатна сприяти релігійній обізнаності чи загальній релігійній грамотності. Перший етап моделі передбачав вибір явищ або «типів», які можна знайти в домашній традиції, другий допомагав дати визначення родового «типу», до якого належить обрана тема, третій застосував результати другого етапу та включає вибірку

прикладів «типу» з інших релігій, четвертий вимагав застосування інформації, зібраної на третьому етапі, до визначеного на початку «типу», п'ятий локалізував явище в ширшому контексті обраної традиції та пропонував широкі можливості для дослідження інших вимірів домашньої традиції. На шостому етапі необхідно було використати знання, отримані на четвертому та п'ятому етапах, для інтерпретації явища (Moore, Habel, 1982).

Значний вплив, який типологічний підхід мав на викладання релігії в школах, полягає в його взаємозв'язку з власне освітянськими принципами, зокрема з педагогічною психологією та теорією навчальних програм. Типологічний підхід звернув увагу на учнівську свободу та встановив параметри, за яких вивчення релігії може відбуватися без втручання в особистий простір студентів, що було проблемою для багатьох традиційних катехитичних методів релігійної освіти. Мур і Хабель розробили методіку викладання релігії, яка добре співіснує разом з викладанням інших предметів у школі. Цей підхід був розрахований на більш широке коло шкіл і людей, і, за словами Ловата, «був розроблений з усвідомленням контексту і постійним посиленням на загальну освітню практику» (Lovat, 1989: 80) Їхня робота мала вплив у тому, що вона започаткувала такий спосіб надання релігійної освіти, який і досі використовується в багатьох країнах. Це також забезпечило платформу, на основі якої вчителі могли досліджувати інші шляхи та розвивати інші освітні методи.

Такі теоретичні дискусії призвели до остаточного становлення релігієзнавства у школах Австралії, де немає єдиної національної навчальної програми, тому кожен штат по-своєму вибирає спосіб запровадження релігійної освіти. Наприклад, у штаті Квінсленд було обрано окремий предмет «Вивчення релігії», який було запропоновано учням 11 і 12 класів на етапі пробного пілотування в 1985 році, а в 1989 році він став доступним для всіх шкіл штату. Новий Південний Уельс розпочав із включення поглибленого вивчення «Релігія та віра» як однієї з трьох факультативних тем, запропонованих для вивчення протягом чотирнадцяти тижнів у рамках предмету «Суспільство та культура» тощо.

Слід зазначити, що не значна частка церковних або незалежних шкіл почали

використовувати цей курс, оскільки вони віддавали перевагу власним програмам релігійної освіти. Проте курс набув поширеного використання, насамперед завдяки тому, що його викладали в державних школах, і його популярність згодом призвела до розробки окремого предмету для сертифіката вищої школи під назвою «Дослідження релігії», який було випущено в 1991 році. Метою навчального плану було: сприяти усвідомлення, розуміння та оцінка природи релігії та впливу релігійних традицій, вірувань і практик на суспільства та на окремого людини, з акцентом на австралійському контексті (New South Wales Board of Studies, 1991: 7).

На даний час метою навчальної програми з релігієзнавства 2005 року є: сприяти розумінню та критичному усвідомленню природи та значення релігії та впливу систем переконань і релігійних традицій на окремих людей, зокрема в суспільстві (New South Wales Board of Studies, 1991: 8). У Новому Південному Уельсі релігієзнавство є одним із найбільш поширених предметів на рівні сертифіката вищої школи (HSC), кількість відвідувачів якого збільшується на 30% на рік. Курс має кілька варіантів тем, що є однією з його сильних сторін, але навчальна програма залишає враження, що більша частина курсу є описовою.

У штаті Вікторія для студентів доступні два курси: «Релігія та суспільство» та «Тексти та традиції». Більшість учнів вивчає взаємозв'язки релігії та суспільства, навчальні програми складаються з чотирьох розділів: релігія та суспільство, етика та мораль, пошук сенсу та виклик та відповідь та «зосереджується на більш описових, соціологічних аспектах релігієзнавства» (Hobson, Edwards, 1999: 154).

Ці навчальні програми релігійної освіти сприяли вивченню релігії в школах Австралії та зробили такий курс предметом, який варто вивчати, щоби мати відповідну оцінку в атестаті зрілості. Важлива зміна парадигми полягає в тому, що релігію тепер вивчають з освітньої точки зору, а не з точки зору віри, адже починаючи з першої навчальної програми для вивчення релігії в Австралії було чітко зазначено, що цілі релігійної освіти у державних закладах мають передусім навчальний характер. Також передбачається окреме вивчення віровчення окремої релігійної деномінації згідно встановлених

принципів, правил та освітніх цілей будь-якої школи як частина загального академічного процесу. Така навчальна програма має бути розроблена таким чином, щоб бути доступною для учнів державних, церковних або незалежних шкіл, незалежно від форм власності чи релігійної приналежності. Обов'язковою умовою є відкритість та повага по відношенню до різноманітних думок та вірувань (Queensland, 1989: 1).

Навчальна програма релігієзнавства Квінсленда 2001 року відійшла від суто дидактичних моделей або моделей передачі й запропонувала підхід, заснований на дослідженні, який сприяв серйозному вивченню релігії. Навчальний план 2007 року містить соціальну конструктивістську педагогіку, тому використовується підхід, який пропонує учням можливості та угоди для розвитку власних питань, потреб і цілей, що має сприяти поступовому формуванню більш зріле розуміння себе, світу та інших. Цей підхід спрямований на виховання «досвідчених учнів», які не тільки будуть критично ставитися до себе та своїх переконань, поглядів, але будуть чітко розуміти, в яких сферах вони потребують зростання і вибирати конкретні шляхи для розвитку. Навчання є спіральним: воно вимагає від студентів обмірковувати свій досвід і постійно ускладнювати ідеї, що, у свою чергу, дозволяє їм інтегрувати нову інформацію. Завдання для вчителя полягає в тому, щоб створити для учнів ситуації, які потребують розв'язання проблем, і спрямувати навчальну діяльність на основі запитів, щоб вони могли перевірити свої ідеї, зробити висновки на основі доказів і поділитися своїми знаннями в навчальному середовищі для подальшої співпраці. Така конструктивістська педагогіка та навчання, засноване на дослідженні, є способами залучення учня в більш динамічний спосіб у класі релігійної освіти (Goldburg, 2007).

Перехід від катехитичних до освітніх підходів у викладанні релігії був важливим і дозволив залучити більше австралійських учнів до вивчення релігії. Тепер у кожному штаті Австралії учні як державних, так і заснованих релігійними деномінаціями шкіл мають можливість отримувати релігійну освіту в освітніх рамках. Завдання для розробників навчальних програм полягає в тому, щоб продовжувати забезпечувати динамічні підходи до викладання та навчання, такі як конструктивістська педагогіка та критична релігійна грамотність, щоб

учні могли ефективно брати участь у сучасному релігійно різноманітному світі. Така міждисциплінарна взаємодія була корисною для всіх партнерів і, зокрема, сприяла викладанню релігії в школах. Тому, незважаючи на те, що вивчення релігії не є обов'язковим предметом для учнів старших класів у державних чи незалежних школах, кількість учнів, які вивчають релігію, за останній період зросла.

Висновки. Отже, якщо у міжнародній практиці термін релігійна освіта використовується для позначення інклюзивного підходу до навчання «про релігію та нерелігійні світогляди», то для австралійської освіти, для якої характерна велика кількість шкіл, заснованих релігійними організаціями та також високий рівень релігійності суспільства, цей термін набуває іншого значення, яке близьке до катехизації чи власне релігійного навчання, яке характерне для державних та приватних шкіл. Державні школи в Австралії мають положення про конфесійне релігійне навчання, яке надає церковнослужителям різних конфесій або їхнім акредитованим представникам проводити класи конфесійної релігійної освіти. Під час освітнього процесу вони можуть використовувати «кооперативну» навчальну програму, яка розроблена таким чином, щоб учні різних деномінацій могли брати участь у релігійному навчанні.

Існують також програми шкільного капеланства, які містять у собі основні принципи щодо етичних норм, цінностей, взаємостосунків, духовних та релігійних питань, надання пастирської допомоги та допомагають адміністрації школі та місцевим громадам підтримувати духовне благополуччя своїх учнів. Таким чином у державних школах Австралії немає єдиної національної навчальної програми, а кожен штат може обирати власний спосіб запровадження релігійної освіти.

У свою чергу приватні школи, засновані конфесіями, протягом історії своєї діяльності пропонували своїм учням широкий вибір різних моделей навчання (віротворчу, життєво-орієнтовану, міжконфесійну) та методів (традиційний, керигматичний та антропологічний) релігійної освіти. Проте саме перехід від катехитичних до освітніх підходів у викладанні релігії дозволив залучити більше австралійських учнів до вивчення релігії. У результаті вивчення релігії у школах Австралії набуло більшого поширення, оскільки було

запроваджено академічний підхід до такого навчання в державних школах, а також запропоновано освітній підхід до викладання релігійної освіти в більшості приватних шкіл через запровадження вивчення релігії або через зміни

у способі викладання релігійної освіти. Відповідно дослідження релігії в Австралії набуло вищого рівня якості завдяки більшій взаємодії між дисциплінами релігієзнавства, освіти та релігійної освіти.

Список використаних джерел:

1. Australian Government. (2011). National School Chaplaincy Program. 27 p. URL: <http://www.saasso.asn.au/wp-content/uploads/2013/04/National-School-Chaplaincy-Discussion-Paper.pdf>.
2. Burgess H. W. (1975). *An Invitation to Religious Education*. Mishawaka, Ind. : Religious Education. 173 p.
3. Byrne C. (2012). *What, in heaven's name, are we teaching our children?* : PhD dissertation. Macquarie University. 264 p.
4. Goldburg P. (2007). Broadening Approaches to Religious Education Through Constructivist Pedagogy. *Journal of Religious Education*. Vol. 55, no. 2. P. 8–12.
5. Goldman R. (1965). *Readiness For Religion: A Basis For Developmental Religious Education*. London : Routledge & Kegan Paul. 254 p.
6. Grimmitt M. (1973). *What Can I Do in R.E.?*. 2nd ed. Great Wakering, England : Mayhew-McCrimmon. 251 p.
7. Groome T. H. (1980). *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*. San Francisco : Harper & Row. 296 p.
8. Groome T. H. (1991). *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry : The Way of Shared Praxis*. San Francisco : Harper. 569 p.
9. Hobson P., Edwards J. (1999). *Religious Education in a Pluralist Society: The Key Philosophical Issues*. London : Woburn Press. 184 p.
10. Lovat T. J. (1989). *What is this thing called religious education?*. Wentworth Falls : Social Science Press. 96 p.
11. Moore B. S., Habel N. C. (1982). *When religion goes to school : typology of religion for the classroom*. Adelaide, S. Aust. : South Australian College of Advanced Education. 249 p.
12. New South Wales Board of Studies. *Studies in Religion Syllabus*. Sydney : NSW Government Press, 1991.
13. Parliamentary Counsel. *Education (General Provisions) Act 2006*. Queensland, 2006. 309 p. URL: <https://www.legislation.qld.gov.au/view/pdf/inforce/current/act-2006-039>.
14. Queensland. (1989). *Board of Secondary School Studies. Study of Religion Syllabus*. Brisbane.
15. Rummery G. (1975). *Catechesis and Religious Education in a Pluralist Society*. Sydney : E. J. Dwyer. 225 p.

References:

1. Australian Government. (2011). *National School Chaplaincy Program*. <http://www.saasso.asn.au/wp-content/uploads/2013/04/National-School-Chaplaincy-Discussion-Paper.pdf>
2. Burgess, H. W. (1975). *An Invitation to Religious Education*. Mishawaka, Ind. : Religious Education.
3. Byrne, C. (2012). *What, in heaven's name, are we teaching our children?*. Macquarie University.
4. Goldburg, P. (2007). Broadening Approaches to Religious Education Through Constructivist Pedagogy. *Journal of Religious Education*, 55(2), 8–12.
5. Goldman, R. (1965). *Readiness For Religion: A Basis For Developmental Religious Education*. London : Routledge & Kegan Paul.
6. Grimmitt, M. (1973). *What Can I Do in R.E.?* (2-ге вид.). Great Wakering, England : Mayhew-McCrimmon.
7. Groome, T. H. (1980). *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*. San Francisco : Harper & Row.
8. Groome, T. H. (1991). *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry : The Way of Shared Praxis*. San Francisco : Harper.
9. Hobson, P., & Edwards, J. (1999). *Religious Education in a Pluralist Society: The Key Philosophical Issues*. London : Woburn Press.
10. Lovat, T. J. (1989). *What is this thing called religious education?* Wentworth Falls : Social Science Press.
11. Moore, B. S., & Habel, N. C. (1982). *When religion goes to school : typology of religion for the classroom*. Adelaide, S. Aust. : South Australian College of Advanced Education.
12. New South Wales Board of Studies. (1991). *Studies in Religion Syllabus*. Sydney : NSW Government Press.
13. Parliamentary Counsel. (2006). *Education (General Provisions) Act 2006*. Queensland. <https://www.legislation.qld.gov.au/view/pdf/inforce/current/act-2006-039>
14. Queensland. Board of Secondary School Studies. (1989). *Study of Religion Syllabus*. Brisbane.
15. Rummery, G. (1975). *Catechesis and Religious Education in a Pluralist Society*. Sydney : E. J. Dwyer.

УДК 94:34(477)"1939"

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.11>

Хромова Вікторія Вадимівна,

аспірантка кафедри всесвітньої історії та міжнародних відносин

Навчально-науковий інститут історії та соціогуманітарних дисциплін

імені О. М. Лазаревського

Національний університет «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка

Researcher ID: GTH-1960-2022

orcid.org/0000-0002-9991-6814

bagmet_z@ukr.net

Ячменіхін Костянтин Михайлович,

доктор історичних наук, професор,

завідувач кафедри всесвітньої історії та міжнародних відносин

Навчально-науковий інститут історії та соціогуманітарних дисциплін

імені О. М. Лазаревського

Національний університет «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка

orcid.org/0000-0003-4587-4222

kostas48@ukr.net

КРИМІНАЛЬНА СПРАВА 1939 Р. ВАСИЛЯ ВАСИЛЬОВИЧА ПОТІЄНКА

В статті проаналізована кримінальна справа 1939 р. протодиякона В. В. Потієнка, одного із діячів Української автокефальної православної церкви (далі – УАПЦ) з 1921 р. В історіографії прийнято, що В. В. Потієнко, як представник УАПЦ у 1920-х – 1930-х рр., зазнав репресій і був декілька разів заарештований, а у 1934 р. засуджений до п'яти років заслання. Відповідно до матеріалів кримінальної справи 1939 р. останній раз його заарештовували у 1938 р., а слідчі дії проводились майже рік. Вищевказана кримінальна справа аналізувалася лише фрагментарно, у повному обсязі справа не була введена у науковий обіг. Наразі вищезазначений документ зберігається у Галузевому державному архіві Служби безпеки України (далі – ГДА СБУ). **Новизна нашої роботи** полягає в тому, щоб встановити причини арешту у 1938 р. В. В. Потієнка, визначити ступінь правдивості його свідчень, перевірити гіпотезу про його «агентурну» діяльність у 1939 р. **Для досягнення мети і завдань** дослідження застосовано загальнонаукові та спеціальні методи дослідження (евристичний, історико-ретроспективний, біографічний). Для співставлення фактів і встановлення агентурної приналежності протодиякона до Народного комісаріату внутрішніх справ СРСР (далі – НКВС) використано метод компаративного аналізу. Для об'єктивного розкриття питання, окрім кримінальної справи 1939 р., нами використані джерела особового походження, спогади протодиякона, а також доноси. **Ми дійшли висновку**, що активна діяльність В. В. Потієнка наприкінці 1930-х рр. у м. Харків викликала підозру у антирадянській діяльності у співробітників НКВС про що свідчить обшук у його квартирі та провокаційні питання у протоколах допиту. За допомогою почеркознавчого аналізу встановлено, що відповіді протодиякона на допитах ймовірно були правдивими. Також нами підтверджено, гіпотезу про те, що В. В. Потієнко дійсно був агентом НКВС під псевдонімами «Редактор» і «Сорбонін».

Ключові слова: протодиякон, Українська автокефальна православна церква, кримінально-слідча справа, Всеукраїнська православна церковна рада, арешт, протокол допиту, агент.

Hromova Viktoriya,

PhD Student at Department of World History

and International Relations, O. M. Lazarevsky Educational

and Scientific Institute of History and Socio-Humanitarian Disciplines

T. G. Shevchenko National University «Chernihiv Collegium»

Researcher ID: GTH-1960-2022

orcid.org/0000-0002-9991-6814

bagmet_z@ukr.net

Yachmenikhin Kostyantyn,
Doctor of Historical Sciences, Professor
Head of the Department of World History and International Relations,
O. M. Lazarevsky Educational and Scientific Institute of History
and Socio-Humanitarian Disciplines T. G. Shevchenko
National University "Chernihiv Collegium"
orcid.org/0000-0003-4587-4222
kostas48@ukr.net

CRIMINAL CASE OF 1939 VASYL VASYLOVYCHA POTYENKA

The article analyzes the 1939 criminal case of Archdeacon V. V. Potienko. He was one of the bright, absolutely patriotic figures of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (hereinafter referred to as the Ukrainian Orthodox Church) since 1921. In the historical literature, it is believed that V. V. Potienko, as a representative of the Ukrainian Orthodox Church in the 1920s and 1930s, suffered repression and was arrested several times, and in 1934 he was sentenced to five years of exile. According to the materials of the criminal case of 1939, he was arrested for the last time in 1938, and investigative actions were carried out for almost a year. The aforementioned criminal case was investigated only in fragments, the case was not published in its entirety. Currently, the above-mentioned document is stored in the Sectoral State Archive of the Security Service of Ukraine (hereinafter referred to as the State Security Service of Ukraine). The novelty of our work is to establish the reasons for the arrest of V. V. Potienko in 1938, to determine the degree of truthfulness of his testimony, to test the hypothesis about his agent activity in 1939. To achieve the goal and objectives of the research, general scientific and special research methods were applied (heuristic, historical-retrospective, biographical). To compare the facts and establish the protodeacon's agency affiliation with the People's Commissariat of Internal Affairs of the USSR (hereinafter – the NKVD), the method of comparative analysis was used. In order to fully disclose the issue, in addition to the criminal case of 1939, we used sources of personal origin, memories of the protodeacon, as well as denunciations. We came to the conclusion that the active activities of V. V. Potienko in the late 1930s in Kharkiv caused suspicion of anti-Soviet activities among NKVD employees, as indicated by the search of his apartment and provocative questions in the interrogation protocols. With the help of handwriting analysis, it was established that the protodeacon's answers during the interrogations were probably true. We also confirmed the hypothesis that VV Potienko was indeed an NKVD agent under the pseudonyms «Redaktor» and «Sorbonin».

Key words: protodeacon, Ukrainian autocephalous Orthodox Church, criminal investigation case, All-Ukrainian Orthodox Church Council, arrest, interrogation report, agent.

Василь Васильович Потієнко протодиякон Української автокефальної православної церкви, голова Всеукраїнської православної церковної ради (далі – ВПЦР) та секретар митрополита УАПЦ Василя Липківського, неодноразово був заарештований каральними органами УРСР за приналежність до контрреволюційних організацій, в тому числі і УАПЦ.

Спогади про діяльність і життя В. В. Потієнка залишили у своїх доробках: В. Липківський (Липківський, 1961), М. І. Явдась (Явдась, 1956), І. Ф. Власовський (Власовський, 1966). Опубліковані документи з кримінально-слідчих справ, в яких протодиякон фігурує в якості обвинуваченого чи свідка, знаходимо в окремих випусках журналу «3 архівів ВУЧК-ГПУНКВД-КГБ» (Бухарева, 2005, с. 259, 260, 266; Бухарева, 2006, с. 172–175). Не дивлячись на те, що деякі фрагменти справи були висвітлені у біографічному

довіднику «Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви 1921–1939 р., історичної оцінки справа так і не мала (Бухарева, 2011, с. 184). Безпосередньо, життєвий шлях протодиякона був повністю досліджений Г. А. Горбуновою (Горбунова, 2011, с. 72–80) на основі джерел з Центрального державного архіву зарубіжної україніки (далі – ЦДАЗУ), однак кримінальна справа 1939 р. не була залучена до комплексного дослідження.

Згідно з анкетними даними арештованого він народився 27 грудня 1898 р. у м. Сосниця Сосницького повіту Чернігівської губернії (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 6). Г. А. Горбунова, спираючись на архівні документи ЦДАЗУ, припустила, що В. В. Потієнко міг народитися 27 грудня 1893 р., або 9 січня 1898 р. Також вона зазначила, що відповідно

до інформації, яка міститься у книгах «Українська Автокефальна Православна Церква. 1921–1936» та «Мартирології українських церков у чотирьох томах», протодиякон народився 9 квітня 1898 р. (Горбунова, 2011, с. 74). Виходячи із анкетних даних кримінальної справи, вважаємо, що точний рік народження В. В. Потієнка 1898 р.

Також існують розходження і щодо батька В. В. Потієнка. Згідно матеріалів справи, його батько був фельдшером, а відповідно до висновків Г. А. Горбунової батько останнього був дияконом (Горбунова, 2011, с. 74). Спростувати чи підтвердити одну із вказаних професій батька В. В. Потієнка не можливо у зв'язку із відсутністю інших джерел.

Протодиякон навчався в Чернігівській духовній семінарії (Горбунова, 2011, с. 74), а з 1924 р. на історико-філологічному факультеті Київського університету, згодом в Кооперативному інституті, обидва навчальні заклади не закінчив (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 6).

Г. А. Горбунова встановила, що Василь Потієнко на початку 1921 р. був висвячений на диякона УАПЦ, в тому ж році його тричі заарештовували за приналежність до даної церкви (Горбунова, 2011, с. 74). 1921 р. він бере участь як делегат від Чернігівщини у роботі Першого Всеукраїнського православного церковного собору УАПЦ в Києві. Зазначені події залишилися в пам'яті протодиякона і були описані в його особистих спогадах: «1921 року я був учасником Першого Собору Української Автокефальної Православної Церкви, що відбувся 14–30 жовтня в Софійському Соборі в Києві. Собор цей – величезної ваги подія в усій історії України. З 1928 року ношу я в пам'яті своїй багато подій з життя української Церкви. Мріяв про те, щоб записати свої спогади. Але не підносила рука в тих умовах державної системи України. Бо хотілося записати об'єктивно, історично-правдиво. Не було впевненості, що це не потрапить до рук органів державної безпеки, де в моїх об'єктивно-чесних записках убачили б державну небезпеку, як було з моїми щоденниками, забраними у мене при арешті в 1921 р., і не повернутими мені. Та й часу не було при напруженому житті в Радянському Союзі» (Зінкевич, 1987, с. 93–94). Автор спогадів обережно торкається теми впорядкування і зберігання

власних записів, оскільки мав досвід арештів та вилучення щоденників, тому боявся, що відверті зізнання можуть йому в подальшому нашкодити.

У квітні 1922 р. він був призначений секретарем ВПЦР і фактично взяв на себе всю канцелярську роботу, а у червні 1922 р. супроводжував митрополита Василя Липківського у його подорожі парафіями Чернігівщини. Саме за часів головування В. В. Потієнка у ВПЦР розгорнула свою діяльність фінансово-видавнича комісія. Її активна робота тривала з червня 1924 р. і до середини 1926 р. Основне завдання цієї комісії полягало у підготовці та виданні (переважно за рахунок пожертв приватних осіб) богословської літератури українською мовою (Горбунова, 2011, с. 75).

На думку Г. А. Горбунової, протодиякон зрікся дияконського сану та вийшов з УАПЦ у 1928 р. через постійні арешти, безпідставні звинувачення, сильний психологічний тиск та особисті переживання за власну родину (Горбунова, 2011, с. 77). Відповідно до архівних матеріалів з ЦДАЗУ В. В. Потієнко у 1934 р. був засуджений до п'яти років заслання, яке він відбував на Печорі в Комі АРСР (нині – Республіка Комі, Росія), а вже у 1939 р. він повернувся в Україну (Горбунова, 2011, с. 77).

Після засудження В. В. Потієнко проживав у м. Харків за адресою вул. Залютинська, буд. А 67, кв. 2, іноді в справі зазначають вулицю Скорохода, однак це одна й та ж вулиця. За останньою адресою була розташована редакція часопису «Церква і життя», а також мешкали архієпископ УАПЦ Олександр Григорович Ярещенко та митрополит УАПЦ Іван Данилович Павловський (Бухарева, 2011, с. 83).

До арешту у 1938 р., протодиякон працював літературним редактором та коректором у «Літературному журналі» у м. Харків, мав дружину – Інну Денисовну (38 років) та сина Юрія (13 років) (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 6,8).

Кримінальна справа на В. В. Потієнка була відкрита 15 квітня 1939 р. (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 1а.). Однак, заарештували його набагато раніше – 28 березня 1938 р. у м. Харкові, згодом він перебував у Чернігівській в'язниці (Галузевий державний архів

Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 8).

Вже 29 березня 1938 р. був проведений обшук у помешканні звинуваченого. Під час обшуку в нього було знайдено та вилучено паспорт, членський квиток, військовий квиток та друкарську машинку (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 5, 6). Припускаємо, що активна діяльність підсудного у часописі «Церква і життя» могла підштовхнути співробітників НКВС провести арешт та обшук.

Слідчі здійснили перевірку і підтвердили той факт, що в період з 1921 р. по 1930 р. В. В. Потієнка заарештовували 4 рази: з 6 листопада по 20 грудня 1921 р. Сосницьким політичним бюро, з 4 червня по 6 грудня 1926 р. Київським відділом Державно політичного управління (далі – ДПУ), з 19 лютого по 18 квітня 1927 р. та з 19 грудня 1929 р. по 19 січня 1930 р. ДПУ УРСР м. Харків. У 1930 р. він був свідком по справі Спілки визволення України (далі СВУ), однак засудженим не був (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 16). Аналізуючи наведену інформацію, варто звернути увагу на те, що слідчі не констатували факт отримання покарання та засудження у 1934 р., що в свою чергу говорить про те, що дане покарання могло бути сфальсифікованим. На нашу думку, факт заслання міг бути зімітованим, тобто В. В. Потієнко звільнився раніше ніж закінчився термін ув'язнення або не був ув'язнений взагалі.

В одному з протоколів допиту протодиякон зізнався, що був учасником і одним із керівників антирадянської української націоналістичної організації, яку очолював Василь Костянтинович Липківський (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 17). З психологічної точки зору, така заява підсудного говорить про те, що він не боявся визнати свою приналежність до УАПЦ, ймовірно задалегідь знаючи, що за це не понесе покарання.

Також В. В. Потієнко у протоколі допиту від 13-го травня 1938 р. описав мету та контакти з іноземними державами митрополита В. Липківського та В. Чехівського – прем'єр-міністра Української народної республіки (далі – УНР). Він вказав, що останні за рахунок іноземної підтримки мали на меті організувати повстання

в УРСР і тому розповсюджували систему автокефальних інституцій в Україні. (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 16-26). При цьому підписи у протоколах допиту підсудного не відрізняються один від одного, що говорить про те, що підпис ставила одна і та сама людина в спокійній і звичній для неї ситуації. З урахуванням вищевказаного можна вважати, що свідчення В. В. Потієнка у його протоколах допиту є правдивими.

Протодиякон звернув увагу слідчих на тому, що в період з 1935 р. по 1937 р. він зустрічався з членами УАПЦ у Києві та Харкові, і це є ще одним аргументом того, що ймовірно підсудний не відбував покарання з 1934 р. (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 28).

Аналізуючи протоколи допиту В. В. Потієнка від 13-го травня 1938 р. і від 5-го травня 1939 р. можна вважати, що його свідчення є правдивими, оскільки обвинувачений детально розповідав про діяльність кожного члена УАПЦ, більш того він називав поіменно велику кількість представників, які активно боролися за утвердження української церкви у регіонах (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 16–63).

Для верифікації тверджень В. В. Потієнка, слідчі допитували інших підсудних, які особисто знали підсудного, а саме: Якова Дорофейовича Мукоїда-Ярового, Івана Абрамовича Калишевського – бухгалтера добувної фабрики у м. Сталіно, Гордея Павловича Гурбика – вчителя в с. Купчичи Сосницького району, Михайла Наумовича Морозова – одного із засновників УАПЦ, Валентина Андрійовича Пінчука, Олександра Івановича Смичко – священиків УАПЦ, Миколу Семеновича Ширая – єпископа УАПЦ, Федора Івановича Мозолевського, Юрія Степановича Виноградського, Петра Васильовича Потієнка – брата В. В. Потієнка, Михайла Денисовича Богданька – всі вищевказані особи підтверджували той факт, що В. В. Потієнко вербував їх до лав УАПЦ або вони були свідками його антирадянських промов (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 63-84; 90-133, 145–148, 157–171).

Також у справі також міститься медична довідка про стан здоров'я протодиякона на

момент затримання. У довідці повідомляється, що на момент 1939 р. підсудний був абсолютний здоровий, а у 1934 р. перехворів малярією (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 178).

Ще одним аргументом у признанні того, що В. В. Потієнко був агентом НКВС є постанова від 22 листопада 1939 р. у якій говориться про те, що останній надав велику кількість свідчень стосовно представників УАПЦ, а також він увійшов в склад даної організації спеціально, щоб виконувати завданням НКВС, що він і робив протягом багатьох років (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 180).

Справа наприкінці 1939 р. була закрита, а самого В. В. Потієнко відпустили з під арешту і зняли з нього всі попередньо висунуті обвинувачення (Галузевий державний архів Служби безпеки України, Ф. 6, спр. 75973-фп, арк. 181).

Нещодавно опублікований у монографії Ю. Шаповала документ про агентурну діяльність В. В. Потієнко ставить остаточну крапку у доведенні, того, що він був агентом НКВС не один рік (Шаповал, 2022, с. 351). Відповідно до довідки, яка зберігалась у 2-му відділі УГБ НКВД УРСР в лютому 1941 р. підставою для арешту В. В. Потієнко у 1938 р. слугувало донесення агента «Александровського» про участь останнього у контрреволюційній організації. Протодиякон мав два агентурні псевдоніми «Сорбонін» та «Редактор». Для перевірки свідчень «Сорбоніна» і подальшої слідчої роботи над ним він був викликаний до Києва. Слідчі дії підтвердили факт агентурної діяльності В. В. Потієнко з 1922 р. За активну співпрацю з НКВС він отримував матеріалу винагороду. Після звільнення з під варті у 1939 р. «Сорбонін» виїхав до Полтави. Періодично використовувався як агент-рейдовик. За своїми особистими якостями «Сорбоніна» характеризували як ініціативного агента. Він перебував на зв'язку з начальником 2-го відділення 2 відділу Управління державної безпеки НКВС УРСР Шаровим (Галузевий державний архів Служби безпеки України, спр. 836, т. 2, ч. 2, арк. 90–91).

Отже, аналіз справи В. В. Потієнко 1939 р., його особистих спогадів та агентурних довідок дозволяє стверджувати, що арешт і обшук у 1938 р. не пов'язаний з владними гоніннями та переслідуваннями із-за націоналістичних ідей протодиякона. Навпаки, співробітники НКВС перевіряли його діяльність у лавах УАПЦ. Порівнюючи його протоколи допитів і свідків, варто зазначити, що маючи повну довіру серед духовенства УАПЦ, йому вдалося передати НКВС велику кількість інформації, яка в свою чергу призвела до хвилі нових арештів. Вищезгадані спогади В. В. Потієнко зміг написати лише 1944 р. перебуваючи вже в еміграції. Здійснюючи аналіз даних спогадів та його свідчень у протоколах допиту 1938 р. ми можемо простежити докори сумління підсудного, ймовірно через те, що він відчував провину за таку діяльність. У своїх перших реченнях він пишається причетністю до УАПЦ, а згодом його охоплює страх, що його дописи можуть бути збережені та прочитані. Не можна стовідсотково зрозуміти, які причини спонукали протодиякона перейти на бік ДПУ, а згодом НКВС у 1922 р. Вважаємо, що основною задачею агента «Сорбоніна» було не розхитування інституцій УАПЦ з середини, а лише передача інформації про її представників. Беручи до уваги той факт, що В. В. Потієнко постійно був наближеною особою до митрополита В. Липківського, він передав багато інформації про УАПЦ до НКВС, які потім слугували основою до арештів і смертельних вироків. На нашу думку він не перебував в ув'язненні з 1934 р. а виконував агентурні завдання, про що сам зізнався в протоколах допиту. Джерелознавчий аналіз відповідей підсудного і аналіз його почерку говорить про те, що допити проходили у спокійній атмосфері, з нього не вибивали зізнання, а відповіді не потребували уточнення. Тому, на наш погляд, агент «Сорбонін» свідомо здійснював доноси на своїх колег та не підтримував з 1922 р. ідей незалежної української церкви, оскільки дії останнього призвели до арештів, розкриття церковного підпілля та утисків духовенства.

Список використаних джерел:

1. Бухарева І. В. та ін. (2011). Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип. 184 с.

2. Бухарева І. В. (2005). та ін., Уривок з книги митрополита Василя Липківського «Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження української церкви» про «надзвичайні» собори 1930 р. *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*. № 1-2 (24–25). С. 259, 260, 266.
3. Бухарева І. В. та ін. (2006). Власноручні відповіді на питання Михайла Мороза від 8 лютого 1930 р. *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*. 2006. № 1-2 (26–27). С. 172–175.
4. Власовський І. Ф. (1966). Нарис історії Української православної церкви: у 4 т. Нью-Йорк: БАНД БРУК, т. 4. 416 с.
5. Галузевий державний архів Служби безпеки України. Ф. 6. Спр. 75973-фп. 185 арк.
6. Галузевий державний архів Служби безпеки України. Спр. 836, т. 2, ч. 2, 91 арк.
7. Горбунова Г. А. (2011). Постаць протодиякона Василя Потієнка в історії Української Автокефальної Православної церкви (за документами ЦДАЗУ). *Сіверянський літопис*. № 5. С. 72–80.
8. Зінкевич О. та ін. (1987). Мартирологія українських церков у чотирьох томах. Т. 1. Українська православна церква. Торонто: Смолоскип, 1987. 1207 с.
9. Липківський В. (1961). Історія Української Православної Церкви: Відродження Української Церкви. Вінніпег: Фундація Івана Гришука. 1961. 181 с.
10. Шаповал Ю. (2022). Непрощений. Олександр Довженко і комуністичні спецслужби. Варшава-Київ-Харків. 351 с.
11. Явдась М. І. (1956). Українська Автокефальна Православна Церква. 1921–1936. Мюнхен-Інгольштадт: Д-ра Петра Белея. 228 с.

References:

1. Bukhariyeva I. V. ta in., (2011). *Represovani diiachi Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy (1921–1939): biohrafichnyi dovidnyk. [Repressed figures of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (1921–1939): a biographical guide]*. K.: Smoloskyp [in Ukrainian].
2. Bukhariyeva I. V. ta in., (2005). Uryvok z knyhy mytropolity Vasylia Lypkivskoho «Istoriia Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy. Rozdil VII: Vidrodzhennia ukrainskoi tserkvy» pro «nadzvychaini» sobory 1930 r. [Excerpt from the book of Metropolitan Vasyl Lypkivskyy "History of the Ukrainian Orthodox Church. Chapter VII: Revival of the Ukrainian Church" about the "extraordinary" councils of 1930]. *Z arkhiviv VUCHK-HPU-NKVD-KHB – From the archives of the VUCHK-GPU-NKVD-KGB, 1-2 (24–25)*, 259, 260, 266 [in Ukrainian].
3. Bukhariyeva I. V. ta in., (2006). Vlasnoruchni vidpovidy na pyttannia Mykhaila Moroz'a vid 8 liutoho 1930 r. [Handwritten answers to Mykhailo Moroz's questions from February 8, 1930]. *Z arkhiviv VUCHK-HPU-NKVD-KHB – From the archives of the VUCHK-GPU-NKVD-KGB, 1-2 (26–27)*, 172–175 [in Ukrainian].
4. Vlasovskyy I. F. (1966). *Narys istorii Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy. [Essay on the history of the Ukrainian Orthodox Church]*. New York: BAVND BRUK [in Ukrainian].
5. *Haluzevyy derzhavnyy arkhiv Sluzhby bezpeky Ukrainy [Branch State Archive of the Security Service of Ukraine]*. F. 6. Spr. 75973-fp. 185 ark. [in Ukrainian].
6. *Haluzevyy derzhavnyy arkhiv Sluzhby bezpeky Ukrainy [Branch State Archive of the Security Service of Ukraine]*. F. 6. Spr. 836. t. 2, ch. 2, 91 ark. [in Ukrainian].
7. Horbunova H. A. (2011). Postat protodyiakona Vasylia Potienka v istorii Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi tserkvy (za dokumentamy TSDAZU). [The figure of protodeacon Vasyl Potienko in the history of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (according to the documents of the TsADAZ).]. *Siverianskyi litopys – Severyan annals*, 5, 72–80 [in Ukrainian].
8. Zinkevych O. ta in., (1987). *Martyrolohiia ukrainykykh tserkov u chotyrokh tomakh. T. 1. Ukrainska pravoslavna tserkva. [Martyrology of Ukrainian churches in four volumes. T. 1. Ukrainian Orthodox Church]*. Toronto: Smoloskyp [in Ukrainian].
9. Lypkivskyy V. (1961). *Istoriia Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy: Vidrodzhennia Ukrainskoi Tserkvy. [History of the Ukrainian Orthodox Church: Revival of the Ukrainian Church]*. Vinnipeh: Fundatsiia Ivana Gryshchuka [in Ukrainian].
10. Shapoval Yu. (2022). *Neproshchenyi. Oleksandr Dovzhenko i komunistychni spetssluzhby. [Unforgiven. Oleksandr Dovzhenko and the communist special services]*. Varshava-Kyiv-Kharkiv [in Ukrainian].
11. Yavdas M. I. (1956). *Ukrainska Avtokefal'na Pravoslavna Tserkva. 1921–1936. [Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. 1921–1936.]*. Miunkhen-Inhol'shtadt: D-ra Petra Beleia [in Ukrainian].

Потильчак Олександр Валентинович,

*доктор історичних наук, професор,
завідувач кафедри джерелознавства та спеціальних історичних дисциплін
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-3518-9280
pot1965@ukr.net*

Іщенко Жанна Миколаївна,

*кандидат історичних наук,
доцент кафедри джерелознавства та спеціальних історичних дисциплін
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0001-9777-0295
zhanna428@ukr.net*

«ПЕРЕЯСЛАВСЬКА ЛЕГЕНДА» У РАДЯНСЬКІЙ ФІЛАТЕЛІЇ: ФРАГМЕНТ ВІЗУАЛЬНОЇ АНТОЛОГІЇ МІФУ

Одним із «фронтів» триваючої «війни за історію» є її деміфологізація української історії. У статті розглянуто відображення давнього московського імперського міфу – так названої «перяславської легенди» в радянській філателії 1940-х – 1980-х рр. Проаналізовано тематичні поштово-маркові емісії, з'ясовано основні сюжетні лінії візуалізації історичного міфу про «возз'єднання двох братніх народів», окреслено коло ідеологем, які знайшли відображення на поштових мініатюрах, маркованих художніх конвертах і листівках.

Радянські пам'ятні художні поштові марки та інша філателістична продукція стали одним із каналів візуалізації й трансляції міфу «перяславської легенди». Ця медійна маніпуляція відбувалася цілком і повністю в руслі сформованого ще російською імперською та довершеного радянською історіографією міфу про «возз'єднання двох братніх народів». Таким чином філателія стала одним із інструментів закріплення в суспільній свідомості радянських громадян двох ключових образів-міфологем.

Постать засновника Української козацької держави, гетьмана Б. Хмельницького була безальтернативно прив'язана до самого факту Переяславської ради та міфу про «возз'єднання». Наслідки цього маніпулювання історичною свідомістю ми спостерігали ще донедавна, коли старші повоєнні покоління українців при згадці про гетьмана асоціювали його особу саме з Переяславською радою та «возз'єднанням».

Засобами філателії було візуалізовано й поширено іншу міфологему про «всенародний, одностайний і добровільний» характер рішення Переяславської ради про «возз'єднання України з Росією». Саме через неї в свідомість українців кремлівські ідеологи вмонтували концепт Росії як «старшого брата». Україні ж у цій моделі «братерських стосунків» відводилася роль «молодшої сестри».

Вивчення механізмів, методів та інструментів впливу радянської пропаганди, зокрема й засобами філателії є перспективним напрямком міждисциплінарних студій пропаганди та може послугувати виробленню адекватних засобів протидії російській пропаганді, зокрема й в умовах повномасштабної військової агресії.

Ключові слова: Богдан Хмельницький, «возз'єднання», міф, «Переяславська легенда», поштові марки, філателія.

Potylchak Oleksandr,

*Doctor of Historical Sciences, Professor,
Head of the Department of Original and Special Historical Sciences
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-3518-9280
Researcher ID: ABF-2675-2020
Scopus ID: 57247728500
pot1965@ukr.net*

Ishchenko Zhanna,

PhD in History,

Associate Professor at the Department of Original and Special Historical Sciences

Drahomanov Ukrainian State University

orcid.org/0000-0001-9777-0295

zhanna428@ukr.net

«PEREYASLAV LEGEND» IN SOVIET PHILATELY: A FRAGMENT OF THE VISUAL ANTHOLOGY OF THE MYTH

One of the «fronts» of the ongoing «war for history» is its demystification of Ukrainian history. An ancient Moscow imperial myth – the so-called «Pereyaslav legend», reflected in Soviet philately during the 1940s – 1980s was studied in the article. The thematic postage stamp issues were analysed. The main plot of the visualization of the historical myth about the «reunification of two fraternal peoples» were clarified. Ideologies concepts reflected on postal miniatures and artistic envelopes/postcards were outlined.

Soviet commemorative artistic postage stamps and other philatelic products were the channels of visualization and transmission of the «Pereyaslav legend» myth. This media manipulation became a part of the myth of the «reunification of two fraternal peoples» formed by Russian imperialism and completed by Soviet historiography. In this way, philately became one of the tools for establishing two key mythological images in the public consciousness of Soviet citizens.

The founder of the Ukrainian Cossack State, Hetman B. Khmelnytskyi, was irrevocably linked to the Pereyaslav Council and the myth of «reunification». We observed the consequences of this manipulation of historical consciousness until recently, when the older post-war Ukrainian generation associated the Hetman person with the Pereyaslav Council and «reunification».

Using philately, another myth was visualized and spread about the «nation-wide, unanimous and voluntary» nature of the decision of the Pereyaslav Council on «the reunification of Ukraine with Russia». The Kremlin ideology statement installed the concept of Russia as an «elder brother» in the minds of Ukrainians. In this «fraternal relations», Ukraine was assigned the «younger sister» role.

The study of the mechanisms, methods and tools of influence of Soviet propaganda (in particular, using philately) is a promising direction for interdisciplinary studies of propaganda that can serve to develop adequate means of countering Russian propaganda in conditions of full-scale military aggression.

Key words: Bohdan Khmelnytskyi, «reunification», myth, «Pereyaslav legend», postage stamps, philately.

Постановка проблеми. Одним з історичних міфів, що був сформований в московській та українській суспільно-політичній думці ще в середині – другій половині XVII ст., міцно закріпився в російській історіографії XVIII – початку XX ст. і набув концептуальної довершеності в радянському історіописанні, є так звана «перяславська легенда». Український історик В'ячеслав Липинський у 1920 році запропонував це поняття для опису тієї історичної міфотворчості, що сформувалася навколо самого факту Переяславської ради січня 1654 р. і змісту схвалених у січні-березні того ж року переяславсько-московських угод. «[...] В сій своїй послідній формі вона («перяславська легенда» – *Авт.*) гласить, що «народ малоросійський» під проводом свого Гетьмана Хмельницького, визволившись від Польщі, добровільно пристав до одновірної Московської держави – при чім поняття «одновірної» ще пізніше – бо тільки в кінці XIX-го століття – було

замінено поняттям «однонаціональної». В той спосіб Переяславська Легенда лягла в основу теорії «возсоединенія Руси» [...]» (Липинський, 1920, с. 28).

Протягом століть цей історичний міф обростає публіцистичним та історичним нарративом, покликаним його науково обґрунтувати, знаходив відображення в художній літературі, був візуалізований у творах живопису, графіки, скульптури, театральному та кіномистецтві, а також у радянській комеморативній філателії.

Коммеморативні (від лат. *memoria* – пам'ять) пам'ятні художні поштові марки – це знаки оплати поштових послуг, що випускаються поштовими адміністраціями на відзначення тієї чи іншої події, знаменної дати чи ювілею. Серед них поштові мініатюри з зображенням історичних осіб, пам'ятників архітектури, музейних, туристичних, технічних, спортивних і природних об'єктів тощо. Такі поштові марки відрізняються оригінальною композицією,

відмінним поліграфічним виконанням, багатоклірністю. Від 1920-х років емісія пам'ятних поштових марок у країнах світу зростала дуже швидкими темпами. На сучасному етапі в деяких країнах вони майже цілком витіснили стандартні. Серед сучасних марок пам'ятні поштові мініатюри становлять понад 95% різновидів емісій проте, як і раніше, вони значно поступаються накладами загальнозживаним стандартним маркам (Потильчак, 2018, с. 88).

Поштова марка – унікальний феномен, адже будучи тиражованим твором графічної мініатюри вона поєднує в собі риси письмового й візуального джерела, а після проходження пошти конверти та листівки з наклеєними на них марками, погашені поштовими штемпелями, стають історичними документами здатними допомогти досліднику з'ясувати маловідомі чи незнані факти особистої біографії відправника чи адресата, уточнити чи наповнити новим знанням контекст багатьох історичних подій та явищ (Одинец, 1918, с. 27).

Проте звернемо увагу на дещо інший бік поштової марки, а саме – на її потенціал як зручного й надзвичайно мобільного (через специфіку роботи пошти) засобу візуальної пропаганди. Цю особливість знаків оплати поштових послуг широко використовували й продовжують використовувати в світі. Особливою активністю в цьому сенсі вирізнялась свого часу пошта СРСР. Емітовані мільйонними накладами радянські поштові марки стали повноцінним засобом активної ідеологічної пропаганди та контрпропаганди, демонстрації «переваг» соціалістичного ладу, нав'язування суспільству політизованих догматичних ідей, зокрема й поширення історичної міфотворчості. Не обійшла увагою радянська філателія й тему Переяславської ради 1654 р., як власне й постать «гетьмана-возз'єднавця» – політика, полководця й дипломата, провідника національно-визвольних змагань українського народу середини XVII ст., засновника Української козацької держави – Богдана Хмельницького.

Історіографія питання. Історичний аналіз змісту «переяславської легенди» та обґрунтованості позицій її апологетів не є завданням нашого дослідження. Останнє аргументовано здійснено в працях Михайла Грушевського (Грушевський, 1996, с. 751–819), В'ячеслава Липинського (Липинський, 1920), Ростислава

Лашенка (Лашенко, 1923, с. 51276), Андрія Яковліва (Яковлів, 1954), Василя Герасимчука (Герасимчук, 1930, с. 213–235) Миколи Петровського (Петровський, 1930), Олександра Оглоблина (Оглоблин, 1954), Сократа Іваницького (Іваницький, 1954), Бориса Крупницького (Крупницький, 1954, с. 19–28), Івана Крип'якевича (Крип'якевич, 1990), Михайла Брайчевського (Брайчевський, 1972) Олени Апанович (Апанович, 1994), російських істориків Дмитра Одиця (Одинец, 1918) і Венедикта М'якотіна (Мякотин, 1929, с. 241–261), наших сучасників – Віктора Горобця (Горобець, 1995), Валерія Смоля, Валерія Степанкова (Смолій, Степанков, 1999) та Ярослава Федорука (Федорук, 1996). Останній, зокрема, запропонував власну версію періодизації історіографічного процесу формування «переяславської легенди» (Федорук, 2005, с. 141–151).

З проблем дотичних темі нашого дослідження відомі лише поодинокі історико-філателістичні розвідки. Зокрема, на тему відображення слави українського козацтва на поштовій марці писав відомий вітчизняний філателіст Любомир Пиріг (Пиріг, 2010, с. 88–108). Переяславському музейнику Віктору Ревезі належать кілька коротких оглядів відображення козацької тематики, постаті гетьмана Богдана Хмельницького та Переяславської ради 1654 року на поштових марках з фондової колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» (Ревага, 2014, с. 262–264; Ревага, 2013, с. 91–97).

Методи, способи, інструменти та механізми використання візуально-текстового контенту тиражованих творів малої графіки, і поштових марок зокрема, у пропагандистській практиці та формуванні інформаційного простору тоталітарних держав, ще недостатньо вивчені істориками. Попри очевидну актуальність, у цій темі існують лише окремі напрацювання. Передусім відзначимо новаторську працю Альберта Мура – «Поштова пропаганда Третього рейху». Проаналізувавши різноманітний філателістичний матеріал нацистської Німеччини 1933–1945 рр. американський дослідник вперше спробував узагальнити цей візуально-текстовий контент у сенсі пропаганди, локалізувати місце знаків оплати поштових послуг у системі формування «нового інформаційного простору», визначити основні вектори нацистської пропаганди через

філателію, що спрямовувалася ідеологами нацизму на формування необхідних образів і символів (Moore, 2003).

Компаративний підхід до аналізу пропагандистського потенціалу філателії, механізмів і форм репрезентації ідеологічних кліше на прикладі поштових марок нацистської Німеччини та «поштової продукції» так званих «ДНР» і «ЛНР», продемонстрував український дослідник Олександр Маєвський (Маєвський, 2018, с. 100–114). Йому ж належить і комплексне монографічне дослідження ролі та місця політичного плакату в формуванні інформаційного простору України років Другої світової війни (Маєвський, 2017). Цей дотичний за проблематикою наратив є важливим для нашої теми, оскільки дозволяє оцінити вплив візуальних образів, репрезентованих за допомогою політичного плаката та карикатури, на процес формування архетипів їх сприйняття.

Тематику, сюжети та ідеологічно-пропагандистське наповнення пам'ятних емісій пошти СРСР періоду радянсько-німецької війни 1941–1945 рр. розглянула Вікторія Левченко. На думку авторки, роль комеморативної філателії як засобу радянського ідеологічного впливу та масової пропаганди в роки війни значно посилилась, а основним ідейним спрямуванням поштово-маркових емісій цього періоду була мобілізація на боротьбу з ворогом, створення ілюзії згуртування народу навколо політичного керівництва країни, героїзація подвигу військових і працівників тилу (Левченко, 2015, с. 237–245).

В одній з попередніх праць автори цієї статті спробували визначити механізми, характерні риси та особливості візуалізації й трансляції засобами сучасної української філателії нового національного історичного наративу. На тлі аналізу основних періодів поштового маркування України 1992–2020 рр. було простежено динаміку змін у семантиці, стилі й характері відтвореного на пам'ятних поштових марках України візуально-текстового контенту про події, факти і видатних персон української історії. Актуальні та потенційні можливості пам'ятної філателії, як засобу деміфологізації нашого знання про минуле вітчизни та інструменту формування нового національного метанаративу було з'ясовано на прикладі поштових мініатюр, присвячених тематиці історії українського козацтва

та гетьманської державності (Потильчак, Гончаренко, Шарпатий, Іщенко, 2021, с. 42–78).

Мета та завдання дослідження. У статті розглянуто відображення давнього московського імперського міфу – так названої «переславської легенди» в радянській філателії 1940-х – 1980-х рр. Проаналізовано тематичні поштово-маркові емісії, з'ясовано основні сюжетні лінії візуалізації історичного міфу про «возз'єднання двох братніх народів», окреслено коло ідеологем, які знайшли відображення на поштових мініатюрах, маркованих художніх конвертах і листівках. Ці завдання є актуальними й важливими, адже й досі історики та експерти-філателісти обходять порушені питання увагою, тоді як вивчення механізмів, методів і засобів дії ідеологічної пропаганди в умовах тоталітаризму може послугувати виробленню адекватних контрпропагандистських засобів, зокрема й в умовах інформаційної війни з Росією.

Виклад основного матеріалу дослідження. Уперше великого гетьмана України в політичній верхівці СРСР згадали ще до війни з нацистською Німеччиною. У березні 1941 р. на екрани радянських кінотеатрів вийшов фільм «Богдан Хмельницький», знятий режисером Ігорем Савченком на Київській кіностудії за мотивами однойменної драми Олександра Корнійчука (1938 р.). До слова, за цю п'єсу драматурга удостоїли Сталінської премії першого ступеню, а ось режисер фільму отримав Сталінську премію у 1942-му (Юр, 2012, с. 418–419).

На початку осені 1943 р. Червона армія почала звільнення Лівобережної України від німецьких військ. Указом Президії Верховної Ради СРСР від 10 жовтня 1943 р. було засновано й затверджено статут Ордену Богдана Хмельницького I, II та III-го ступеня. Відзнакою нагороджували «[...] командирів і бійців Червоної Армії та Військово-морського Флоту, керівників партизанських загонів і партизанів, які особливо відзначилися в боях за визволення радянської землі від німецьких загарбників [...]». Цікаві деталі. Орден Богдана Хмельницького був єдиним радянським бойовим орденом заснованим на честь полководця-неросіянина. Прізвище гетьмана на орденському знаку викарбовано українською – «Хмельницький». Нагороджені ж ним особи мали носити орден з правого боку грудей після Ордену Кутузова

відповідного ступеня (Сборник Законов СССР и Указов Президиума Верховного Совета СССР (1938 – июль 1956 гг.), 1956, с. 262–264]. Ми не випадково згадали про радянські кіно- та фалеристичну традиції в контексті особистості гетьмана, адже саме вони передували візуалізації його образу в радянській філателії.

«Дебют» великого українського гетьмана на радянській поштової марці відбувся на початку останнього року Другої світової війни – у січні 1945-го, коли в поштовий обіг запровадили чергові марки серії «Ордени та медалі СРСР». Серед цих філателістичних емісій була й мініатюра номіналом 45 копійок із зображенням Ордена Богдана Хмельницького. Вертикально-прямокутна мініатюра синього кольору містила зображення орденського знаку в овалному щиті в променях воїнської слави. Напис на марці російською мовою – «Орден Богдана Хмельницького». Автором її ескізу став художник-графік Олександр Мандрусов. Марки тиражувалися типографським друком на простому папері без кольорового сітчастого тла (на відміну від решти марок серії) та мали як перфорований (розмір лінійної перфорації 12½) так і неперфорований варіанти випуску. Наклад кожної марки – 1 млн. примірників (Каталог почтовых марок. 1857–1991., 2009, с. 81) [Див.: рис. 1–2].

Вже наступного місяця (у лютому 1945 р.) радянське поштове відомство запроваджує в обіг черговий випуск марок серії «Ордени СРСР» серед яких бачимо й мініатюру з Орденом Богдана Хмельницького номіналом 2 рублі [Див.: рис. 3]. Цього разу художник обрав для марки інший вертикально-прямокутний формат, суттєво змінив оформлення її тла й виконав мініатюру в сіро-оливковому кольорі. Друкувалися ці поштові марки способом літографії на щільному папері без філіграней та перфоровалися лінійною перфорацією розміром 12½. Наклад емісії – 2 млн. примірників (Ляпин, 2008, с. 260).

Орден Богдана Хмельницького втретє з'явився на поштової марці СРСР у грудні 1948 р. На вертикально-прямокутній мініатюрі номіналом 2 рублі стандартного випуску серії «Ордени СРСР» було зображено вже знайомий нам за емісіями січня-лютого 1945 р. знак Ордена Богдана Хмельницького у вертикальному овалі [Див.: рис. 4]. Поштова марка лілово-коричневого кольору, друкувалася способом металогравії на щільному папері без філіграней та перфоровалася лінійною перфорацією 12½. Наклад марки – 2 млн. примірників (Каталог почтовых марок. 1857–1991., 2009, с. 105).

Власну історичну прив'язку має й дата запровадження в обіг нового випуску поштової



Рис. 1-2. Марки Пошти СРСР «Орден Богдана Хмельницького», січень 1945 р., №№ 856, 862 за каталогом В. Загорського (2009 р.)¹

¹ Ілюстрації поштових марок подано авторами за даними: Каталог почтовых марок России и СССР. Разновидности клише, дефекты печати, типографские ошибки и опечатки. Фальсификаты и подделки. Stampurus. URL: <http://stampurus.ru/marks>



Рис. 3. Марка Пошти СРСР «Орден Богдана Хмельницького», грудень 1948 р., № 1252 за каталогом В. Загорського (2009 р.)



Рис. 4. Марка Пошти СРСР «Орден Богдана Хмельницького», квітень 1949 р., № 1291 за каталогом В. Загорського (2009 р.)

марки із зображенням Ордена Богдана Хмельницького – 14 грудня 1948 р. (Каталог поштових марок. 1857–1991., 2009, с. 105). Це був рік 300-річчя від початку визвольної війни українського народу під проводом гетьмана, рік перших і найгучніших перемог козацької зброї, а грудень 1648 р. позначився тріумфальним поверненням Б. Хмельницького до Києва. Не використати такого інформаційного приводу сталінська пропаганда просто не могла. Особливо зважаючи на черговий, цього разу повенний, погром української історичної науки та прискорену модернізацію «перяславської легенди» в контексті підготовки помпезного святкування ювілейної дати «возз'єднання єдинокровних народів-братів». Постаць «гетьмановозз'єднаниця» в цій нехитрій схемі історичного міфу виявлялася ключовою, а надто якщо згадати про ставлення самого «вождя народів» до ролі особи політичного лідера в історії.

Востаннє мотив Ордена Богдана Хмельницького помістили на радянській поштовій марці запровадженій у поштовий обіг 2 квітня 1949 р. Це випуск – аналог емісії 1948 р. за номіналом, дизайном, способом друку, папером, розміром перфорації та накладом проте в іншому кольорі – зеленому. Невелика частина двохмільйонного накладу цієї марки має пропуск перфорації знизу. Такі примірники високо оцінюються філателістами-експертами

та колекціонерами (Каталог поштових марок. 1857–1991, 2009, с. 107) [Див.: рис. 5].

Новий етап міфотворчості, що позначився активізацією «перяславської легенди» у суспільно-політичному та науковому житті СРСР, стартував на початку 1950-х рр. Саме тоді розпочалася інтенсивна підготовка до помпезного святкування 300-літнього ювілею так названого «возз'єднання». Наприкінці 1953 р. мільйонним накладом вийшли з друку «Тези ЦК КПРС про 300-ліття возз'єднання України з Росією». Цей ідеологічний циркуляр, що не мав нічого спільного з об'єктивним історичним знанням, довершив складання радянського історичного міфу про «возз'єднання українського народу з його старшим братом – народом російським». За логікою авторів тез «возз'єднання України з Росією» ознаменувало собою завершення Визвольної війни 1648-1654 рр. При цьому, рішення Переяславської ради січня 1654 р. трактувалося не інакше як торжество справи всього життя Богдана Хмельницького (Тезиси о 300-летии воссоединения Украины с Россией, 1954). Ці ідеологічні настанови не лише вплинули на характер відображення у науковій літературі суспільно-політичних процесів історії України широкого хронологічного періоду, канонізували Переяславську раду як торжество «історичної спільності російського та українського народів», але й були визначені як ідейна

основа творів літератури, мистецтва, монументальної пропаганди, і, зрозуміло, філателістичних випусків, що присвячувалися цій «вікопомній події».

Ювілейний рік «возз'єднання» України та Росії відзначили двома випусками марок. 10 травня 1954 р. Пошта СРСР запровадила в обіг поштову емісію з типографським передруком фарбою кармінового кольору тексту: «300-летие Воссоединения Украины с Россией» на марці 1949 р. із зображенням Ордена Богдана Хмельницького. Аби виконати цей передрук видрукували додатковий мільйонний наклад цієї поштової марки (Ляпин, 2008, с. 339) [див.: рис. 6].

Емісія про яку йдеться мала важливе значення для вкорінення історичного міфу про Переяславську раду 1654 р. у свідомість радянських громадян. Марка з передруком відкривала цілу серію з дев'яти поштових мініатюр, присвячених ювілею «возз'єднання», а її тексти чітко пов'язували постать гетьмана Богдана Хмельницького не лише з фактом Переяславської ради, але й з міфом про ухвалене на цій раді 18 січня 1954 р. «одностайне рішення» козаків і посполитих «возз'єднатися з великим російським народом». Останній, як відомо, вже був оголошений «старшим братом» «єдинокровним» українцям і білорусам.

У період з 10 травня по 18 серпня 1954 р. Міністерство зв'язку СРСР запровадило в поштовий обіг серію з дев'яти багатоколірних пам'ятних поштових марок «300-річчя возз'єднання України з Росією» (Каталог поштових марок. 1857–1991., 2009, с. 132–133). У загальній концепції, текстах і сюжетах поштових мініатюр серії чітко простежувалася ключова ідеологема історичного міфу про «возз'єднання» – «нерозривність зв'язку двох братніх народів». Зокрема, всі марки випуску мали єдиний ведучий текст російською: «300-летие воссоединения Украины с Россией 1654–1954», а ретельно відібрані ідеологічно «правильні» сюжети кожної мініатюри були підписані українською. Цим нехитрим способом творці ескізів поштових мініатюр підкреслили провідну роль «великого російського народу» в СРСР, і той факт, що українці та їхня республіка є другими після РРФСР у «братньому союзі народів» за демографічним та економічним потенціалом і значенням [див.: рис. 7.1–7.9].

Ювілейну серію відкривала вертикально-прямокутна поштова марка номіналом у 40 копійок із зображенням творіння скульптора Матвія Манізера – пам'ятника Тарасові Шевченку в Харкові (1935 р.). Пам'ятник великому українському поетові та художнику на його могилі у Каневі авторства цього ж



Рис. 5. Марка Пошти СРСР «Орден Богдана Хмельницького», квітень 1949 р., № 1291 за каталогом В. Загорського (2009 р.).



Рис. 6. Марка Пошти СРСР «300-річчя возз'єднання України з Росією». Передрук на марці № 1291 (1949 р.), травень 1954 р., № 1668 за каталогом В. Загорського (2009 р.).



7.1.



7.2.



7.3.



7.4.



7.5.



7.6.



7.7.



7.8.



7.9.

Рис. 7.1–7.9. Серія поштових марок СРСР «300-річчя возз'єднання України з Росією», травень–серпень 1954 р. №№ 1669–1677 за каталогом В. Загорського (2009 р.)

скульптора – сюжет іншої марки серії – мініатюри номіналом 1 рубль. Із постаттю великого Кобзаря пов'язані сюжети ще двох горизонтально-прямокутних 40-копійних марок серії – це мініатюри із зображенням будівель установ, що носили ім'я Тараса Шевченка: Державного театру опери та балету і Київського державного університету. Авторам

концепції ювілейної серії марок у логіці не відмовиш, адже з середини 1930-х рр. постать Т. Шевченка міцно закріпилася в радянській історичній міфології як уособлення «братерської дружби російського та українського народів», а відтак сюжети марок цілковито вкладалися в концепт так названого «возз'єднання» [див.: рис. 7.1, 7.3, 7.4, 7.8].

Ще один міф – «торжество народовладдя» в радянських республіках презентував сюжет поштової марки номіналом 40 копійок із зображенням будівель Верховної Ради УРСР та Президії Верховної Ради і Ради Міністрів РРФСР [див.: рис. 7.2]. Органічно в ідеологеми дружби «народів-братів» та «розквіту української науки за радянської влади» вписувався й сюжет 40-копійочної марки ювілейної серії з зображенням будинку Академії наук УРСР [див.: рис. 7.5]. Державні символи УРСР і РРФСР бачимо на рублевій вертикально-прямокутній поштової марці серії [див.: рис. 7.7].

Ключовою історичною постаттю в контексті ідеологеми «возз'єднання» став Богдан Хмельницький. Саме його образ і було візуалізовано на двох поштових мініатюрах ювілейної серії. Зображення пам'ятника гетьману на Софійській площі Києва (проект скульптора Миколи Мікешина, 1888 р.), помістили на 60-копійчній вертикально-прямокутній поштової марці [див.: рис. 7.6]. Понад це найбільше ідеологічне навантаження несла на собі горизонтально-прямокутна поштова марка номіналом 1 рубль на якій засобами малої графіки було відтворено картину художника Михайла Дерегуса «Переяславська рада» (1954 р.). Наскрізь міфологізований сюжет полотна зображує велелюдне зібрання в Переяславі нібито в момент проголошення Б. Хмельницьким «всенародно схваленого» рішення ради про «возз'єднання» з Москвою [див.: рис. 7.9]. Велич та урочистість моменту вимагала й відповідного оформлення з деталізацією образів цього полотна. Не випадково ця поштова мініатюра вирізнялася серед інших марок серії більшим форматом.

Авторами ескізів поштових мініатюр серії «300-річчя возз'єднання України з Росією» стали досвідчені художники, майстри малої графіки Є. Гундобін, Г. Дмитрієв, Н. Жихарєв, А. Зав'ялов, С. Поманський та М. Щіпков. Поштові марки серії друкувалися на крейдованому папері без філіграней способами офсетного друку (див.: рис. 7.1, 7.2, 7.4–7.6), фототипії (див.: рис. 7.7), автолітографії (див.: рис. 7.3, 7.8, 7.9) та перфоровалися лінійною перфорацією 12½. Наклад кожної з марок серії 3 млн. примірників. Під час друку та перфорування емісії виникли різновиди окремих марок, що відрізняються незначними деталями

зображення, тексту чи пропусками перфорації (Ляпин, 2008, с. 340).

Окрім серії пам'ятних поштових мініатюр 1954 р. Міністерство зв'язку СРСР відзначило 300-річний ювілей «возз'єднання України з Росією» запровадженням у поштовий обіг художніх маркованих конвертів та листівки. На поштової листівці відтворювався сюжет чергової мистецької інтерпретації «переяславської легенди» – картини заслуженого діяча мистецтв УРСР та двічі лауреата сталінської премії художника Михайла Хмелька «Навіки з Москвою, навіки з російським народом» (1951 р.) (дата замовлення на друк – 17 березня 1954 р.) (Художественные маркированные конверты СССР. 1953–1967 гг., 1968) [див.: рис. 8]. А ось художні конверти з надрукованими на них марками різних номіналів, що випускалися у 1954–1955 рр., повторювали відомий нам сюжет марки з зображенням пам'ятника Богдану Хмельницькому в Києві (Ивашкин, 2019, с. 3, 8).

Після 1954 р. монументальна пропаганда так названого «возз'єднання» стала окремою сюжетною лінією радянської філателістичної продукції. Зокрема, зображення київського пам'ятника Богдану Хмельницькому бачимо на радянських поштових марках 1967, 1980 та 1989 рр. (Каталог почтовых марок. 1857–1991., 2009, с. 254, 381, 468). І кожного разу постать гетьмана наділялась окремим символічним значенням. На поштової мініатюрі із серії «50 років Жовтневої революції. Герби та прапори СРСР і союзних республік», запровадженій в обіг 4 серпня 1967 р., пам'ятник Б. Хмельницькому зображено на тлі новозбудованого мосту через Дніпро та будинку Верховної Ради УРСР (Каталог почтовых марок. 1857–1991., 2009, с. 254) [див.: рис. 9]. Зображення Софійської площі Києва з пам'ятником гетьману на тлі дзвіниці Софійського собору бачимо на поштової марці 1980 р. із серії «Туризм під знаком Олімпіади-80» (Каталог почтовых марок. 1857–1991., 2009, с. 381). Софійський собор і пам'ятник Б. Хмельницькому також зображено на одній з мініатюр серії «Пам'ятники вітчизняної історії», запровадженій в поштовий обіг 20 листопада 1989 р. (Каталог почтовых марок. 1857–1991., 2009, с. 468).

Сюжет з київським пам'ятником Б. Хмельницькому чи портретом гетьмана



Рис. 8. Художня маркована поштова листівка. Навіки з Москвою, навіки з російським народом. Художник М. Хмелько. Березень 1954 р. Друк ф-ка Гознака, Москва

неодноразово повторювався на маркованих поштових конвертах. Зокрема, маємо подібні випуски з датами замовлення на друк: 27 лютого 1956 р. (1), 4 липня 1958 р. (1), 30 квітня 1960 р. (1), 26 вересня 1961 р. (1), 17 грудня 1969 р. (1), 23 грудня 1975 р. (1) (Ивашкин, 2019, с. 9, 18, 27, 36), 22 січня 1987 р. (1) (Почтовые конверты Министерства связи СССР, 1979: Почтовые конверты Министерства связи СССР, 1988, с. 54; Художественные маркированные конверты СССР. 1953–1967 гг., 1968). «Арка

возз'єднання», споруджена у Вінниці з нагоди 300-річчя цієї події, зображена на художньому маркованому конверті випущеному Міністерством зв'язку СРСР у 1966 р. (Ивашкин, 2019, с. 85). Відомий український філателіст Л. Пиріг підрахував, що пам'ятник Б. Хмельницькому у період 1970–1986 рр. 12 разів відтворювався на радянських поштових листівках, а протягом 1954–1987 рр. на дев'яти поштових конвертах. Понад це, зображення творіння М. Мікешина прочитувалося у візерунках пам'ятних штемпелів, випущених



9.1.



9.2.



9.3.

Рис. 9. Марки Пошти СРСР із зображенням пам'ятника Б. Хмельницькому в Києві, 1969 р (№ 3420), 1980 р. (№ 4981), 1989 р. (№ 6068) за каталогом В. Загорського (2009 р.)

з нагоди XXII Олімпійських ігор (Київ, 19.07 – 03.08.1980 р.) (Піріг, 2010, с. 98).

Пам'ятник гетьману в Чернігові бачимо на конверті 1967 р. Пам'ятний знак на честь «возз'єднання» України з Росією у Переяславі-Хмельницькому зображено на конвертах 1969, 1985 та 1988 рр. (Почтовые конверты Министерства связи СССР, 1979; Почтовые конверты Министерства связи СССР, 1988; Художественные маркированные конверты СССР. 1953–1967 гг., 1968).

Відкритий у Києві в 1982 р. з нагоди 60-річчя утворення СРСР монумент «Арка дружби», що також містить скульптурну композицію на честь «возз'єднання двох братніх народів», змальований на радянських поштових листівках 1983, 1988 та 1990 рр. На одному з поштових конвертів 1988 р. бачимо зображення головного корпусу Дніпропетровського державного університету, що свого часу носив ім'я 300-річчя «возз'єднання» (Піріг, 2010, с. 98).

Наступної поштової марки, присвяченої «вікопомній події в історії українського та російського народів» радянським філателістам довелося чекати рівно чверть століття. 16 січня 1979 р. пошта СРСР запровадила в обіг пам'ятну поштову мініатюру з нагоди 325-ї річниці «возз'єднання України з Росією». На вертикально-прямокутній багатоколірній емісії номіналом 4 копійки, на тлі державних прапорів обох союзних республік, художник Г. Комлев помістив зображення пам'ятного знаку,

встановленого в 1961 р. у Переяславі-Хмельницькому на честь 300-річчя події. Автори монумента – скульптори В. Вінайкін, С. Гречаник, П. Кальницький, С. Клоков та архітектор В. Гнездилов. Сюжет марки супроводжує відповідний двомовний текст.

Поштова марка друкувалася способом глибокого друку на крейдяному папері, перфоровалася рамковою перфорацією 11 ½. Емісія мала небачений до цього наклад – 4,7 млн. примірників (8, с. 371). До цієї ювілейної дати Міністерство зв'язку СРСР запровадило в обіг і художній маркований конверт (дата замовлення на друк 19 грудня 1978 р., наклад 5 млн. прим.) (Почтовые конверты Министерства связи СССР, 1979, с. 34). Пам'ятний знак на честь 325-річчя «возз'єднання України з Росією» також відтворили на художньому маркованому конверті, замовлення на друк якого датоване 28 травня 1985 р. (Ивашкин, 2019, с. 317).

Висновки. Радянські пам'ятні художні поштові марки та інша філателістична продукція у 40-80-х рр. XX ст. стали одним із каналів візуалізації й трансляції міфу «переяславської легенди». Ця медійна маніпуляція відбувалася цілком і повністю в руслі сформованого ще російською імперською та довершеного радянською історіографією міфу про «возз'єднання двох братніх народів». Таким чином філателія стала одним із інструментів закріплення в суспільній свідомості радянських громадян двох ключових образів-міфологем.



Рис. 10. Марка Пошти СРСР «325 років возз'єднання України з Росією», січень 1979 р., № 4867 за каталогом В. Загорського (2009 р.)

Постать засновника Української козацької держави, гетьмана Б. Хмельницького була безальтернативно прив'язана до самого факту Переяславської ради та міфу про «возз'єднання». Наслідки цього маніпулювання історичною

свідомістю ми спостерігали ще донедавна, коли старші повоєнні покоління українців при згадці про гетьмана асоціювали його особу саме з Переяславською радою та «возз'єднанням».

Засобами філателії було візуалізовано й поширено іншу міфологему про «всенародний, одностайний і добровільний» характер рішення Переяславської ради про «возз'єднання України з Росією». Саме через неї в свідомість українців кремлівські ідеологи вмонтували концепт Росії як «старшого брата». Україні ж у цій моделі «братерських стосунків» відводилася роль «молодшої сестри».

Вивчення механізмів, методів та інструментів впливу радянської пропаганди, зокрема й засобами філателії є перспективним напрямком міждисциплінарних студій пропаганди та може послугувати виробленню адекватних засобів протидії російським інформаційно-пропагандистським спецопераціям, зокрема й в умовах повномасштабної військової агресії.

Список використаних джерел:

1. Апанович О.М. (1994). Українсько-російський договір 1654 р.: Міфи і реальність. Київ: Варта. 96 с.
2. Брайчевський М.Ю. (1972). Приєднання чи возз'єднання?: критичні зауваги з приводу однієї концепції. Торонто: Нові дні. 66 с.
3. Герасимчук В. (1930). До питання про статті Б. Хмельницького. *Записки Наукового товариства імені Тараса Шевченка*. Т. 100. С. 213–235.
4. Горобець В. М. (1995). Від союзу до інкорпорації: Українсько-російські відносини другої половини XVII – першої чверті XVIII ст. Київ: Інститут історії України НАН України. 68 с.
5. Грушевський М. С. (1996). Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. / Редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. Київ: Наукова думка. Т. 9. Кн. 1., С. 751–819.
6. Іваницький С. О. (1954). Переяславський договір з 1654 р.: Правна якість закладеного цим договором відношення договірних сторін. Нью-Йорк-Детройт-Скрантон: Друкарня «Народної Волі». 136 с.
7. Івашкин В. В. (2019). Художественные маркированные конверты СССР 1953-1991. Справочник-прейскурант. Санкт-Петербург: Реноме. 382 с.
8. Каталог почтовых марок. 1857–1991. (2009). Россия. РСФСР. СССР. / Изд. 3-е. Под общ. ред. В. Б. Загорского. Санкт-Петербург: Стандарт-Коллекция. 520 с.
9. Крипякевич І. П. (1990). Богдан Хмельницький / Відп. ред. Ф.П.Шевченко, І.Л. Бутич, Я.Д. Ісаєвич, – 2-е вид., виправлене і доповнене. Львів: Світ. 408 с.
10. Крупницький Б. (1954). Советська теорія національно-державних відносин між Україною і Москвою. *Науковий бюлетень Науково-дослідного інституту при Українському технічно-господарському інституті*. Мюнхен. Ч. 39–40. С. 19–28.
11. Лашенко Р. (1923). Переяславський договір 1654 року між Україною і царем московським. Ювілейний збірник в честь професора, доктора Станіслава Дністрянського. Прага. С. 51–76.
12. Левченко В. (2015). Тематика «Великої Вітчизняної війни» на радянських поштових марках 1941–1945 рр. Драгоманівські історичні студії: зб. наук. праць молодих істориків / відп. ред. і упор. О. В. Потильчак та ін. Київ: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Вип. 3(7). С. 237–245.
13. Липинський В. (1920). Україна на переломі, 1657–1659: замітки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті. Част. 1. Історичні студії та монографії. Т. 3. Відень: Дніпросоюз, 1920. 304 с.
14. Ляпин В. А. (2008). Каталог почтовых марок России (1856-1991). Москва: Изд. И. В. Балабанов. 608 с.
15. Масевський О. (2017). Поштові марки як дійовий інструмент пропаганди в системі трансформації дійсності (на прикладі Райху, окупованої території України у роки Другої світової війни і так званих «ЛНР» і «ДНР»). *Сторінки воєнної історії України*. Вип. 19. С. 100–114.

16. Маєвський О. (2018). Політичні плакат і карикатура як засоби ідеологічної боротьби в Україні 1939-1945 рр. / відп. ред. О.Є. Лисенко. Київ: Ін-т історії України НАН України. 268 с.
17. Мякотин В. (1929). «Переяславський договір» 1654 г. Сборник статей, посвященных Павлу Николаевичу Милюкову 1859–1929. Прага. С. 241–261.
18. Оглоблин О. П. (1954). Українсько-московська угода 1654. Нью-Йорк; Торонто: Вид-во Організації оборони чотирьох свобод України – Ліги визволення України. 100 с.
19. Одинец Д. (1918). Юридический характер присоединения Украины к России 1654 года. *Родная земля*. Киев. Кн. 2.
20. Пиріг Л. (2010). Філателія про козацьку славу України. *Військово-історичний альманах*. Ч. 2 (21). С. 88–108.
21. Петровський М. (1930). Нариси історії України XVII – початку XVIII століть. Досліди над літописом само-видця. Харків: Державне вид-во України. 454 с.
22. Потильчак О. В. (2019). Основи філателії: навчальний посібник; історичний ф-т Нац. пед. ун-ту імені М. П. Драгоманова. Каф-ра джерелознавства та спец. іст. дисциплін. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. 400 с.
23. Потильчак О. В. (2018). Філателістичні матеріали як історичне джерело: інформаційний потенціал, класифікаційні ознаки та критерії систематизації Історичні джерела в українському інформаційному й освітньому просторі: верифікація та інтерпретація: монографія / наук. ред. д.і.н. проф. О. О. Салати. Вінниця, ТОВ «ТВОРИ». С. 79–100.
24. Потильчак О., Гончаренко О., Шарпаций В., Іщенко Ж. (2021). Українське поштове марковидання і деміфологізація національного нарративу: один сюжет з історії проблеми. Деміфологізація історії та творення міфів в українській науці та публічному просторі: колективна монографія / наук. ред. О. Салата, Ю. Ковбасенко. Львів-Торунь: Liha-Pres. С. 42–78.
25. Почтовые конверты Министерства связи СССР (1979). *Филателия СССР*. № 7. С. 34, 37.
26. Почтовые конверты Министерства связи СССР (1988). *Филателия СССР*. № 2. С. 54–56.
27. Ревега В. (2016). Відображення козацької тематики на поштових марках із фондової колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею. Вип. XIV: Матеріали наукової конференції, присвячені 120-річчю музейної справи на Рівненщині. Рівне: Дятлик М. С. 118–120.
28. Ревега В. (2013). Відображення Переяславської ради 1654 року на поштових марках фондової колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». Проблеми та перспективи розвитку науки на початку третього тисячоліття у країнах СНД. Матеріали VII-ї Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції 29–31 січня 2013 року: Збірник наукових статей. Переяслав-Хмельницький. С. 91–97.
29. Ревега В. (2014). Відображення постаті гетьмана Богдана Хмельницького та Переяславської ради 1654 року на поштових марках фондової колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». Восьмі Богданівські читання. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції: Збірник наукових праць / Редкол.: О. Драч, К. Івангородський, А. Котиченко та ін. Черкаси: Вид. Чабаненко Ю. А. С. 83–86.
30. Сборник Законов СССР и Указов Президиума Верховного Совета СССР (1938 – июль 1956 гг.) (1956) / Под ред. Ю.И. Мандельштама; Сост. М. И. Юмашев, Б. А. Жалейко. Москва: Госюриздат. С. 262–264.
31. Смолій В. А., Степанков В. С. (1999). Українська національна революція XVII ст. (1648–1676 рр.). Київ: Видавничий дім «Альтернативи». С. 181–184.
32. Тезисы о 300-летию воссоединения Украины с Россией (1654–1954 гг.) (1954). Москва: Госполитиздат. 32 с.
33. Художественные маркированные конверты СССР. 1953–1967 гг. (1968). Каталог / Авторы-сост. С. И. Нагель-Арбатский, В. А. Орлов. Москва: ЦФА «Союзпечать». 224 с.
34. Федорук Я. О. (1996). Міжнародна дипломатія і політика України 1654–1657: монографія. Ч. 1: 1654 рік.; НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського, Львів. від-ня. Львів. 262 с.
35. Федорук Я. (2005). Переяславська легенда середини XVII – кінця XX століть. Переяславська рада та українсько-російська угода 1654 р.: історія, історіографія, ідеологія (матеріали міжнародного «круглого столу», 12 грудня 2003 р.); Ін-т історії України НАН України; НДІ козацтва. Київ. С. 141–151.
36. Юр М. (2012). Савченко Ігор Андрійович. Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. Київ: Наук. думка. Т. 9. С. 418–419.
37. Яковлів А. (1954). Договір Богдана Хмельницького з Москвою 1654: історично-правнична студія з нагоди 300-ліття договору (1654–1954). Нью-Йорк: Видавничка спілка Ю. Тищенко & А. Білоус. 127 с.
38. Moore A. L. (2003). *Postal propaganda of the Third Reich, Pennsylvania: Schiffer Publishing Ltd.* 144 p.

References:

1. Apanovych, O. M. (1994). *Ukrayins'ko-rosiys'kyi dohovir 1654 r.: Mify i real'nist'*. Kyiv: Varta. 96 s. [in Ukrainian].
2. Braychevs'kyi, M. Yu. (1972). *Pryyednannya chy vozz'yednannya?: krytychni zauvahy z pryvodu odniyeyi kontseptsii*. Toronto: Novi dni. 66 s. [in Ukrainian].
3. Herasymchuk, V. (1930). *Do pytannya pro statti B. Khmel'nyts'koho*. *Zapysky Naukovoho tovarystva imeni Tarasa Shevchenka*. T. 100. S. 213–235. [in Ukrainian].
4. Horobets', V. M. (1995). *Vid soyuzu do inkorporatsiyi: Ukrayins'ko-rosiys'ki vidnosyny druhoi polovyny XVII – pershoi chverti XVIII st.* Kyiv: Instytut istoriyi Ukrayiny NAN Ukrayiny. 68 s. [In Ukrainian].
5. Hrushevs'kyi, M. S. (1996). *Istoriya Ukrayiny-Rusy: v 11 t., 12 kn.* / Redkol.: P. S. Sokhan' (holova) ta in. Kyiv: Naukova dumka. T. 9. Kn. 1., S. 751–819. [in Ukrainian].
6. Ivanyts'kyi, S. O. (1954). *Pereyaslavs'kyi dohovir z 1654 r.: Pravna yakist' zalozhenoho tsym dohovorem vidnoshennya dohovirnykh storin. N'yu-York-Detroyt-Skrenton: Drukarnya «Narodnoyi Voli»*. 136 s. [in Ukrainian].
7. Ivashkin, V. V. (2019). *Khudozhestvennyye markirovannyye konverty SSSR 1953–1991*. Spravochnik-preyskurant. Sankt-Peterburg: Renome. 382 s. [in Russian].
8. *Katalog pochtovykh marok. 1857–1991*. (2009). Rossiya. RSFSR. SSSR. / Izd. 3-ye. Pod obshch. red. V. B. Zagorskogo. Sankt-Peterburg: Standart-Kolleksiya. 520 s. [in Russian].
9. Krypyakevych, I. P. (1990). *Bohdan Khmel'nyts'kyi* / Vidp. red. F.P.Shevchenko, I.L. Butych, YA.D. Isayevych, – 2-e vyd., vypravlene i dopovnene. L'viv: Svit. 408 s. [in Ukrainian].
10. Krupnyts'kyi, B. (1954). *Sovyet's'ka teoriya natsional'no-derzhavnykh vidnosyn mizh Ukrainoyu i Moskvoyu. Naukovyy byuletyn' Naukovo-doslidnoho instytutu pry Ukrayins'komu tekhnichno-hospodars'komu instytuti*. Myunkhen. Ch. 39-40. S. 19–28. [in Ukrainian].
11. Lashchenko, R. (1923). *Pereyaslavs'kyi dohovir 1654 roku mizh Ukrainoyu i tsarem moskovskym. Yuvileynyy zbirnyk v chesť profesora, doktora Stanislava Dnistrians'koho*. Praha. S. 51–76. [in Ukrainian].
12. Levchenko, V. (2015). *Tematyka «Velykoyi Vitchyznyanoi viyny» na radyans'kykh poshtovykh markakh 1941–1945 rr. Drahomaniv's'ki istorychni studiyi: zb. nauk. prats' molodykh istorykiv / vidp. red. i upor. O. V. Potyl'chak ta in.* Kyiv: Natsional'nyy pedahohichnyy universytet imeni M. P. Drahomanova. Vyp. 3(7). S. 237–245. [in Ukrainian].
13. Lypyns'kyi, V. (1920). *Ukrayina na perelomi, 1657–1659: zamitky do istoriyi ukrayins'koho derzhavnogo budivnytstva v XVII-im stolitti. Chast. 1. Istorychni studiyi ta monohrafiyi. T. 3. Viden': Dniprosouyz, 1920*. 304 s. [in Ukrainian].
14. Lyapin, V. A. (2008). *Katalog pochtovykh marok Rossii (1856-1991)*. Moskva: Izd. I. V. Balabanov. 608 s. [in Russian].
15. Mayevs'kyi, O. (2017). *Poshtovi marky yak diyovyy instrument propahandy v systemi transformatsiyi diysnosti (na prykladi Raykhu, okupovanoyi terytoriyi Ukrayiny u roky Druhoi svitovoyi viyny i tak zvanykh «LNR» i «DNR»)*. *Storinky voyennoyi istoriyi Ukrayiny*. Vyp. 19. S. 100–114. [in Ukrainian].
16. Mayevs'kyi, O. (2018). *Politychni plakaty i karykatura yak zasoby ideolohichnoyi borot'by v Ukraini 1939-1945 rr.* / vidp. red. O. Ye. Lysenko. Kyiv: In-t istoriyi Ukrayiny NAN Ukrayiny. 268 s. [in Ukrainian].
17. Myakotin, V. (1929). *«Pereyaslavskiy dogovor» 1654 g. Sbornik statey, posvyashchennykh Pavlu Nikolayevichu Milyukovu 1859-1929*. Praga. S. 241–261. [in Russian].
18. Ohloblyn, O. P. (1954). *Ukrayins'ko-moskovs'ka uhoda 1654. N'yu-york; Toronto: Vyd-vo Orhanizatsiyi oborony chotyr'okh svobod Ukrayiny – Lihy vyzvolennya Ukrayiny*. 100 c. [in Ukrainian].
19. Odinets, D. (1918). *Yuridicheskiy kharakter prisoyedineniya Ukrainy k Rossii 1654 goda. Rodnaya zemlya*. Kiyev. Kn. 2. [in Russian].
20. Pyrih, L. (2010). *Filateliya pro kozats'ku slavu Ukrayiny. Viys'kovo-istorychnyy al'manakh*. Ch. 2 (21). S. 88–108. [in Ukrainian].
21. Petrovs'kyi, M. (1930). *Narysy istoriyi Ukrayiny XVII – pochatku XVIII stolit'*. Doslidy nad litopysom samovy-dtsya. Kharkiv: Derzhavne vyd-vo Ukrayiny. 454 s. [in Ukrainian].
22. Potyl'chak, O. V. (2019). *Osnovy filateliyi: navchal'nyy posibnyk; istorychnyy f t Nats. ped. un-tu imeni M. P. Drahomanova. Kaf-ra dzhereloznavstva ta spets. ist. dystsyplin*. Kyiv: Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova. 400 s. [in Ukrainian].
23. Potyl'chak, O. V. (2018). *Filatelistychni materialy yak istorychne dzherelo: informatsiynyy potentsial, klasyfikatsiyni oznaky ta kryteriyi systematyzatsiyi Istorychni dzherela v ukrayins'komu informatsiynomu y osvitr'omu prostori: veryfikatsiya ta interpretatsiya: monohrafiya / nauk. red. d.i.n. prof. O. O. Salaty. Vinnytsya, TOV «TVORY»*. S. 79-100. [in Ukrainian].
24. Potyl'chak O., Honcharenko O., Sharpatyy V., Ishchenko Zh. (2021). *Ukrayins'ke poshtove markovydnannya i demifolohizatsiya natsional'noho naratyvu: odyn syuzhet z istoriyi problemy. Demifolohizatsiya istoriyi ta tvorennya*

mifiv v ukrayins'kiy nautsi ta publichnomu prostori: kolektyvna monohrafiya / nauk. red. O. Salata, Yu. Kovbasenko. L'viv-Torun': Liha-Pres. S. 42–78. [in Ukrainian].

25. Pochtovyye konverty Ministerstva svyazi SSSR (1979). *Filateliya SSSR*. № 7. S. 34, 37. [in Russian].

26. Pochtovyye konverty Ministerstva svyazi SSSR (1988). *Filateliya SSSR*. № 2. S. 54–56. [in Russian].

27. Reveha, V. (2016). Vidobrazhennya kozats'koyi tematyky na poshtovykh markakh iz fondovoyi kolektsiyi Natsional'noho istoryko-etnohrafichnoho zapovidnyka «Pereyaslav». Naukovi zapysky Rivnens'koho oblasnoho krayeznavchoho muzeyu. Vyp. KHIV: Materialy naukovoyi konferentsiyi, prysvyacheni 120-richchyu muzeynoi spravy na Rivnenshchyni. Rivne: Dyatlyk M. S. 118–120. [in Ukrainian].

28. Reveha, V. (2013). Vidobrazhennya Pereyaslavs'koyi rady 1654 roku na poshtovykh markakh fondovoyi kolektsiyi Natsional'noho istoryko-etnohrafichnoho zapovidnyka «Pereyaslav». Problemy ta perspektyvy rozvytku nauky na pochatku tret'oho tysyacholittya u krayinakh SND. Materialy VII-yi Mizhnarodnoyi naukovo-praktychnoyi internet-konferentsiyi 29–31 sichnya 2013 roku: Zbirnyk naukovykh statey. Pereyaslav-Khmel'nyts'kyy. S. 91–97. [in Ukrainian].

29. Reveha, V. (2014). Vidobrazhennya postati het'mana Bohdana Khmel'nyts'koho ta Pereyaslavs'koyi rady 1654 roku na poshtovykh markakh fondovoyi kolektsiyi Natsional'noho istoryko-etnohrafichnoho zapovidnyka «Pereyaslav». Vos'mi Bohdanivs'ki chytannya. Materialy Vseukrayins'koyi naukovoyi konferentsiyi: Zbirnyk naukovykh prats' / Redkol.: O. Drach, K. Ivanhorods'kyy, A. Kotychenko ta in. Cherkasy: Vyd. Chabanenko Yu. A. S. 83–86. [in Ukrainian].

30. Sbornik Zakonov SSSR i Ukazov Prezidiuma Verkhovnogo Soveta SSSR (1938 – iyul' 1956 gg.) (1956) / Pod red. Yu. I. Mandel'shtama; Sost. M. I. Yumashev, B. A. Zhaleyko. Moskva: Gosyurizdat. S. 262-264. [in Russian].

31. Smoliy, V. A., Stepankov, V. S. (1999). *Ukrayins'ka natsional'na revolyutsiya XVII st. (1648–1676 rr.)*. Kyyiv: Vydavnychyy dim «Al'ternatyvy». S. 181–184. [in Ukrainian].

32. Tezisy o 300-letii vossoyedineniya Ukrainy s Rossiyei (1654–1954 gg.) (1954). Moskva: Gospolitizdat. 32 s. [in Russian].

33. Khudozhestvennyye markirovannyye konverty SSSR. 1953–1967 gg. (1968). Katalog / Avtory-sost. S. I. Nagel'-Arbatskiy, V. A. Orlov. Moskva: TSFA «Soyuzpechat'». 224 s. [in Russian].

34. Fedoruk, Ya. O. (1996). *Mizhnarodna diplomatiya i polityka Ukrainy 1654-1657: monohrafiya*. CH. 1: 1654 rik.; NAN Ukrainy, In-t ukr. arkhеоhrafyi ta dzhereloznavstva imeni M. S. Hrushevs'koho, L'viv. vid-nya. L'viv. 262 s. [in Ukrainian].

35. Fedoruk, Ya. (2005). *Pereyaslavs'ka lehenda seredyny XVII – kintsya KHKH stolit'*. Pereyaslavs'ka rada ta ukrayins'ko-rosiys'ka uhoda 1654 r.: istoriya, istoriohrafiya, ideolohiya (materialy mizhnarodnoho «kruhloho stolu», 12 hrudnya 2003 r.); In-t istoriyi Ukrainy NAN Ukrainy; NDI kozatstva. Kyyiv. S. 141–151. [in Ukrainian].

36. Yur, M. (2012). *Savchenko Ihor Andriyovych. Entsyklopediya istoriyi Ukrainy: u 10 t. / redkol.: V. A. Smoliy (holova) ta in.; Instytut istoriyi Ukrainy NAN Ukrainy*. Kyyiv: Nauk. dumka. T. 9. S. 418–419. [in Ukrainian].

37. Yakovliv, A. (1954). *Dohovir Bohdana Khmel'nyts'koho z Moskvoyu 1654: istorychno-pravnycha studiya z nahody 300-littya dohovoru (1654–1954)*. N'yu-York: Vydavnycha spilka YU. Tyshchenko & A. Bilous. 127 s. [in Ukrainian].

38. Moore A. L. (2003). *Postal propaganda of the Third Reich, Pennsylvania: Schiffer Publishing Ltd*. 144 p.

ФІЛОСОФІЯ

UDC 130.2:316.3]:004:62

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.13>**Hałas Eryk,***mgr filozofii**Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**orcid.org/0009-0002-3645-324X**erykhalas95@gmail.com***WPLYW TECHNOLOGIZACJI NA RÓŻNICOWANIE SPOŁECZEŃSTWA
I ZMIANY SPOSOBÓW POSTRZEGANIA ŚWIATA**

Artykuł ma na celu zilustrowanie zjawisk społecznych, takich jak tworzenie się coraz to nowszych podziałów społecznych w dobie cyfryzacji. Rozpowszechnienie Internetu, a wraz z nim wygodnej, nowoczesnej technologii, dzięki której może działać, zdobywać informacje o świecie, umożliwiać zakup pomocy. Cenna wiedza na poziomie eksperckim i merytorycznym nie tylko umożliwia budowanie nowych kontaktów czy tworzenie projektów, ale może także kształtować nowe kręgi społeczne, wyróżniające się w poszczególnych kwestiach, ale przywiązane do określonych fundamentów.

Jest to zjawisko coraz powszechniejsze, zwłaszcza w dobie dominacji algorytmów innych portali społecznościowych. Ich rolą jest kuratorowanie treści w celu uzyskania korzyści. Skutkuje to najczęstszym wyświetlaniem treści sprzyjających odwiedzającemu media społecznościowe. Świetnym rozwiązaniem jest Facebook w kontekście europejskich newsów, a także serwisów z pojawiającymi się stroniczymi artykułami. Portale faworyzują media z deklarowanymi recenzjami w programowaniu użytkowników według schematu myślowego, który później zostanie opublikowany.

Postęp zrewolucjonizował nie tylko życie codzienne w zakresie korzystania z różnych urządzeń i schematów komunikacji, ale przede wszystkim naszą najwyższą podatność na manipulację. Selekcja treści według algorytmów wykorzystuje użytkowników z europejskiego konceptu, influencerów społecznych i ideologicznych. W wojnie społecznej coraz więcej użytkowników spędza czas na przeglądaniu Internetu. Stają się pomocne w propagowaniu idei koncernów medialnych. Z tego powodu polaryzacja społeczeństwa wydaje się niemożliwa do rozwiązania, a budowanie porozumienia w wyniku wspólnego filaru jest coraz trudniejsze.

Zrozumienie tego procesu koncepcji “społeczeństwa sieciowego” Manuela Castellsa, a także koncepcji “bańki filtrującej” Eli Parisera i związanych z nią fundacji.

Słowa kluczowe: technologia, społeczeństwo sieciowe, media społecznościowe, Internet, bańka filtracyjna, bańka informacyjna, podziały społeczne.

Hałas Eryk,*Master of Philosophy**University of Adam Mickiewicz in Poznań**orcid.org/0009-0002-3645-324X**erykhalas95@gmail.com***THE IMPACT OF TECHNOLOGY ON THE DIFFERENTIATION
OF SOCIETY AND THE CREATION OF WAYS
OF PERCEIVING THE WORLD**

The article aims to illustrate social phenomena, such as the creation of newer and newer social divisions in the era of digitization. The dissemination of the Internet, and with it convenient, modern technology, thanks to which it can act, obtain information about the world, enable it to purchase help. Valuable knowledge at the expert and substantive level not only enables building new contacts or creating projects, but it can also shape new social circles, distinguished in particular issues, but attached to specific foundations.

It is an increasingly common phenomenon, especially in the era of the dominance of algorithms of other social networking sites. Their role is to curate content in order to gain benefits. This results in the most frequent display of content favorable to the visitor of social media. A great solution is Facebook in the context of European news, as well as websites with emerging biased articles. Portals favor media with declared reviews in programming users according to a mental scheme, which will later be published.

Progress has not only revolutionized everyday life in terms of the use of various devices and the use of our communication schemes, but above all our highest susceptibility to manipulation. Selecting content according to algorithms uses users from the European concept, social and ideological influencers. In the social warfare, more and more users spend their time browsing the internet. They become helpful in propagating the ideas of media concerns. For this reason, the polarization of society seems to be impossible to solve, and building understanding as a result of a common pillar is increasingly difficult.

Understanding this process of Manuel Castells' concept of the "network society", as well as the concept of the "filter bubble" of Eli Pariser and the foundations associated with it.

Key words: technology, network society, social media, Internet, filter bubble, information bubble, social divisions.

Галас Ерік,

магістр філософії

Університет імені Адама Міцкевича в Познані

orcid.org/0009-0002-3645-324X

erykhalas95@gmail.com

ВПЛИВ ТЕХНОЛОГІЙ НА ДИФЕРЕНЦІАЦІЮ СУСПІЛЬСТВА ТА СТВОРЕННЯ СПОСОБІВ СПРИЙНЯТТЯ СВІТУ

Стаття має на меті проілюструвати соціальні явища, такі як створення все нових і нових соціальних поділів в епоху цифровізації. Поширення Інтернету, а з ним зручної, сучасної техніки, завдяки якій він може діяти, отримувати інформацію про світ, дає змогу купувати допомогу. Цінні знання на експертному та суттєвому рівнях не тільки дозволяють налагоджувати нові контакти чи створювати проекти, але також можуть формувати нові соціальні кола, виокремлені в конкретних питаннях, але пов'язані з конкретними фундаментами.

Це все більш поширене явище, особливо в епоху домінування алгоритмів інших соціальних мереж. Їх роль полягає в тому, щоб курувати вміст для отримання переваги. Це сприяє більш частому відображенню контенту, сприятливого для відвідувачів соціальних мереж. Чудовим рішенням є Facebook в контексті європейських новин, а також веб-сайти з появою тенденційних статей. Портали віддають перевагу ЗМІ з декларованими рецензіями в програмуванні користувачів за ментальною схемою, яка згодом буде опублікована.

Прогрес революціонував не тільки повсякденне життя з точки зору використання різних пристроїв і використання наших схем спілкування, але, перш за все, нашу найвищу сприйнятливість до маніпуляцій. Підбір контенту за алгоритмами використовує користувачів з європейської концепції, соціальних та ідеологічних впливових осіб. У соціальній війні все більше і більше користувачів проводять час, переглядаючи Інтернет. Вони стають корисними у поширенні ідей медіаконцернів. З цієї причини поляризацію суспільства видається неможливим вирішити, а побудувати розуміння в результаті спільного стовпа стає все важче.

Розуміння цього процесу концепції «мережевого суспільства» Мануеля Кастельса, а також концепції «фільтрових бульбашок» Елі Парізера та пов'язаних з нею основ.

Ключові слова: технологія, мережеве суспільство, соціальні медіа, Інтернет, бульбашка фільтра, інформаційна бульбашка, соціальні розбіжності.

Konceptja Castellsa. Istotne w analizach Manuela Castellsa jest pojęcie *przestrzeni*. Nie odnosi się ono do jednego, skonkretyzowanego zbioru elementów, stanowiących fundament danej rzeczy. Nie ma tutaj bowiem mowy o jednej kategorii semantycznej, co oznacza, że formy postrzegania pojęcia z perspektywy naukowej są zróżnicowane. W ujęciu fizycznym, o przestrzeni

stanowi materia oraz jej dynamika, natomiast w społecznym nie obejdzie się bez ludzkich praktyk. Oba ujęcia pozwalają nam jednak skonstruować nowe znaczenie *przestrzeni*, według którego jest ona materialnym wytworem, zależnym od innych wytworów, gdzie zależność jest uwarunkowana ludzkimi działaniami, opartymi na stosunkach społecznych, określonych w sposób historyczny.

Przestrzeń pełni zatem określoną funkcję, ma swoją określoną formę, a wraz z tym społeczne znaczenie. Charakter tych cech zależy od międzyludzkich stosunków (Castells M., 2007, 1, s. 412).

Jak wspomina Castells, przestrzenie składają się z przepływów, określanych jako ekspresje procesów, które dominują w wielu aspektach ludzkiego życia, zarówno politycznego, jak i gospodarczego czy symbolicznego. Mamy zatem do czynienia z usystematyzowanymi sposobami interakcji, cechującymi się powtarzalnością i celowością. One pośredniczą pomiędzy aktorami społecznymi, którzy przynależą do społeczności mających wymiar ekonomiczny, symboliczny lub polityczny. To oznacza, że dzięki nim utrzymują się i mają miejsce ludzkie praktyki. Ich obecność jest ściśle związana z determinującym charakterem struktur społecznych, mających status dominujących w międzyludzkich układach. Oddziałują one nie tylko na istnienie danych praktyk, ale i świadomość danego społeczeństwa.

Przepływy można podzielić na trzy rodzaje, znane również warstwami. Pierwszym typem jest system elektronicznych wymian, wytwarzanych dzięki urządzeniom elektronicznym oraz telekomunikacyjnym. Są one materialną bazą dla zachodzących interakcji. Drugi typ to koncentratory oraz węzły, które cechują się hierarchicznością na podstawie swej ważności w sieci. Węzły są miejscami istniejącymi fizycznie, gdzie ważne dla sieci funkcje są ulokowane, natomiast rola koncentratorów sprowadza się do koordynowania interakcji, które już są połączone w jedną sieć. Ostatnia warstwa to przestrzenna organizacja elit zajmujących w społeczeństwie bardzo wysokie, wpływowe wręcz pozycje. Elity te mogą być technokratyczne, menedżerskie, a także finansowe. Ludzie wchodzący w ich skład są nazywani aktorami, mającymi określone interesy (Juza M., 2013, s. 107–108).

W kwestii empirycznych przykładów, do węzłów możemy zaliczyć instytucje działające legalnie, jak narodowe rady ministrów, a także instytucje trudniące się nielegalnym procederem, jak m.in. gangi. Dobrym przykładem są również rynki giełdowe, studia rozrywkowe, media, systemy telewizyjne, firmy, a także pojedyncza osoba fizyczna, jak np. przyjaciel. Wszystkie wymienione podmioty, bez względu na to, czy są jedno czy kilkusobowe, posiadają zdolność wytwarzania powiązań, które następnie budują

sieć. Te powiązania są systemami o charakterze semantycznym, gdyż określają przedmiot łączący dane węzły. Takim przedmiotem może być kontrakt zawarty pomiędzy instytucjami, korespondencja utrzymująca się przez określony czas, albo wzajemne wyrażanie uczuć pomiędzy dwoma podmiotami (Jurek K., 2011, s. 87–88).

Jak dowiadujemy się z publikacji Jurka, za transfer poszczególnych elementów pomiędzy węzłami odpowiadają przepływy. Idealnymi przykładami przenoszonych rzeczy są pieniądze, jak również dane zawierające różnorakie informacje. Czynności zachodzące poprzez przepływy, jak wyłączenie lub włączenie sieci, a ponadto sam charakter przepływów i związków między sieciami kształtują zachodzące procesy w społeczeństwach oraz określają ich funkcje. Jednostki mające realną kontrolę nad przepływami są uprzywilejowane w danych układach. Ta kontrola jest tożsama z władzą, oznaczającą wyższą pozycję jednej sieci nad inną. Możemy sobie wyobrazić, jak media są uzależnione od przepływów finansowych i jak wielki wpływ ma to na przekaz z nich płynący.

Przepływy a społeczna internetyzacja

Lokowanie kapitału, a wraz z tym wszelkich urządzeń elektrycznych, stanowiących motor napędowy danej przestrzeni, sprzyja rozwojowi zasobów na jego terenie. W regionach rozwiniętych znajdziemy węzły sieci komputerowej, urządzenia telekomunikacyjne i elektroniczne, którym towarzyszą oddziały korporacji. Tam, gdzie gospodarka zaczęła się rozwijać w sposób dynamiczny, tam przybywało członków korzystających z wirtualnej sieci. Jednak sam Internet nie wywołał skutków identycznych, co technologia w ogólnym rozumieniu. Korzystanie z sieci internetowej jest obecne nie tylko wśród elit, ale również mas. Nie ma w niej zatem takich samych relacji, co w sieci rozumianej terytorialnie, gdzie lepiej rozwinięte ośrodki oddziałują na mniejsze peryferyjne, uzależniając je od siebie. Teoretycznie, Internet ułatwia budowanie "imperium", rozumianego jako środek mający zapewnić globalną kontrolę. Jednak mieszkańcy peryferii dzięki Internetowi zyskują możliwości, jakich wcześniej nie mieli. Ułatwia on organizowanie różnych prac grupowych, zapewnia swobodę wymiany informacji, nawet na skalę globalną, zaś prawdziwym fenomenem okazała się możliwość informowania przez nich różne podmioty świata o tym, co się u nich

aktualnie i rzeczywiście dzieje (Juza M., 2013, s. 108–109).

Z publikacji Juzy dowiadujemy się również o błędnym postrzeganiu Internetu jako przestrzeni dającej każdemu maksymalną wolność. Należy pamiętać, że oprogramowania są własnością komercyjnych instytucji, co daje im możliwość kontroli nad siecią. Mimo tej okoliczności można stwierdzić, że Internet stanowi część naszego codziennego życia, co łatwo zauważyć na przykładzie użytkowania aplikacji Google Earth, umożliwiająca obejrzenie miejsc, w których będziemy spędzali wakacje. Dzięki sieci internetowej możemy dokonywać trafnych zakupów, jak również umieszczać materiały wizualne na portalach z dowolnego miejsca na Ziemi. Rozwój przestrzeni wirtualnej dał ludzkości nowatorskie sposoby kontaktowania się z całym światem. Wszelkie miejsca będące połączone poprzez globalną sieć, wydają się być bardzo bliskie sobie, bez względu na to, ile kilometrów rzeczywiście je dzieli. Postrzeganie przestrzeni społecznej dzięki Internetowi stało się zupełnie inne, gdyż wszelkie uzyskiwanie informacji jest niemal nieograniczone.

Internet jako społeczne medium

Warto podkreślić kluczową cechę Internetu. Sieć wirtualna, podobnie jak telewizor i radio jest nośnikiem koncepcji informacyjnych, zwanych wydarzeniami. One zaś, choć nie są synonimiczne z faktami społecznymi, służą jako element wspomagający ich tworzenie. Wszelkie przejawy treści, które widzimy lub obserwujemy w danej chwili, mobilizują nas w takim sensie, że swoimi działaniami poszerzamy sferę publiczną. Polega to na tym, że jednostki mające swój świat prywatny uczestniczą w tworzeniu społecznych faktów. Dzięki temu zachodzi zjawisko, zwane *typizacją*, oznaczające kształtowanie się nowych grup społecznych. One mają zdolność tworzenia podwalin społecznego systemu, czyli ustanawiania nowych form przystosowania społecznego względem innowacyjnych okoliczności, za które odpowiadają medialne zdarzenia (Fiut I., 2013, s. 43).

Jak zaznacza Fiut, samo wydarzenie medialne jeszcze nie staje się ostateczną formą kształtowania życia społecznego. Może ono za pomocą związków semantycznych odnosić się do życia ludzi, natomiast nie ma tutaj gwarancji akceptacji treści. Jeśli jednak wydarzenie jest

wzbogacone o treści ceremonialne i rytualne, które społeczeństwo chętnie przyjmuje, wtedy narastają sytuacje emocjonalne, maksymalizujące społeczną partycypację. Wtedy poprzez aktywne działanie powstają społeczne innowacje. Dobrym przykładem kreowania nowych faktów jest sytuacja z katastrofą smoleńską, w której zginął prezydent RP Lech Kaczyński oraz bliscy mu ludzie. Na działania, takie jak pochówek na Wawelu czy wojna o krzyż przed Pałacem Prezydenckim, istotny wpływ miała świadomość społeczna, zmuszająca uczestników wydarzenia do konkretnych postaw.

Ważne jest tutaj pojęcie *wydarzenia komunikacyjnego*, mającego charakter opisowy. Służy ono wyjaśnianiu procesu przejścia od medialnego zdarzenia do komunikacyjnych działań. Komunikacja może bowiem zawierać informacje, które nie ograniczają się do roli samego powiadamiania poszczególnych odbiorców, ale wywołują wśród nich konkretne postawy oraz sprawcze działania. Stanowią one warunek powstawania nowych społecznych faktów (Fiut I., 2013, s. 44).

Zarówno Internet, jak i radio czy telewizja służą jako środki masowego przekazu. Giddens zwrócił uwagę na zjawisko, które jest związane z siecią wirtualną, ale miało już miejsce dawno temu. Nie tylko elektroniczne media, ale znane już przeszłym pokoleniom drukowane materiały, jak m.in. gazety, miały istotny wpływ na kreowanie ludzkiej tożsamości, a także porządek społecznych relacji. Zdaniem socjologa, silne oddziaływanie na strukturę tożsamościową człowieka można uznać jako cechę wydarzeń bardzo odległych geograficznie. Dochodzi zatem do sytuacji, gdzie za sprawą masowej wymiany informacji ścierają się systemy globalne ze społecznymi. Świat zaczyna kreować nowe typy społecznego zróżnicowania, a główną rolę w tym momencie odkrywają elektroniczne środki komunikacji (Giddens A., 2007, s. 8).

Elementarnym środkiem służącym do nawiązywania relacji w Internecie są media społecznościowe, określane jako *social media*. Można w nich prezentować różne treści multimedialne w formie video lub audio. Do ich zalet należą również niewątpliwie szybkie łącza oraz kompresja danych. Rozwój technologiczny sprawia, że nasze interakcje społeczne są coraz bardziej urozmaicone. To nie jedyna cecha mediów społecznościowych. Do innych zaliczamy

swobodę w odbiorze i tworzeniu treści, dostęp do wielu informacji, a także możliwość odnoszenia się do nich. Bardziej istotne są jednak funkcje social mediów. Każdy z nas dzięki nim może prezentować swoje poglądy w formie publikacji, poprzez takie mechanizmy, jak blogi czy strony wiki. Kolejna funkcja mająca istotne znaczenie to budowanie relacji, czego przykładem wybitnym jest portal Nasza Klasa i obecnie dobrze prosperujący Facebook. Jeśli mowa o relacjach w sieci wirtualnej, naturalną ich konsekwencją jest wymiana opinii, przybierająca często formę dyskusji lub debat. Fora internetowe i czaty to dobre miejsca na tego typu procesy komunikacyjne. Aktualnie są one integrowane z głównymi mediami społecznościowymi (Pawlak H., Nierebiński R., 2011, s. 323–324).

Specyfika komunikacji za pośrednictwem technologii

Jan van Dijk poruszył kwestię wolności kształtowania relacji za pośrednictwem urządzeń elektronicznych. Charakter danej sieci zależy od jakości regulacji. Możemy wyróżnić sieci skupione wokół konkretnych organizacji i zależnych od ich wytycznych oraz otwarte miejsca, zapewniające swobodę wymiany myśli oraz wyrażania stanowisk. Niezależnie od zbioru reguł, nie mamy gwarancji ze strony elektronicznego środowiska, że zapewni nam niezależne życie od innych organizacji czy grup. Może się zdarzyć, że np. kadra kierownicza będzie odbierała pracownikom możliwość autonomii oraz prawo prywatności. Jednak nasza wolność jest zależna od społecznych kontekstów oraz sposobów wykorzystywania elektronicznych mediów (Dijk J., 2010, s. 319–321).

Problem może też być inny. Regulacje mogą być niejasne albo niewypracowane w ogóle. Do tej pory nie ukonstytuowały się żadne ogólne standardy związane z prowadzeniem konwersacji w nowoczesnych mediach. Niedoprecyzowane zasady wzajemnego zrozumienia prowadzą do agresji oraz konfliktów. Jeżeli mowa o jakichś regułach tworzenia wątków, mają one charakter głównie kontekstowy. Oznacza to, że trudno je nazwać powszechnie i społecznie akceptowanymi. Możemy to zobaczyć po preferowanym przez wielu użytkowników systemie językowym, opartym na emotikonach. Co istotne, nie ma jednolitego okresu czasu, w którym grupy określają własną tożsamość. Charakter wirtualnej wspólnoty może dokonywać się w procesie elektronicznej komunikacji, gdzie

ludzie zaczynają poruszać bardziej osobiste, intymne tematy. Jest to etap, w którym relacja międzyludzka staje się bardziej bliska. Ta kwestia wiąże się z upowszechnieniem nowego znaczenia. Poczucie bliskości staje się odczuwalne nie w relacjach opartych na tradycyjnych spotkaniach, lecz w relacjach prowadzonych w sieci wirtualnej za pośrednictwem dwóch urządzeń (Dijk J., 2010, s. 321–322).

Dziś już nie mówi się o miejscach jako przestrzeniach fizycznych, lecz jako stronach internetowych, na których istnieje możliwość swobodnej wymiany treści. Będąc stałymi użytkownikami sieci zwykle traktujemy przestrzeń wirtualną jako lokalizację, w której możemy przeprowadzić szereg rozmów. Strona w Internecie stała się dla nas rzeczywistym miejscem spotkań, niemal takim samym jak kawiarnie, boiska czy pokoje w domu. Różnice między fizycznymi a wirtualnymi przestrzeniami stają się mniej wyraźne. Na pierwszym miejscu stawiamy swobodę w komunikacji. Strony w Internecie traktujemy jako standardowe przestrzenie, w których można zorganizować zebranie albo porozmawiać w luźniejszej atmosferze. Nie ma zatem wątpliwości, że pojęcia takie jak *rozmowa* czy *spotkanie* mają inne znaczenie, niż wcześniej (Nowakowska A., 2007, s. 41–42).

Użytkownicy korzystający z Internetu są zróżnicowani ze względu na uwarunkowania kulturowe. Dotyczą one samej przestrzeni internetowej, charakteryzującej się dynamicznością oraz ulegającej modyfikacjom. Najczęściej spotykanym sposobem klasyfikacji użytkowników jest podział na *weteranów* oraz *nowicjuszy*. Ci pierwsi określani są jako pionierzy świata internetowego, a drudzy jako osoby adaptujące pewne wzorce. Ta klasyfikacja jest efektem przemian jakie zachodziły w przestrzeni wirtualnej. Wczesny Internet nie był tak umasowiony, jak obserwujemy dzisiaj. Różnice między użytkownikami mogą mieć również podłoże aksjologiczne, gdzie systemy wartości prezentowane przez dyskutantów odbiegają od siebie w niektórych kwestiach (Olcoń-Kubicka M., 2010, s. 133).

Istnieje również klasyfikacja, która zwraca uwagę na inne postawy prezentowane przez użytkowników, włączających się w dyskusje. Z publikacji Naruszewicz-Duchlińskiej dowiadujemy się o nowych rodzajach internautów.

Respondenci mogą być aktywni, sporadyczni lub okazjonalni. Ciekawsza jest jednak typologia odnosząca się do zachowań i zamiarów. Uwzględnia ona: osoby lubiące zadawać ból innym (*intimidators*), obserwatorów (*Lurkers*), trolli dążących do dezorganizacji w społeczności (*trolls, flammers*), gwiazdy (*Celebrities*) oraz oratorów (*Ranters*) (Naruszewicz-Duchlińska A., 2011, s. 22).

W Internecie, oprócz trollingu można spotkać się z modnym wśród internautów *zaorywaniem*. W czasach współczesnych nie odnosi się ono już wyłącznie do zagłębiania się czegoś w miękkim podłożu, lecz do dyskusji, w której jedna osoba mówi coś, co drugą osobę stawia w niekorzystnym świetle. Może to być coś kompromitującego i zachodzić nie tylko w internetowej debacie, co w każdym innym medium. Wystarczy, że w jakimś momencie, w jakiejś przestrzeni pojawi się akt ośmieszający daną osobę, a w sieci krążą opisy o zaoraniu. Świetnym przykładem jest nagłówek na stronie "idioti.pl", zatytułowany: "Aż ich zatkało! Widz kompletnie zaoral prowadzących na antenie TVN24" (Niepytalska-Osiecka, 2016, s. 1–2).

Innym współczesnym zjawiskiem związanym z wirtualną siecią jest *cancel culture*, czyli kultura unieważniania. Polega ona na karaniu poprzez narzędzia internetowe tych, co wypowiadają się w sposób obraźliwy albo zachowują się w nieodpowiedni sposób. Można również stwierdzić, że zjawisko unieważniania ma na celu stosowanie ostracyzmu nie tylko w przestrzeni internetowej, ale w realnym świecie, natomiast w jednym i drugim przypadku dotyczy tych, co w jakimś stopniu łamią społeczne normy (Krajewski M., 2022, s. 187).

Według Krajewskiego (2022), *cancel culture* nie powinno być nazywane unieważnianiem, lecz unieważnianiem unieważnienia. Należy interpretować to pojęcie jako reakcja polegająca na dyskredytowaniu praktyk uznawanych za sprzeczne ze standardami demokratycznymi. Te standardy są wcześniej wykorzystywane przez osoby dążące do wykluczenia danego zjawiska za pośrednictwem wirtualnej sieci. W odpowiedzi na te dążenia pojawia się kontratak, za którym stoją osoby walczące o swoje prawo do wpływania na porządek społeczny oraz dominujące w danym systemie politycznym wartości. Dana grupa społeczna buntuje się przeciw innej, działającej skutecznie w wirtualnej przestrzeni na własną

korzyść, w trosce o utrzymanie pozycji (Krajewski M., 2022, s. 198–199).

Grupy internetowe, choć są zbiorem pewnego kręgu ludzi, nie sygnalizują nam w żaden sposób, że wszyscy ich członkowie stawiają na pierwszym miejscu cele kolektywne. Niektórzy użytkownicy kierują się celami indywidualnymi, które nie muszą stać sprzeczności z interesami innych dyskutantów, ale mogą się wyraźnie różnić pod kątem chęci modyfikacji osobistych stanowisk. Wspólnymi cechami indywidualnych celów mogą być: towarzyskość, kontaktowość oraz zdolność do weryfikacji poglądów. Jednak poddawanie krytyce wcześniej przyjętych poglądów często jest zamieniane na krytykowanie opinii innych osób uczestniczących w wirtualnych wymianach zdań. Dyskusja internetowa odbiega więc od dyskusji klasycznej, w której intencje mówców są różne, ale głównym zadaniem jest znalezienie rozwiązania mogącego zadowolić wszystkich. Grupy w przestrzeni wirtualnej również mogą dążyć do różnego rodzaju kompromisów, ale jednostki uczestniczące w tych społecznościach często liczą na rozwiązanie, które niekoniecznie zadowoli zbiorowość, lecz ich samych (Naruszewicz-Duchlińska A., 2011, s. 51–52).

Warto wspomnieć o działaniach będących istotnym elementem wojny informacyjnej, związanej z internetową siecią. Rodzaje tych działań można podzielić na pośrednie i bezpośrednie. Strategie związane z przestrzenią internetową bardziej dotyczą drugiego typu akcji. Dążenie do maksymalnego wszczęcia ludziom określonych schematów myślowych w celu osiągnięcia korzyści, może być realizowane poprzez korumpowanie wpływowych osób, takich jak działacze kulturalni, urzędnicy, przedstawiciele finansowego sektora, politycy czy dziennikarze. Innym rodzajem pośredniego działania jest próba oddziaływania na rzeczywistość poprzez różne fundacje, korporacje, organizacje trzeciego sektora czy instytucje naukowe. Jeśli chodzi o bezpośrednie działania, bez względu na przestrzeń medialną często rozpowszechnia się fałszywe lub zmanipulowane informacje, celem wywołania u odbiorcy określonych emocji. W przypadku sieci wirtualnej, na użytkowników skutecznie oddziałują opłaceni ludzie piszący komentarze, zwani *hejterami*. Oni dzięki swej aktywności wynagradzanej przez określone podmioty kształtują klimat społecznościowych portali (Lelonek W., 2016, s. 73–75).

“Bańka filtrująca” w dobie wojny informacyjnej

W ostatnich latach pojawiły się kolejne problemy z weryfikowaniem faktów i społecznym dążeniem do prawdy. Dotyczą one dopasowywania informacji aktywnym internautom. Z tego powodu Eli Pariser wprowadził pojęcie *filter bubble*, tłumaczone w języku polskim dwojako, czyli jako bańka filtrująca oraz bańka informacyjna. Oba pojęcia różnią się jednak znaczeniowo. *Bańka informacyjna* oznacza stan utrudniający człowiekowi poznawanie zróżnicowanych źródeł wiedzy, zaś *filtrująca* dotyczy sytuacji, kiedy użytkownik sieci wirtualnej ma podawane spersonalizowane oraz wyselekcjonowane przez algorytm treści na podstawie jego danych, dotyczących wyszukiwania lub lokalizacji (Popiołek M., Sroka K., 2019, s. 161).

Lepsze zrozumienie obu pojęć wiąże się z wprowadzeniem trzeciego terminu, czyli *bańki wyboru*. Sytuacja, w której algorytmy dobierają użytkownikowi treści, a on sam nie wkłada żadnego wysiłku w ten proces, odnosi się do filtrującej bańki. Dobór ten zawsze odbywa się przed wyborem informacji przez internautę. Inny proces dotyczy samodzielnej preferencji pewnych treści przez użytkownika, co oznacza bańkę wyboru. Użytkownik sam wybiera źródła, jakie mu najlepiej odpowiadają. Oba terminy współtworzą bańkę informacyjną, w której my sami preferujemy konkretne źródła informacji, a algorytmy starają się nasze preferencje napędzać najlepiej, jak to możliwe (Nowak W., 2021, s. 65–66).

Doskonałym dowodem na istnienie baniek informacyjnych są propolityczne media, a konkretnie ich strony internetowe, na których nietrudno znaleźć stroniczne komentarze. Na wielu portalach przesiadują osoby o bardzo podobnych poglądach, co stanowi przykład zamykania się we własnym systemie informacyjnym. Na fanpage’u oraz internetowej witrynie Gazety Wyborczej większość komentarzy jest wyraźnie antyrządowa, a możliwość wyrażania opinii na stronie internetowej jest możliwa po wykupieniu dostępu do strony. Podobnie jest na stronie wPolityce.pl, gdzie znajdziemy bardzo duży odsetek zwolenników partii rządzącej, komentujących pozytywnie wszelkie działania polityków PiS. Różnica polega na tym, że na PiSowskim portalu nie trzeba uiszczać opłaty, by móc komentować (Nowak W., 2021, s. 72).

Personalizacja treści poprzez algorytmy to proces, w którym użytkownik otrzymuje informacje zgodne z jego przekonaniami. Im ich więcej, tym jednostka ma większe przeczucie, że jej wybory są słuszne. W pewnym momencie internauta dochodzi do wniosku, że ludzi z jego preferencjami jest więcej, gdyż mnóstwo źródeł zaleca stosowanie konkretnych rozwiązań, popieranych przez użytkownika. Stroniczość na portalach społecznościowych sprzyja kreowaniu przestrzeni, w której jedni ludzie powtarzają schematy myślowe za innymi ludźmi. Przestrzenie te charakteryzują się wyrazistą odpornością na krytykę popieranych treści (Idzik J., Klepka R., 2021, s. 204). Internauci bronią się przed publikacjami, które nie są zgodne z ich przekonaniami. Postawy użytkowników przyswajających wygodne informacje, nie dość, że nie są obiektywne, to sprzyjają ekstremalnym postawom pogłębiającym polaryzację społeczeństwa. Mnogość przestrzeni skupiających ludzi o podobnych poglądach utrudnia wymianę zdań i rzetelną analizę stanowisk (Idzik J., Klepka R., 2021, s. 207–208).

Podsumowanie

Masowość mediów jest zjawiskiem sprzyjającym aktywnemu uczestnictwu ludzi w procesach, opartych na wymianie informacji. Mnogość informacji, z którymi na co dzień mamy styczność, potrafi zmienić nasze postrzeganie świata, czego dowodem jest redefinicja przestrzeni, w dawnych czasach uważanej za fizyczne miejsce, dziś także za witrynę internetową i utworzony czat. Innym przykładem jest zaspokajanie potrzeby bliskości poprzez rozmowy z internautą. Ponadto, ludzie mają swobodę wyrażania opinii na różne sposoby, choćby te skrajne, a przy tym możliwość przyjmowania ról w odbywających się dyskusjach.

Powszechność mediów elektronicznych rodzi niestety kilka problemów społecznych. Konkurencja, w której podmioty rywalizują o wpływy na innych ludzi jest zjawiskiem znanym i obecnym od dawna, natomiast w dobie internetyzacji osiąga niespotykany wcześniej poziom intensywności. Nowoczesne metody walki w wojnie informacyjnej potrafią skutecznie przekonywać ludzi do popierania konkretnych poglądów, opinii czy postulatów. Dzięki Internetowi jesteśmy w stanie upowszechnić własne myśli wśród milionów ludzi, co może się przełożyć na nowe, niespotykane wcześniej postawy społeczne w życiu publicznym. Zwykły człowiek stał się kreatorem wydarzeń dzięki możliwości

upowszechniania treści na skalę masową, a przez to sposobów myślenia i interpretowania świata rzeczywistego. Problem polega na tym, że ludzkość nie jest do końca świadoma wywierania wpływów przez inne osoby.

Swoboda w tworzeniu i upowszechnianiu informacji jest niestety główną przyczyną pogłębiającej się antagonizacji społeczeństwa, którego członkowie osadzeni są w wielu różnych przestrzeniach, opartych na dostarczaniu informacji konkretnego typu. Ludzie stają się na tyle pewni własnych myśli, że unikają konfrontacji poglądów. Media natomiast coraz mniej mają wspólnego z obiektywizmem, gdy spojrzymy na ilość komentarzy krytycznych wobec niekochanych zjawisk lub pozytywnych w przypadku pojawiania się lubianych treści. Do tego dochodzi zjawisko zatrudniania osób do pisania komentarzy i upowszechniania informacji w różnych formach. Wszelkim organizacjom bardzo pomagają algorytmy, które odpowiadają za wyświetlanie użytkownikowi spersonalizowanych treści. Sprzyja to zamykaniu się ludzi we własnych poglądach i niechęci wobec przyjmowania niewygodnych informacji.

W kwestii formowania kultury przyszłości musimy mieć świadomość, że znajdujemy się w epoce polaryzacji i radykalizacji społeczeństwa, które z każdym kolejnym dniem konsumowania wygodnych treści i bezrefleksyjnego odrzucania mniej wygodnych staje się coraz mniej skłonne do dialogu. Trend ten będzie trudny do odwrócenia, zwłaszcza, że postęp technologiczny jest niemożliwy do zatrzymania, a wszelkie jego wytwory są obecne w naszym codziennym życiu. Nowoczesna technologia służy przede wszystkim grupom interesów, które jak wcześniej korzystały z rozmaitych narzędzi celem zwiększenia własnej dominacji, tak teraz wykorzystują rozwiązania wolnego i swobodnego Internetu do maksymalizacji wpływów. Istnieje możliwość hejtowania, tworzenia chwytliwych nagłówków, a portale społecznościowe umożliwiają długotrwałe trzymanie użytkowników w jednym systemie informacji, co sprawia, że stają się narzędziem napędzającym dany przemysł medialny. Kosztem tego jest podzielone, skłócone i niechętnie do poznawania innych perspektyw społeczeństwo.

Bibliografia:

1. Castells M. (2007). *Spoleczeństwo sieci*, przeł. Marody M., Pawluś K., Stawiński J., Szymański S., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
2. Dijk J. (2010). *Spoleczne aspekty nowych mediów*, przeł. Konieczny J., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
3. Fiut I. (2013). *Wydarzenie medialne jako źródło faktów społecznych*, [w:] Pucek Z., Bierówka J., *Kultura – media – społeczeństwo. Symbiotyczne związki*, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków.
4. Giddens A. (2007). *Nowoczesność i tożsamość. "Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
5. Idzik J., Klepka R. (2021). *Bańka informacyjna i zjawisko echo chamber* [w:] O. Wasiura, S. Wasiuta (red.), *Encyklopedia Bezpieczeństwa*, tom 1 A-C, Wydawnictwo Libron, Kraków.
6. Jurek K. (2021). *Nowy wymiar komunikacji: właściwości społeczeństwa sieci w koncepcji Manuela Castellsa*, Acta Humana nr 2, Lublin.
7. Juza M. (2013). *Przestrzeń społeczna w dobie Internetu: globalna sieć komunikacyjna, przestrzeń wirtualna czy część życia codziennego?*, Studia Socjologiczne, nr 4 (211), Warszawa.
8. Krajewski M. (2022). *Cancel culture. Unieważniając unieważnianie*, Przegląd Socjologiczny, Tom 71, nr 1, Łódź.
9. Lelonek W. (2016). *Wojna informacyjna, operacje informacyjne i psychologiczne: pojęcia, metody i zastosowanie*, [w:] tegoż, *Potencjał słowa. Międzynarodowe stosunki i komunikacja: stan i perspektywy*, Wydawnictwo Fundacja Centrum Badań Polska-Ukraina, Warszawa-Lwów.
10. Niepytalska-Osiecka A. (2016). *Kogo lub co można "zaorać"?*, Czasopismo "Język Polski", z. 3, Kraków.
11. Nowak W. (2021). *Bańka filtrująca, bańka wyboru a bańka informacyjna. Próba podziału, definicji i analizy zjawisk*, Dyskurs i dialog, nr 2, Toruń.
12. Nowakowska A. (2007). *Spoleczeństwo internetowe – realny czy nierealny świat społeczny*, Kultura i edukacja, nr 4, Toruń.
13. Olcoń-Kubicka M. (2010). *Kulturowe wymiary Internetu*, [w:] Korab K. (red.), *Wirtual. Czy nowy wspaniały świat?*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
14. Pawlak H., Nierebiński R. (2011). *Spoleczeństwo wirtualne jako społeczny kanał kreowania zawartości Internetu*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Studia Informatica, nr 28, Szczecin.

15. Popiołek M., Sroka K. (2019). *Bańka filtrująca i świadomość mechanizmów jej funkcjonowania wśród młodzieży – wyniki badania przeprowadzonego wśród gimnazjalistów*, Zarządzanie Mediami, Tom 7(3), Kraków.

Źródła internetowe:

16. Naruszewicz-Duchlińska A. (2011). *Internetowe grupy dyskusyjne. Analiza językowa i charakterystyka gatunku*, Olsztyn 2011, <http://bitly.pl/o72WH>, s. 22, 51–52.

References:

1. Castells M. (2007), *Spoleczeństwo sieci* [The Network Society], Warszawa, 412 s. [in Poland].
2. Dijk J. (2010), *Spoleczne aspekty nowych mediów* [Social aspects of new media], Warszawa, 319–322 s. [in Poland].
3. Fiut I. (2013), *Wydarzenie medialne jako źródło faktów społecznych* [Media event as a source of social facts], [w:] Pucek Z., Bierówka J., *Kultura – media – społeczeństwo. Symbiotyczne związki* [Culture – media – society. Symbiotic relationships], Kraków, 43–44 s. [in Poland].
4. Giddens A. (2007), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* [Modernity and identity. "I" and society in the era of late modernity], Warszawa, 8 s. [in Poland].
5. Idzik J., Klepka R. (2021), *Bańka informacyjna i zjawisko echo chamber* [The information bubble and the echo chamber phenomenon] [w:] O. Wasiura, S. Wasiuta (red.), *Encyklopedia Bezpieczeństwa*, tom 1 [Security Encyclopedia, Vol.1], Kraków, 204, 207–208 s. [in Poland].
6. Jurek K. (2011), *Nowy wymiar komunikacji: właściwości społeczeństwa sieci w koncepcji Manuela Castellsa* [A new dimension of communication: properties of the network society in the concept of Manuel Castells], Lublin, 87–88 s. [in Poland].
7. Juza M. (2013), *Przestrzeń społeczna w dobie Internetu: globalna sieć komunikacyjna, przestrzeń wirtualna czy część życia codziennego?* [Social space in the age of the Internet: global communication network, virtual space or part of everyday life?], Warszawa, 107–109 s. [in Poland].
8. Krajewski M. (2022), *Cancel culture. Unieważniając unieważnianie* [Cancel culture. Voiding invalidating], Łódź, 187, 198–199 s. [in Poland].
9. Lelonek W. (2016), *Wojna informacyjna, operacje informacyjne i psychologiczne: pojęcia, metody i zastosowanie* [Information warfare, information and psychological operations: concepts, methods and applications] [w:] tegoż, *Potencjał słowa. Międzynarodowe stosunki i komunikacja: stan i perspektywy* [The potential of the word. International Relations and Communication: Status and Prospects], Warszawa-Lwów, 73–75 s. [in Poland].
10. Niepytalska-Osiecka A. (2016), *Kogo lub co można „zaorać”?* [Who or what can be "plowed"?], Kraków, 1–2 s. [in Poland].
11. Nowak W. (2021), *Bańka filtrująca, bańka wyboru a bańka informacyjna. Próba podziału, definicji i analizy zjawisk* [The filter bubble, the choice bubble and the information bubble. An attempt at division, definition and analysis of phenomena], Toruń, 65-66, 72 s. [in Poland].
12. Nowakowska A. (2007), *Spoleczności internetowe – realny czy nierealny świat społeczny* [Internet communities – real or unreal social world], Toruń, 41–42 s. [in Poland].
13. Olcoń-Kubicka M. (2010), *Kulturowe wymiary Internetu* [Cultural dimensions of the Internet], [w:] Korab K. (red.), *Wirtual. Czy nowy wspomniały świat?* [Virtual. Is Brave New World?], Warszawa, 133 s. [in Poland].
14. Pawlak H., Nierebiński R. (2011), *Spoleczność wirtualna jako społeczny kanał kreowania zawartości Internetu* [Virtual community as a social channel for creating Internet content], Szczecin, 323–324 s. [in Poland].
15. Popiołek M., Sroka K. (2019), *Bańka filtrująca i świadomość mechanizmów jej funkcjonowania wśród młodzieży – wyniki badania przeprowadzonego wśród gimnazjalistów* [The filter bubble and the awareness of the mechanisms of its functioning among young people – the results of a study conducted among junior high school students], Kraków, 161 s. [in Poland].

Internet sources:

16. Naruszewicz-Duchlińska A. (2011), *Internetowe grupy dyskusyjne. Analiza językowa i charakterystyka gatunku* [Internet discussion groups. Linguistic analysis and genre characteristics], Olsztyn, <http://bitly.pl/o72WH> [accessed: 22.04.2023], 22, 51–52 s. [in Poland].

УДК 811.92

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.14>

Григорак Юрій Дмитрович,
магістр філософії,
Київ, Україна
yuradovakin0@gmail.com

КОНЦЕПТ «РОБОЕТИКИ»: СТАТУС РОБОТА В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН

У статті здійснюється експлікація та особливості розуміння концепту «робоетики» та місця робота в контексті суспільних відносин.

Розкрито, що в сучасній ситуації проблема взаємодії робота і людини є нагальною, оскільки розквіт робототехніки тільки починається. Однак передумови для інтенсивної інтеграції роботів до повсякденного життя людини вже існують. І завдання дослідників полягає не лише в тому, щоб спрогнозувати різке зростання розвитку даної тенденції, а й у тому, щоб окреслити коло питань і проблем, які безпосередньо впливатимуть на буття людини у майбутньому.

Доведено, що питання співвідношення етики та штучного інтелекту докорінно відрізняються від того, що розуміється, наприклад, під етичними проблемами генних технологій, інформатики, природознавства тощо. Ця відмінність визначається тим, що в штучному інтелекті етичні питання ближчі до розуміння етики у філософському чи соціо-гуманітарному сенсі, і ці етичні аспекти пов'язані передусім із тим, що вони стосуються питань поведінки та прийняття рішень.

Сформульовано визначення робоетики як галузі прикладної етики, яка має на меті розробку наукових, культурних та технічних рішень, що можуть бути загальними для різних соціальних груп та людей різних переконань. Головна проблема робоетики полягає в тому, що вчені-робототехніки, дослідники та користувачі оцінюють роботів з різних точок зору.

Обґрунтовано тезу про те, що етичні дилеми робототехніки є унікальними в тому плані, що є перенесеними зі сфери людських взаємин. Однак специфіка даної проблематики полягає в тому, що люди мають можливість закласти й формувати етичні та моральні принципи функціонування роботів. Тому вирішення якщо не всіх, але ключових етичних проблем робототехніки може бути досягнуто завдяки створенню міжнародних етичних принципів і кодексів, що буде досить важливим етапом розвитку людства, оскільки робототехніка не просто зачіпає життя суспільства, а фактично видозмінює його.

Ключові слова: робоетика, робот, етичні дилеми, соціальні відносини, прикладна етика.

Hryhorak Yuriy Dmytrovych,
Master of Philosophy,
Kyiv, Ukraine
yuradovakin0@gmail.com

THE CONCEPT OF "ROBOETHICS": STATUS ROBOT IN THE CONTEXT OF SOCIAL RELATIONS

The article explains and features the understanding of the concept of "roboethics" and the place of robots in the context of social relations.

It is revealed that in the modern situation, the problem of interaction between a robot and a person is urgent since the flowering of robotics is just beginning. However, the prerequisites for the intensive integration of robots into everyday human life already exist. And the task of the researchers is not only to predict a sharp increase in the development of this trend but also to outline the range of issues and problems that will directly affect human existence in the future.

It has been proven that the issue of the relationship between ethics and artificial intelligence is fundamentally different from what is meant, for example, by the ethical problems of gene technologies, informatics, natural science, etc. This difference is determined by the fact that in artificial intelligence, ethical issues are closer to the understanding

of ethics in a philosophical or socio-humanitarian sense, and these ethical aspects are primarily related to the fact that they relate to issues of behavior and decision-making.

The definition of roboethics is formulated as a field of applied ethics, which aims to develop scientific, cultural, and technical solutions that can be common to different social groups and people of different beliefs. A major problem in robotics is that robotics scientists, researchers, and users evaluate robots from different perspectives.

The thesis that the ethical dilemmas of robotics are unique in that they are transferred from the sphere of human relations is substantiated. However, the specificity of this issue is that people have the opportunity to lay down and form ethical and moral principles for the functioning of robots. Therefore, solving, if not all, the key ethical problems of robotics can be achieved thanks to the creation of international ethical principles and codes, which will be a rather important stage in the development of humanity, since robotics does not just affect the life of society, but actually changes it.

Key words: roboethics, robot, ethical dilemmas, social relations, applied ethics.

Актуальність дослідження запропонованої теми пов'язана з тим, що інтенсивний розвиток технологій, актуалізація міжнародних досліджень у галузі специфіки функціонування нервової системи та головного мозку людини, становлення кібернетичного спрямування у сучасній науці, сприяє активній розробці роботів.

Перш ніж розпочати безпосередній розгляд етичних проблем робототехніки, необхідно дати робоче визначення самому поняттю «робот». Наразі не існує єдиного підходу ані до того, що можна вважати роботом, ані до того, які властивості технічний засіб повинен мати, щоб бути зарахованим до цієї категорії. Опускаючи розгляд побутових, звичайних уявлень стосовно того, що є роботом, можна навести вузьке і широке визначення даного феномена.

У широкому, можна сказати, більш технологічно орієнтованому сенсі, робот – це універсальна автоматична конструкція, яка виконує механічні дії. При цьому зазначається, що дії, що виконуються такою конструкцією, подібні до людських, оскільки зразком для створення роботів служать фізичні можливості людей (Asaro, 2017).

Виходячи з цього положення, робот є лише інструментом, що опосередковує діяльність людини. Однак ми не можемо взяти за основу наведене визначення, оскільки в такому разі розгляд етичної сторони взаємодії робота та людини був би нераціональним. Вужче, або соціальне (оскільки роботу приписуються деякі людські якості) визначення робота включає такі критерії, як: здатність думати, відчувати і діяти автономно (Фурашев, 2017, с. 40).

Нині функціонує новітній науково-технічний напрямок – робототехніка, викликають порядок із проблемами технічного плану (специфіка

розробки та вдосконалення) проблеми також соціального, етичного порядку, яким незаслужено приділяється мало уваги.

Термін «робоетика» був запроваджений італійським професором Джанмарко Веруджо (Школа робототехніки Інституту електроніки, інформаційної техніки та телекомунікацій) у 2002 р. Під час Першого міжнародного симпозиуму з робототехніки в січні 2004 р. у Сан-Ремо робоетика підняла два питання, що залишаються актуальними до цього дня: чи можуть роботи виконувати хороші та погані дії; чи можуть вони бути небезпечними для людства?

Робоетика – прикладна етика, орієнтована на розробку наукових, культурних та технічних рішень, які можуть бути загальними для різних соціальних груп та людей різних переконань. Ці рішення мають бути спрямовані на стимулювання розвитку робототехніки для покращення життя як окремих індивідів, так і людського суспільства в цілому, а також на запобігання її неетичному та неправомірному використанню проти окремих людей та людства в цілому (Veruggio, 2010, с. 108).

У 2004 році провідні міжнародні інститути почали формулювати етичні норми робототехніки. У Фукуоці (Японія) під час Міжнародного ярмарку роботів у лютому 2004 р. учасники підписали Всесвітню декларацію роботів. Основні принципи даної декларації полягають у тому, що роботи наступного покоління будуть партнерами людей та допомагатимуть їм як фізично, так і психологічно. Роботи наступного покоління сприятимуть підтримці безпечного та мирного суспільства. Як бачимо, тут підкреслюються позитивні моменти співіснування людей із роботами.

У 2006 р. Дж. Веруджо була розроблена дорожня карта робоетики, в якій були визначені

етичні цінності людей (Veruggio, 2010, с. 107). Йшлося про повагу до цінностей, пов'язаних з гідністю та правами людини, сприяння рівності та справедливості у доступі до нових технологій. Цей документ має сприяти правильній оцінці користі та шкоди від використання роботів, захисту культурної різноманітності людей та плюралізму, запобіганню дискримінації та стигматизації. Тут акцентувалася увага на повазі до конфіденційності та необхідності поінформованої згоди, прийняття особистої відповідальності за біосферу.

У 2010 р. Дж. Веруджо уточнив поняття робоетики, пояснивши, що це не етика роботів і не штучна етика, а етика розробників, виробників та користувачів роботів. «Дослідження в галузі робототехніки та їх застосування все частіше призводять до етичних наслідків, що пов'язані з більш тісною взаємодією між роботами та людьми, а також із найбільш тісною взаємодією між самою робототехнікою та біологічною наукою» (Veruggio, 2010, с.105). Головна проблема робоетики полягає в тому, що вчені-робототехніки, дослідники та користувачі оцінюють роботів з різних точок зору. На думку інженера-механіка, професора Віденського технічного університету Петера Капачека, таких точок зору лише чотири:

- 1) роботи – це не що інше, як машини;
- 2) роботи мають етичні аспекти;
- 3) роботи визначаються як моральні агенти;
- 4) роботи – новий вид, що еволюціонує (Корасек, 2012, с. 70).

Тому у вивченні феномена робототехніки мають бути задіяні різні галузі знання, такі як інформатика, філософія, етика, богослов'я, біологія, фізіологія, психологія, когнітивні науки, нейронаука та юриспруденція.

Отже, робоетика – це міждисциплінарна дослідницька діяльність, що перебуває на стику етики та робототехніки та спрямована на вивчення процесу інтеграції роботів у людське суспільство. Основне завдання робоетики полягає в описі соціальних, моральних аспектів взаємодії робота та людини.

Питання співвідношення етики та штучного інтелекту докорінно відрізняються від того, що розуміється, наприклад, під етичними проблемами генних технологій, інформатики, природознавства тощо. Ця відмінність визначається тим, що в штучному інтелекті етичні питання

ближчі до розуміння етики у філософському чи соціо-гуманітарному сенсі, і ці етичні аспекти пов'язані передусім із тим, що вони стосуються питань поведінки та прийняття рішень.

Вважатимемо, що сам термін «штучний інтелект» тут і далі розуміється в метафоричному сенсі (як і термін «етика», під яким зазвичай розуміється філософська дисципліна, що досліджує питання моралі та моральності, що б під цим не малося на увазі). Зазначимо, що у цій роботі нам буде достатньо лише загального, схематичного уявлення про етику та пов'язані з нею аспекти, так само як і уявлення про те, що таке штучний інтелект.

Важливим аспектом є розгляд інтелектуальної системи не лише як когнітивної, але й як активної сутності. У цьому плані визначальною властивістю такої системи є можливість здійснення впливу на навколишній світ і насамперед соціум. Іншими словами, питання етики в штучному інтелекті зводяться до того, що ми маємо справу зі штучною системою, що реалізує процеси планування, цілепокладання, вибору та здійснення тієї чи іншої поведінки (Asaro, 2017).

При цьому вибір, здійснюваний такою системою, має визначатися певними етичними імперативами й нормами у найширшому сенсі. Наприклад, етичні норми можуть трактуватися як певні евристичні утворення, якими керується система штучного інтелекту під час здійснення вибору тієї чи іншої дії, формування системи оцінок, цільових функцій та ін.

З прагматичної точки зору дослідження в галузі етики систем штучного інтелекту призведуть в кінцевому підсумку до створення різноманітних стандартів та подальшої сертифікації систем штучного інтелекту. І тут виникають три найважливіші проблеми.

Перша стосується конструктивної формалізації етичних норм у формі, придатній для опису функціонування конкретних програмно-апаратних комплексів. Друга проблема – це здатність об'єктивного (інструментального, прямого або непрямого, заснованого на аналізі поведінки тощо) контролю відповідності компонентів системі штучного інтелекту етичним нормам. Третя – це те, який вплив справлятимуть надалі ці стандарти, й чи не виконуватимуть вони суто обмежувальну роль, що гальмує розвиток систем штучного інтелекту (Bickerstaff, 2017).

Безумовно, не можна говорити, що в сучасній ситуації проблема взаємодії робота і людини є нагальною, оскільки розквіт робототехніки тільки починається. Однак передумови для інтенсивної інтеграції роботів до повсякденного життя людини вже існують. І завдання дослідників полягає не лише в тому, щоб спрогнозувати різке зростання розвитку даної тенденції, а й у тому, щоб окреслити коло питань і проблем, які безпосередньо впливатимуть на буття людини у майбутньому.

Безумовно, наразі залишається відкритим питання щодо того, чи автоматична конструкція може мислити і відчувати подібно до людини. У даній роботі ми не будемо зосереджуватися на ньому, оскільки, можна припустити, що в найближчому майбутньому (з огляду на прогрес у галузі робототехніки) дана проблема буде вирішена більш-менш однозначно.

Однак слід звернути увагу на такий аспект, який виділяється у визначенні, як здатність робота діяти автономно, незалежно від людського чинника. Адже в такому випадку, робот із об'єкта перетворюється на суб'єкт, а враховуючи інтегративні тенденції (роботи як невід'ємні супутники людини), прийняті ним рішення, і, відповідно, чинні дії, безпосередньо зачіпатимуть фактично кожного індивіда, що неминуче призведе до актуалізації цілого ряду питань етичного плану.

Крім того, вже зараз існують проекти роботів, які самостійно приймають рішення, і, спираючись на них, виконують певні дії. До таких проектів можна віднести автономний автомобіль Google (self-driving car), який зараз перебуває на етапі активного тестування (Bickerstaff, 2017). Через це, при розгляді етичних питань таку властивість робота, як автономність, можна розглядати як ключову, що, втім, не зменшує ступінь значущості дилем, пов'язаних із використанням роботичних конструкцій як інструменту.

Зарубіжні дослідники окреслюють досить широке коло етичних проблем робототехніки. Це пов'язано, з одного боку, з тим, що на сучасному етапі науково-технічного розвитку в розробці роботів наявні проблеми інженерного (розробка штучного інтелекту, сенсорів тощо) та економічного плану (ціна та доступність).

Крім того, окремі етичні проблеми не є унікальними, а лише переносяться зі сфери

взаємодії людина-людина до сфери взаємодії людина-робот. Адже, згідно з принципами антропоморфізму, суб'єктом морального відношення може виступати не тільки людина, а й інші істоти, які мають здатність до усвідомленого вибору лінії поведінки (відповідно, суб'єктом морального відношення можуть виступати і роботи, якщо вони відповідають цій вимозі).

Пропонуємо класифікацію етичних проблем робототехніки з урахуванням виділення суб'єкта виконуваної дії та оцінки специфіки взаємодії робота та людини (Корасек, 2012):

1. Робот як об'єкт (інструмент) діяльності. На перший погляд, виділення даного критерію дещо суперечить ключовій якості робота – автономності. Однак не можна забувати про те, що в будь-якому випадку, автономність робота є відносною, оскільки він націлений на вирішення конкретних завдань (побутових, виробничих, соціальних), і в нього закладається певний функціонал (який може обмежувати чи спрямовувати його діяльність).

Проблеми етичного характеру в межах даного критерію (використання роботів людиною) можуть бути сформовані як питання: чи морально використовувати роботів у військових діях? У цьому слід зазначити, що в рамках військових операцій роботи можуть виконувати завдання різного характеру, починаючи з надання медичної допомоги (транспортування поранених), закінчуючи проведенням бойових операцій.

Відповідно, питання про етичність використання роботів у військових цілях розглядається в рамках виконання ними різних функцій. Так, з одного боку, роботи можуть опосередковано підтримувати етичні принципи, виступаючи або як об'єктивний спостерігач (фіксує події) або безпосередньо перешкоджаючи скоєнню військових злочинів (Фурашев, 2018, с. 30).

З іншого боку, беручи до уваги принцип справедливості війни (коли питання про етичність вбивства людей не порушується), надання можливості знищення людей на значній відстані (опосередковано за допомогою роботів) може призвести до інтенсифікації зловживань та порушень (емоційна дистанційність операторів). Крім того, актуальним залишається питання відповідальності (поза контекстом виконуваних роботом функцій) за ненавмисну

шкоду, завдану роботом, наприклад, внаслідок поломки або екстреного відключення живлення. Таким чином, є низка етичних проблем, що не мають наразі однозначного рішення, пов'язаних із залученням роботів у військові дії.

2. Робот як самостійно-функційний суб'єкт. Якщо відштовхуватися від позиції про те, що в майбутньому роботи володітимуть досить високим ступенем автономності, незалежністю від людського чинника, раціонально поставити етичне питання про те, чи слід надати роботам права і в якому обсязі.

Чи мають права, які надаються роботам, ґрунтуватися на правах людини? Безумовно, сама постановка подібного питання має на увазі з одного боку досягнення такого рівня технічного розвитку, коли роботи стануть невід'ємною частиною суспільства і будуть мати свідомість, а з іншого боку перестануть сприйматися людьми виключно як об'єкти.

Якщо вже на світовому рівні починають розроблятися принципи етичної поведінки роботів, слід очікувати, що з досягненням певного рівня розвитку робототехнічної сфери будуть розроблені закони про захист прав роботів (Moskalchuk & Turenko, 2021). Однак якщо роботам будуть надані права, постає питання, чи це не суперечитиме інтересам людей, оскільки основна мета створення роботів – служіння людині.

У сучасній ситуації однозначних відповідей на поставлені питання не існує. Крім того, якщо робот є самостійним суб'єктом, що приймає рішення, від яких залежать здоров'я та життя людини, виникає потреба проектувати його так, щоб він діяв етично.

Але яким конкретним етичним принципам має підпорядковуватися робот? Ця проблема актуалізувалася завдяки розробці та впровадженню автономних автомобілів, отримавши назву «проблема тунелю» (tunnel problem) (Харитонов & Харитонova, 2018, с. 43). Сенс її полягає в тому, що робот може опинитися в ситуації, коли необхідно буде зробити вибір – врятувати життя свого господаря, знищивши іншу людину, або врятувати життя іншої людини, знищивши господаря.

Коли говорять про етичні проблеми робототехніки, фактично завжди звертаються до трьох законів робототехніки, сформованих А. Азімовим. Адже, згідно з першим і головним законом,

робот не повинен завдавати шкоди людині або допускати, щоб людині було заподіяно шкоду. У наведеній ситуації дії робота в будь-якому випадку будуть неетичними, оскільки призведуть до смерті людини.

Ключовим питанням є визначення відповідності системи штучного інтелекту етичним нормам. Припустимо, що є, з одного боку, певна формальна система норм, шкал, принципів, з іншого – система штучного інтелекту, яка має розглядатися як «чорний» чи «сірий ящик». Наявність доступного програмного коду, алгоритмів, математичних моделей, що лежать в основі системи штучного інтелекту, жодним чином не зможе вирішити задачу визначення «ступеня етичності» цієї системи, тому що тут ми стикаємося з проблемами типу алгоритмічної верифікації.

При цьому важливими є такі аспекти.

Перший із них полягає в тому, що описані тестові ситуації, які вимагають вибору дії (ухвалення рішення), повинні бути не просто певними виділеними сценами, а мати зв'язок із контекстом ситуації у найширшому значенні цього терміну. Завдання контексту – визначення наслідків вибору дії, оцінка відповідності результатів вибору цієї дії тим чи іншим етичним імперативам. Чи має формуватися максимально повна картина чи модель світу, які механізми її реалізації, які протоколи подання ситуацій, системи оцінок тощо – це вже питання для окремого розгляду. Тут ми лише підкреслюємо, що система тестів повинна містити безліч поданих на вхід до штучного інтелекту ситуацій, що вимагають того чи іншого вибору, зумовленого евристико-етичними імперативами.

Другий аспект стосується питання, чи повинна система штучного інтелекту мати «пояснювальний компонент», тобто чи потрібна наявність механізму, що показує ланцюжок міркувань, що привела систему штучного інтелекту до того чи іншого рішення. З одного боку, здається, що таке пояснення дозволить краще визначити, наскільки система штучного інтелекту керувалася етичними засадами. Однак:

- по-перше, верифікація на етичність всього ланцюжка міркувань може виявитися дуже складним завданням.

- по-друге, послідовність дій, кожна з яких етично обумовлена, може призвести до «неетичного» результату. Це неминуче постає як

наслідок важливої неповноти та суперечливості етичних норм.

- по-третє, далеко не всі системи штучного інтелекту можуть мати пояснювальну компоненту через їхню природу. Прикладом цього можуть бути ті самі нейронні системи.

Таким чином, єдиною формою визначення ступеня етичності системи штучного інтелекту є тестування, яке за вхідними ситуаціями оцінює прийняте системою штучного інтелекту рішення. Основні етичні проблеми або навіть етичні дилеми робототехніки є унікальними

в тому плані, що є перенесеними зі сфери людських взаємин. Однак специфіка даної проблематики полягає в тому, що люди мають можливість закладати й формувати етичні та моральні принципи функціонування роботів. Тому вирішення якщо не всіх, але ключових етичних проблем робототехніки може бути досягнуто завдяки створенню міжнародних етичних принципів і кодексів, що буде досить важливим етапом розвитку людства, оскільки робототехніка не просто зачіпає життя суспільства, а фактично видозмінює його.

Список використаних джерел:

1. Фурашев, В.М. (2017). Інтернет речей і право, *Матеріали наук.-практ. конф. Інтернет речей: проблеми правового регулювання та впровадження*, м. Київ, 24 жовтня 2017 р., НТУУ “КПІ ім. Ігоря Сікорського”. Київ: Вид-во “Політехніка”, 39–43.
2. Фурашев, В.М. (2018). Право у світлі технології Інтернет-речей, *Матеріали другої наук.-практ. конф. Інтернет речей: проблеми правового регулювання та впровадження*. м. Київ, 29 листопада 2018 р., НТУУ “КПІ ім. Ігоря Сікорського”. Київ: Вид-во “Політехніка”, 29–32.
3. Харитонов, Є.О., Харитонova, О.І. (2018). До проблеми цивільної правосуб’єктності роботів, *Матеріали наук.-практ. конф. Інтернет речей: проблеми правового регулювання та впровадження*, м. Київ, 29 листопада 2018 р., НТУУ “КПІ ім. Ігоря Сікорського”. Київ: Вид-во “Політехніка”, 42–46.
4. Asaro, P.M. (2017). Robots and Responsibility from a Legal Perspective. <http://www.peterasaro.org/writing/ASARO%20Legal%20Perspective.pdf>
5. Bickerstaff, R. (2017). Do we need robot law? <https://www.britac.ac.uk/events/do-we-need-robot-law>
6. Kopacek, P. (2012). Roboethics. *Proceedings of the IFAC Workshop on „Supplemental Ways for Improving International Stability”*, 67–72.
7. Moskalchuk, M., Turenko, V., & Yarmolitska, N. (2021). Tolerance in the Field of Education: Modern Challenges and New Paradigms, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 11, 1, 241–254.
8. Veruggio, G. (2010). Roboethics. *Robotics & Automation Magazine, IEEE*. Vol. 17, Issue 2, 105–109.

References:

1. Furashev, V.M. (2017). Internet rechey i pravo, *Materialy nauk.-prakt. konf. Internet rechey: problem pravovogo reguluvannya ta vprovadzhennya*, m. Kyiv, 24 zhovtnya 2017 r., NTUU “KPI im. Igorya Sikorskogo”. Kyiv: Vyd-vo “Politehnika”, 39–43.
2. Furashev, V.M. (2018). Pravo u svitli tehnologiyi Internet-rechey, *Materialy drugoyi nauk.-prakt. konf. Internet rechey: problemy pravovogo reguluvannya ta vprovadzhennya*. m. Kyiv, 29 lystopada 2018 r., NTUU “KPI im. Igorya Sikorskogo”. Kyiv: Vyd-vo “Politehnika”, 29–32.
3. Haritonov, E.O., Haritonova, O.I. (2018). Do problemy tsivilnoi pravosub’ektnosti robotiv, *Materialy nauk.-prakt. konf. internet rechey: problemi pravovogo reguluvannya ta vprovadzhennya*, m. Kyiv, 29 lystopada 2018 r., NTUU “KPI im. Igorya Sikorskogo”. Kyiv: Vyd-vo “Politehnika”, 42–46.
4. Asaro, P.M. (2017). Robots and Responsibility from a Legal Perspective. <http://www.peterasaro.org/writing/ASARO%20Legal%20Perspective.pdf>
5. Bickerstaff, R. (2017). Do we need robot law? <https://www.britac.ac.uk/events/do-we-need-robot-law>
6. Kopacek, P. (2012). Roboethics, *Proceedings of the IFAC Workshop on “Supplemental Ways for Improving International Stability”*, 67–72.
7. Moskalchuk, M., Turenko, V., & YARMOLITSKA, N. (2021). Tolerance in the Field of Education: Modern Challenges and New Paradigms, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 11, 1, 241–254.
8. Veruggio, G. (2010). Roboethics. *Robotics & Automation Magazine, IEEE*. Vol. 17, Issue 2, 105–109.

Дерман Ліля Миколаївна,
*кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри дизайну
факультету технологій та дизайну
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0001-7408-7645
Researcher ID: HOC-5050-2023
l.m.derman@npu.edu.ua*

Власик Руслана Ігорівна,
*аспірантка кафедри дизайну
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова,
начальник сектору проектування
аеродинамічних моделей ДП «Антонов»
orcid.org/0009-0004-5738-1542
ruslankavlasik@gmail.com*

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ОБРАЗУ ЛЮДЕЙ З ІНВАЛІДНІСТЮ В РЕКЛАМІ ХХІ СТОЛІТТЯ

У статті описано український та закордонний досвід залучення у рекламу людей з інвалідністю з філософської, етичної та соціокультурної точки зору. В рамках дослідження було проведено соціологічне опитування щодо ставлення громадян України до реклами, у якій знімаються люди з інвалідністю. Аналогічне опитування було проведене і серед осіб з інвалідністю. Результати дослідження сприйняття інклюзивної реклами представниками різних соціальних груп вказують на позитивне відношення до такої реклами, що використовує нетипові образи для більш ефективної комунікації.

У дослідженні описано основні види реклами, де залучаються люди з маломобільних груп населення. Проаналізовано важливість ЗМІ та лідерів думок у відображенні ставлення суспільства до такого питання, а також їх вплив на формування цінностей безбар'єрності.

У статті розкрито рекламу як соціальний інститут, що може сприяти полегшенню інтеграції маломобільних груп населення у соціум та навколишнє середовище. Дослідження аналізує успішні кейси інклюзивної реклами на прикладі світових брендів. Показує досвід залучення альтернативних моделей до рекламних кампаній українських брендів. Рекламний продукт, який створено з урахуванням інклюзивних практик, має високу комунікативну і соціальну ефективність у соціально-економічному розвитку суспільства. Інклюзивна реклама формує толерантне суспільство та терпиме ставлення до представників маломобільних груп населення, що своєю чергою сприяє формуванню стійкого емоційного зв'язку між брендом і споживачами. Інклюзія сприяє економічному зросту, позаяк забезпечує рівні права всім людям, зокрема і у можливості отримання прибутку.

У роботі доведено, що подальші дослідження інклюзивних практик у рекламі є безумовно перспективними, позаяк мають не тільки бізнесову, а і соціокультурну цінність. Відсутність подібного українського рекламного сегменту актуалізує пошук методів популяризації інклюзії у рекламній комунікації в Україні, адже призначення сучасної реклами вбачається зокрема і у поширенні інклюзивних практик у різних сферах, що беззаперечно впливають на якість життя населення.

Ключові слова: інклюзивний дизайн, адаптивний одяг, безбар'єрний простір, безбар'єрний дизайн, універсальний дизайн, маломобільні групи населення, реклама, інклюзія, образ, інвалідність, інклюзивна реклама, альтернативна модель, рекламна комунікація, стигматизація, дискримінація.

Derman Lilia,
*Ph.D., Associate Professor,
 Head of the Department of Design
 Ukrainian State Mykhailo Drahomanov University
 orcid.org/0000-0001-7408-7645
 Researcher ID: HOC-5050-2023
 l.m.derman@npu.edu.ua*

Vlasyk Ruslana,
*Postgraduate Student at the Department of Design,
 Ukrainian State Mykhailo Drahomanov University
 SE Antonov Company,
 Head of the aerodynamic models design sector
 orcid.org/0009-0004-5738-1542
 ruskavlasik@gmail.com*

REPRESENTATION OF THE IMAGE OF PEOPLE WITH DISABILITIES IN ADVERTISING OF THE XXI CENTURY

The article describes the Ukrainian and foreign experience of involving people with disabilities in advertising from a philosophical, ethical and sociocultural point of view. As part of the study, a sociological survey was conducted on the attitude of Ukrainian citizens to advertisements featuring people with disabilities. A similar survey was conducted among persons with disabilities. The results of the study of the perception of inclusive advertising by representatives of different social groups indicate a positive attitude towards such advertising that uses atypical images for more effective communication.

The study describes the main types of advertising that attract people from low-mobility population groups. The importance of mass media and opinion leaders in reflecting society's attitude to this issue, as well as their influence on the formation of barrier-free values, is analyzed.

The article reveals advertising as a social institution that can facilitate the integration of less mobile population groups into society and the environment. The study analyzes successful cases of inclusive advertising on the example of global brands. Shows the experience of involving alternative models in advertising campaigns of Ukrainian brands. The advertising product, which was created taking into account inclusive practices, has high communicative and social effectiveness in the socio-economic development of society. Inclusive advertising forms a tolerant society and a tolerant attitude towards representatives of less mobile population groups, which in turn contributes to the formation of a stable emotional connection between the brand and consumers. Inclusion contributes to economic growth, as it provides equal rights to all people, in particular, in the possibility of earning a profit.

The work proves that further research into inclusive practices in advertising is definitely promising, as it has not only business, but also socio-cultural value. The lack of a similar Ukrainian advertising segment actualizes the search for methods of popularizing inclusion in advertising communication in Ukraine, because the purpose of modern advertising can be seen, in particular, in the spread of inclusive practices in various spheres, which undoubtedly affect the quality of life of the population.

Key words: inclusive design, adaptive clothing, barrier-free space, barrier-free design, universal design, less mobile population groups, advertising, inclusion, image, disability, inclusive advertising, alternative model, advertising communication, stigmatization, discrimination.

За даними Міністерства соціальної політики, в Україні 2,7 млн осіб мають інвалідність, з них – 163,9 тис. дітей, станом на 1 січня 2020 року. Статистичні дані ЮНІСЕФ свідчать, що у світі близько 240 мільйонів дітей, які мають інвалідність. У світі у середньому 15% людей мають інвалідність, і цей відсоток закономірно зростає під час гуманітарних криз. Не є винятком і Україна, де чисельність

людей з інвалідністю унаслідок російсько-української війни зростає у геометричній прогресії. За прогнозами їх число може зрости щонайменше вдвічі, тому інтеграція таких людей у суспільство потребує невідкладного вирішення. У сучасному просторі питання надання допомоги та забезпечення захисту особам з інвалідністю залишається не досить адаптованим. Цю проблему можна вирішити

зокрема за допомогою реклами (Особам з інвалідністю).

Ще із середини ХХ століття набирає обертів соціальний рух за права людей з інвалідністю. Так, у 2006 році було укладено Конвенцію Організації Об'єднаних Націй про права осіб з інвалідністю, що передбачає вжиття Державами-учасницями всіх необхідних заходів для забезпечення захисту й безпеки осіб з інвалідністю у ситуаціях мирного життя та гуманітарних криз. У травні 2016 року на Всесвітньому гуманітарному саміті Європейським Союзом була схвалена Хартія щодо питань безбар'єрності в рамках гуманітарної діяльності тощо.

Нині виділяють дві основні моделі інвалідності – медичну та соціальну. Медична модель розглядає інвалідність як небажаний медичний стан, що потребує медичного догляду та спеціалізованого лікування. Соціальна модель орієнтується на формування позитивного ставлення, усунення бар'єрів, відсутності дискримінації, реструктуризації суспільства.

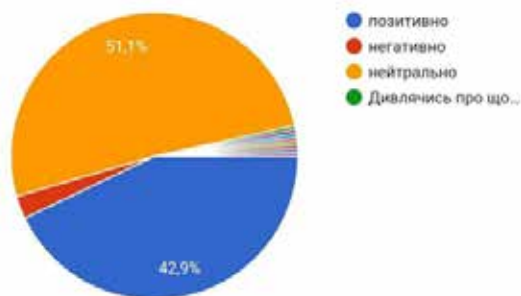
Реклама може допомогти уникнути соціальної стигматизації. В Україні люди з інвалідністю стикаються з численними перешкодами на вулицях, у проектних рішеннях архітектури та інтер'єру, дизайні одягу та графічному дизайні тощо. В українському суспільстві маломобільні групи населення (люди з інвалідністю) є меншістю і на сьогодні становлять близько 10%. Проте унаслідок російсько-української війни, за прогнозами, їхнє число може зрости щонайменше вдвічі, тому інтеграція таких людей викликає

занепокоєння та гостру потребу вирішення цього питання, що можна зробити за допомогою реклами, зокрема соціальної.

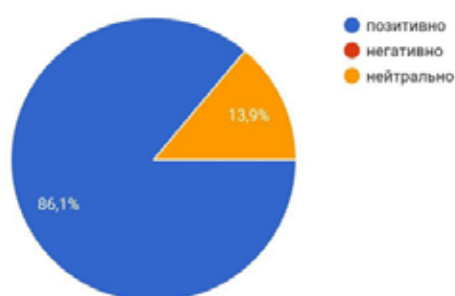
Активісти маломобільних груп населення, що переймаються та займаються питаннями безбар'єрності у нашій державі, говорять про те, що жодні зміни, що торкаються інклюзивних змін у середовищі міст, не можуть відбуватися без них. «Нічого про нас – без нас» – це один із лозунгів активістів, які сприяють інтеграції людей з інвалідністю у суспільство. Адже вони найкращі консультанти у цьому питанні. Проте, незважаючи на це, прослідковується ситуація, у якій люди з інвалідністю не готові робити реальні кроки назустріч у цьому питанні. Як наслідок, виникає бар'єр, відсутність взаєморозуміння між представниками маломобільних груп, владою та пересічними громадянами, що не знайомі з такою темою (Говоримо без бар'єрів: людина з інвалідністю).

Вирішення питання безбар'єрності потребує комплексного підходу. Одним з методів є реклама, що може допомогти розв'язати таку проблему соціальної стигматизації та вплинути на суспільство у питаннях формування цінностей безбар'єрності. У рамках цього дослідження серед громадян України було проведено опитування щодо їх ставлення до залучення у рекламу людей з інвалідністю. Дані опитування показали, що 42,9% респондентів висловилися за позитивне ставлення, і 51,1% відносяться до нього нейтрально, разом із тим близько 3% сказали про своє негативне відношення до цього питання, і ще 3% говорять про те, що все дуже залежить від контексту реклами.

Як Ви ставитесь до того, коли в рекламі залучають людей з інвалідністю?



Як ви ставитесь до того, коли в рекламу залучають людей з інвалідністю?



Аналогічне опитування було проведене і серед маломобільних груп населення, результати такого опитування показали, що 86,1% підтримують залучення маломобільних груп, людей з інвалідністю до реклами, і 13,9% мають нейтральну позицію.

Тобто можна зробити висновок, що загалом громадяни України не мають неприємні до маломобільних груп населення, проте реклама, зокрема соціальна, могла б змінити настрої населення у позитивну сторону, позаяк усе відбувається через пояснення. А саме цього так не вистачає учасникам діалогу.

У закордонному досвіді останніми роками спостерігається динаміка у цьому питанні. Все частіше сучасні бренди та компанії залучають людей з інвалідністю до зйомок у соціальних рекламних роликах, кіно та серіалах, телесюжетах для ЗМІ з тим, щоби розірвати шаблони, подолати негативні стереотипи тощо. Це робиться для того, щоби продемонструвати той факт, що всі люди різні, але кожен з нас – це особистість і невід’ємна частина соціуму. Британська модельна агенція Zebedee з 2017 року веде боротьбу з дискримінацією за зовнішнім виглядом людини. Агенція співпрацює з людьми з інвалідністю, із синдромом Дауна, вітіліго, альбінізмом тощо. Моделі агенції виходили на подіум Лондонського тижня моди, знімалися в рекламних кампаніях Teatum Jones та H&M. У 2020 році обличчям рекламної кампанії Gucci Beauty у партнерстві з Vogue Italia стала дівчина із синдромом Дауна, Еллі Голдстейн, яку представляла агенція Zebedee (Department of Economic and Social Affairs Disability. Convention on the Rights of Persons with Disabilities and Optional Protocol). В такому випадку йдеться про комерційну, а не соціальну рекламу. І ця реклама стає не тільки відображенням процесів соціокультурних трансформацій у суспільстві, а і модним трендом, що підхопили багато брендів, зокрема індустрії моди.

Світ реклами, безумовно, естетичний. Дизайнери-рекламісти для вдалої презентації продукту часто вдаються до маніпуляції зі свідомістю глядачів, створюючи ідеальні або провокативні образи, такі, що запам’ятовуються і не лишають споживача байдужим. Людина повинна повірити в те, що предмети, послуги, які рекламуються, призведуть до змін, отримання бажаного. Від недосконалого до ідеального,

від гіршого до кращого. Збережеться молодість, повернеться бадьорість, з’явиться краса тощо. Реклама – це вагомий інструмент ринку, в її основі – інформація й переконання. Вона впливає на свідомість людини, привертаючи увагу до товарів, послуг, подій тощо (Бистрицький, 2020).

В індустрії моди залучення людей з інвалідністю або загалом маломобільних груп населення у рекламні кампанії стало мейнстрімом. Так, у 2019 році Дейзі-Мей Деметре, дівчина з двома ампутуваними ногами, представляла бренд Lulu et Gigi Couture на Тижні моди у Парижі. Альтернативна модель підписала контракт з модельною агенцією Zebedee, брала участь у Лондонському та Нью-Йоркському Тижнях моди, знімалася в рекламних кампаніях таких брендів, як: Matalan, Boden, Nike та River Islands. Дівчина стала амбасадором дитячої лінії бренду Lulu et Gigi. Дейзі-Мей на своїх карбонових протезах для бігу та дефіле зробила гімнастичне колесо на подіумі в Лондоні й цим показала всім, що відсутність ніг її жодним чином не стримує. Її назвали «мужньою дитиною» на премії Pride of Birmingham Awards (Disabled models and how they got their starts). Нині парадигма сприйняття інвалідності змінюється, її все частіше розглядають у контексті сприйняття, а не як особисту трагедію.

Реклама передає політичні, благодійні та суспільні ідеї й тим самим стає частиною громадської думки. Тому потрібно уникати репрезентацій, що дискримінують будь-яку особу за ознаками статі, фізичного здоров’я чи принижують людей тому, що вони не відповідають пануючим уявленням щодо зовнішності (Стандарти недискримінаційної реклами за ознакою статі, 2011).

У 20-ті роки ХХІ століття суспільство стало більш толерантним до маломобільних груп населення. Це проявляється в усіх сферах життя: перебудовується чи адаптується інфраструктура, освіта та сфера обслуговування все більше враховують потреби цієї категорії населення, реклама все частіше залучає до участі таких осіб тощо. Люди з нетиповою зовнішністю, фізичними вадами тепер рідше стають об’єктами засудження чи глузування. Навпаки, вони корегують стандарти краси, ламають стереотипи, задають тренди. Наприклад, такі моделі, як: Вінні Гарлоу, Брунетт Моффі, Шон Росс,

завдяки зйомкам у рекламних кампаніях стали всесвітньо відомими та зруйнували стереотипи про стандарти краси. Канадська модель Вінні Гарлоу має порушення пігментації шкіри – вітіліго. Вінні знімається для глянцевого видання, співпрацює з Desigual, є міжнародним амбасадором Puma, «ангелом» Victoria's Secret та регулярно з'являється в рекламних кампаніях цих брендів. Альтернативна модель Брунетт Моффі має косоокість. Проте це не завадило їй підкорити публіку знявшись для обкладинки журналу Pop. Зараз вона співпрацює з агентством Storm Models. Афроамериканець-альбінос Шон Росс з непропорційним обличчям та носом став першим чоловіком моделлю-альбіносом. Він досяг успіху, представляючи колекцію Djamee у Нью-Йорку. Працював моделлю для модних будинків Givenchy та Alexander McQueen. Знімався для великих видань моди, таких як італійський Vogue, британський GQ, також у кліпах Лани дель Рей, Бейонсе та Кеті Перрі (Дерман, 2020).

В Україні залучення альтернативних моделей до реклами не таке популярне. Дизайнери рідко запрошують людей з інвалідністю чи нетиповою красою до рекламних кампаній, проте все частіше залучають людей з різним кольором шкіри та расовими ознаками. Тож процес інтеграції та сприйняття таких людей, зокрема у fashion-індустрії, відбувається набагато повільніше, ніж на Заході. Проте саме індустрія моди є тією галуззю, що має найвищу толерантність і найбільше сприяє інтеграції альтернативних моделей у суспільство, змінюючи ставлення соціуму до них. Наприклад, серед українських альтернативних моделей можна назвати Яну Кушнарєву – фотомодель з вітіліго, Артема Кандибу – модель з альбінізмом, Олександру Кутас, Оксану Кононець – модель на інвалідному візку, що брала участь в Українському тижні моди, у фотосесії спідньої білизни O'SHE Lingerie, у кліпі української співачки Onuka. Оксана бере участь у конкурсах краси, зйомках для міжнародних брендів тощо. Дівчина представляла Україну в Парижі на Першому інклюзивному fashion-показі, у першому світовому конкурсі краси Miss Wheelchair World у Варшаві. У 2017 р. вона увійшла до топ-100 успішних жінок України за версією журналу «Ukrainian People». Оксана Кононець стала співорганізатором конкурсу

«Краса без обмежень», заснувала благодійний фонд та презентувала соціальний фотопроєкт «Нескорена Краса» – це портрети українських дівчат на інвалідних візках (Дерман, 2020).

Олександра Кутас – фотомодель на інвалідному візку. У 2015 році брала участь в Ukrainian Fashion Week. Спільно з фотографом Андрієм Саримсаковим презентувала фотовиставку «Розірви свої кайдани», що була покликана зламати стереотипи суспільства щодо людей з інвалідністю. Дівчина працювала з модельним агентством у Нью-Делі, брала участь у показі адаптивного одягу бренду Tommy Hilfiger тощо. Олександра разом з українським дизайнером Федором Возіановим створюють адаптивний верхній одяг – дощовики, які мають етикетку, доступну людям з дислексією та вадами зору (Дерман, 2020).

Отже, проаналізувавши діяльність українських адаптивних моделей, можемо зробити висновки, що досвід, який вони мають на ринку реклами, поодинокий, і головну практику у рекламних кампаніях моделі мають у співпраці із закордонними брендами.

Реклама, зокрема соціальна, – ефективний інструмент, щоб говорити на тему інклюзії. Проте в боротьбі за увагу потенційних споживачів рекламодавці часто вибирають найбільш перевірені та естетично звичні образи моделей. Разом із тим є й ті компанії, що вибирають нетипові рішення, звертаються до епатжних особистостей. Для прикладу, всесвітньо відомий бренд Moschino представив нову осінньо-зимову кампанію, обличчям якої стала темношкіра трансгендерна модель з дитячим церебральним паралічем Аарон Філіп. Ця альтернативна модель є представницею покоління Z у модельній індустрії.

Реклама як соціальний інститут може впливати на формування цінностей, встановлювати та популяризувати нові правила та норми поведінки, девіації та поняття у соціумі. Наприклад, вона може зруйнувати стереотипи про те, що люди з інвалідністю цілком залежні або не можуть бути успішними тощо. Реклама може переконати глядачів та показати їм, що люди з інвалідністю можуть досягти успіху та незалежності, якщо отримають достатню підтримку від соціуму. Так, серед людей, що мають медичні відхилення, є успішні та відомі люди, серед яких американська модель та фешн-блогер

із м'язовою дистрофією Джиліан Меркадо, австралійська модель та фешн-блогер із синдромом Дауна Мадлен Стюарт, американська спортсменка, актриса та модель з гемімелією Еймі Малінз, американський теле- та кіноактор, модель з ДЦП Ар Джей Мітл, литовська співачка та модель з ампутованою кінцівкою Вікторія Модеста, німецька модель з ектодермальною дисплазією Мелані Гайдос, американська модель з вітіліго Шантель Браун-Янг, тренер з фітнесу та модель з ампутованою кінцівкою Джек Айерс, американська актриса та модель на інвалідному візку Анжела Роквуд тощо (Фудорова, 2012).

Проте є й позитивні приклади компаній, що змінюють ідеологію. Наприклад, бренд Victoria's Secret змінив концепцію та почав співпрацювати з жінками, які прославилися своїми досягненнями, а не пропорціями, зокрема це й жінки, що мають медичні відхилення. Так, у 2022 році американський бренд почав співпрацювати з моделлю із синдромом Дауна Софією Жирау.

У рамках дослідження було проаналізовано низку українських телевізійних каналів та їх контент з тим, щоби зрозуміти, чи використовують компанії в рекламі людей з інвалідністю. Результати дослідження не показали таких прикладів. Проте все ж реклама, що використовує образи літніх людей (переважно для поширення медичних продуктів), дітей та людей з вираженими расовими рисами має місце. На ринку України переважно присутня реклама, орієнтована на споживання, а реклама підтримки чи

суспільна послуга оголошення практично відсутня (Соціальна реклама).

Інклюзивні практики у рекламі брендів демонструють філософію, цінності та стратегію бренду. Сучасна рекламна комунікація може впливати на розвиток глядача: поглиблення аудиторії через взаємодію між брендом і споживачами; розширення аудиторії через залучення нових споживачів потенційної цільової аудиторії; диверсифікація аудиторії.

У XXI столітті світова масова культура та зокрема рекламна індустрія позбавляються стереотипів. Частіше порушуються питання соціальної відповідальності рекламодавців за ідею, образи та цінності, що ними поширюються. Критичний аналіз результатів дослідження свідчить, що ЗМІ може допомогти знизити стигматизацію у суспільстві та прискорити інтеграцію людей з інвалідністю у суспільство, проте практично не використовує цей інструмент.

Рекламодавці в Україні використовують спільні шаблонні підходи, тому сучасна реклама не може змінити розуміння та цінності суспільства, особливо якщо така реклама з'являється украй рідко, навряд чи досить для змін суспільної думки. Разом із тим нині ми бачимо зростання обізнаності людей у питаннях інклюзії, тож сьогодні відкривається більше можливостей для самореалізації людей з інвалідністю. Сучасні медіа відіграють важливу роль у вихованні нових поколінь. Проте реклама та реальне життя стоять далеко одне від одного.

Список використаних джерел:

1. Бистрицький Є. (2020). *Культура і комунікація в глобальному світі*. Київ : Дух і літера. 416 с.
2. *Говоримо без бар'єрів: людина з інвалідністю*. Міністерство юстиції України. URL: <https://minjust.gov.ua/m/govorimo-bez-bareriv-lyudina-z-invalidnistyu> (дата звернення: 23.11.2022).
3. Department of Economic and Social Affairs Disability. *Convention on the Rights of Persons with Disabilities and Optional Protocol*. United Nations. URL: <https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html> (дата звернення: 25.02.23).
4. *Disabled models and how they got their starts*. URL: <https://thephotostudio.com.au/all/modelling/20-disabled-models-and-how-they-got-their-starts/> (дата звернення: 19.02.23).
5. Дерман Л. (2020). Інклюзивний дизайн у моді XXI століття: соціокультурні, етичні та художні аспекти. Міжнародна науково-практична конференція «*Культурологія та мистецтво: точки дотику та перспективи розвитку*», С. 140. URL: DOI <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-004-9-105>.
6. Дерман Л. (2020). Концепції універсального дизайну в моді XXI століття: філософсько-антропологічний аналіз. *Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць*. 158 (№ 10) Ч. 2. С. 21–25.
7. Дерман Л.М. (2022). Нові соціальні медіа в дизайні: соціокультурні та комунікативні аспекти. *Культурологічний альманах*. № 1, с. 14–16. URL: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.1.4>.

8. Особам з інвалідністю. Міністерство соціальної політики України. URL: <https://www.msp.gov.ua/timeline/invalidnist.html> (дата звернення: 25.03.2023).

9. Соціальна реклама. Управління з питань реклами КМДА. URL: <https://reklama.kyivcity.gov.ua/gallery/8.html> (дата звернення: 15.01.23).

10. Стандарти недискримінаційної реклами: світові тенденції та українські ініціативи / за заг. ред. О. Давліканової, І. Лилик. Київ : Представництво Фонду ім. Фрідріха Еберта в Україні. 2018. 116 с.

11. Фудорова О.М. (2012). Роль мас-медіа у формуванні громадської думки щодо осіб з обмеженими можливостями: експертні оцінки. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи.* № 993. С. 117–125.

References:

1. Bystryts'kyu, Ye. (2020). *Kul'tura i komunikatsiya v hlobal'nomu sviti* [Culture and communication in the global world]. Kyiv: Dukh i litera. 416 s. [in Ukrainian].

2. Department of Economic and Social Affairs Disability. *Convention on the Rights of Persons with Disabilities and Optional Protocol.* United Nations. Retrieved from: <https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html> (Last accessed: 25.02.23) [in English].

3. Disabled models and how they got their starts. Retrieved from: <https://thephotostudio.com.au/all/modelling/20-disabled-models-and-how-they-got-their-starts/> (Last accessed: 19.02.23) [in English].

4. Derman, L. (2020). *Inklyuzyvnyy dyzayn u modi XXI stolittya: sotsiokul'turni, etychni ta khudozhni aspekty* [Inclusive Design in 21st Century Fashion: Sociocultural, Ethical and Artistic Aspects]. *Mizhnarodna naukovo-praktychna konferentsiya «Kul'turolohiya ta mystetstvo: tochky dotyku ta perspektyvy rozvytku»*, S. 140. DOI: <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-004-9-105> [in Ukrainian].

5. Derman, L. (2020). *Kontseptsiiy universal'noho dyzaynu v modi XXI stolittya: filosofsk'o-antropolohichnyy analiz* [Concepts of universal design in 21st century fashion: a philosophical and anthropological analysis]. *Hileya: naukovyy visnyk: zbirnyk naukovykh prats'*, 158 (№ 10). Ch. 2. S. 21–25 [in Ukrainian].

6. Derman, L.M. (2022). *Novi sotsial'ni media v dyzayni: sotsiokul'turni ta komunikatyvni aspekty* [New social media in design: sociocultural and communicative aspects]. *Kul'turolohichnyy al'manakh*, (1), 14–16. Retrieved from: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.1.4> [in Ukrainian].

7. *Hovorymo bez bar'yeriv: lyudyna z invalidnistyu.* Ministerstvo yustyttsiyi Ukrayiny [We speak without barriers: a person with a disability]. Retrieved from: <https://minjust.gov.ua/m/govorimo-bez-bareriv-lyudina-z-invalidnistyu> (Last accessed: 23.11.2022) [in Ukrainian].

8. *Osobam z invalidnistyu* [Persons with disabilities]. Ministerstvo sotsial'noyi polityky Ukrayiny. Retrieved from: <https://www.msp.gov.ua/timeline/invalidnist.html> (Last accessed: 25.03.2023).

9. *Sotsial'na reklama* [PSAs.]. *Upravlinnya z pytan' reklamy KMDA.* Retrieved from: <https://reklama.kyivcity.gov.ua/gallery/8.html> (Last accessed: 15.01.23) [in Ukrainian].

10. *Standarty nedyskryminatsiynoyi reklamy: svitovi tendentsiyi ta ukrayins'ki initsiatyvy* [Standards of non-discriminatory advertising: global trends and Ukrainian initiatives] / za zah. red. O. Davlikanovoyi, I. Lylyk. 2018. Kyiv: Predstavnytstvo Fondu im. Fridrikha Eberta v Ukrayini. 116 s. [in Ukrainian].

11. Fudorova, O.M. (2012). *Rol' mas-media u formuvanni hromads'koyi dumky shchodo osib z obmezhenymy mozhlyvostyamy: ekspertni otsinky* [The role of the mass media in the formation of public opinion about persons with disabilities: expert assessments]. *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V.N. Karazina. Sotsiolohichni doslidzhennya suchasnoho suspil'stva: metodolohiya, teoriya, metody.* No. 993. S. 117–125 [in Ukrainian].

УДК 31.015.311:017

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.16>

Коляда Ірина Григорівна,
*кандидат філософських наук,
 доцент кафедри управління інформаційно-освітніми проєктами
 КЗВО «Дніпровська академія неперервної освіти» Дніпропетровської обласної ради»*
orcid.org/0000-0003-1355-4232
admkozyada@gmail.com

«РОБІНЗОНИ» ЦИФРОВОГО СВІТУ

Цифрова революція, змінюючи наше життя, визначає нові комунікаційні можливості мережевого суспільства. Концептом мережевого спілкування є фреймова модель не лише обмеженого віщання «один-до-одного», а й форумного спілкування «один-до-багатьох». Комунікація цифрової епохи спрощується масовим застосуванням вподобайок, аватарок та піктограм, нівелює кордони між публічним і приватним, встановлює протиріччя між духовно-смысловим спілкуванням та фатичними актами мовної комунікації. Частина людей залишається поза межами цих процесів, намагаючись зберегти власну ідентичність.

Метою статті є спроба скласти соціальний портрет людей, які вимушено або свідомо відмовляються від надмірного використання інформаційно-комунікаційних технологій, залишаючи за собою право зберігати інформаційно-комунікативну дистанцію. Важливо, що понятійна дефініція «робінзони», яка використовується в публікації, є стилізацією процесів інформаційно-комунікативної ізоляції людини в цифровому світі.

У контексті нашого дослідження концептуалізовано образ «робінзонів» як унікальний кластер цифрового суспільства, що зберігає параметри традиційної локальності соціального життя. Визначено характерні риси «робінзонів»: надають перевагу осмисленому мовному спілкуванню, максимально обмежують присутність в інтернет-спільнотах, не прагнуть публічності, збереження приватності розглядають як проблему нової соціальної реальності, чутливі до перенавантаження від інформаційного шуму. Слід виокремити «робінзонів» покоління радянських людей індустріальної епохи, які відчують брак цифрових навичок користувача соціальних мереж або відчайдушно намагаються зберегти образ життя за проєкцією минулого.

Пошук універсальних рис здійснювався шляхом критичного аналізу і міждисциплінарного підходу, що дозволило розглянути образ «робінзонів» через локальні ситуації та обґрунтувати патерни і мотиви інформаційно-комунікативної ізоляції як загальні закономірності. На відміну від людини дигітальної, що перебуває у символічному світі віртуальної реальності та відвойовує публічність у соціальних мережах, сучасні «робінзони» живуть у реальному соціокультурному просторі. Відзначається, що для них характерними є осмисленість буття, стабільна життєспроможність до активної та продуктивної діяльності, почуття індивідуальності та свободи, здатність фокусуватися на важливих речах та досягненні цілей, наповнення життя сенсом. Вдалося проілюструвати патерни поведінки людини, уникаючи оціночної опозиції «добре – погане». Перспективними видаються наукові пошуки подальших тенденцій щодо існування кластеру «робінзонів» та їхнього місця у цифровому суспільстві.

Ключові слова: цифровий світ, соціальні мережі, дигітальна людина, інформаційно-комунікативна ізоляція.

Kolyada Iryna,
*Candidate of Philosophical Sciences,
 Associate Professor at the Department of Management of Information and Educational Projects
 KZVO "Dnipro Academy of Continuing Education" of Dnipropetrovsk Regional Council"*
orcid.org/0000-0003-1355-4232
admkozyada@gmail.com

“ROBINSONS” OF THE DIGITAL WORLD

The digital revolution changing our lives, defines new communication possibilities of the network society. The concept of network communication is a frame model not only of limited one-to-one broadcasting, but also of one-to-many forum communication. Communication in the digital age is simplified by the mass use of likes,

avatars, and icons, blurs the boundaries between public and private, and establishes a contradiction between spiritual and meaningful communication and phatic acts of language communication. Some people remain outside these processes, trying to preserve their own identity.

The purpose of the article is an attempt to create a social portrait of people who forcibly or consciously refuse to use information and communication technologies excessively, reserving the right to maintain an information and communication distance. It is important that the conceptual definition of “Robinson” used in the publication is a stylization of the processes of informational and communicative isolation of a person in the digital world.

In the context of our research, the image of “Robinsons” is conceptualized as a unique cluster of digital society that preserves the parameters of traditional locality of social life. The characteristic features of the “Robinsons” have been identified: they prefer meaningful language communication, limit their presence in Internet communities as much as possible, do not seek publicity, view privacy preservation as a problem of the new social reality, are sensitive to overload from information noise. It is necessary to single out the “Robinsons” of the generation of Soviet people of the industrial era, who feel the lack of digital skills of the user of social networks or are desperately trying to preserve a way of life based on the projection of the past.

The search for universal features was carried out through a critical analysis and an interdisciplinary approach, which made it possible to consider the image of the “Robinsons” through local situations and substantiate the patterns and motives of informational and communicative isolation as general laws. In contrast to a digital person who lives in the symbolic world of virtual reality and wins publicity in social networks, modern “Robinsons” live in a real socio-cultural space. It is noted that they are characterized by the meaningfulness of being, a stable capacity for active and productive activity, a sense of individuality and freedom, the ability to focus on important things and achieving goals, and filling life with meaning. It was possible to illustrate the patterns of human behavior, avoiding the evaluative opposition “good – bad”. Scientific searches for further trends regarding the existence of the cluster of “Robinsons” and their place in the digital society seem promising.

Key words: digital world, social networks, digital person, information and communication isolation.

Футуролог Елвін Тоффлер прогнозував трансформації сучасного світу під тиском «третьої хвилі» інформаційної епохи, визначивши перспективи майбутнього. За його прогнозами, людство мало пройти через глибокий соціальний переворот та творчу реорганізацію всього часу; отримати новий лад життя на новій структурі, яку можна назвати «електронним котеджем» з радикально зміненими школами та об'єднаннями майбутнього; ввести нові правила поведінки, що ведуть за межі стандартизації, синхронізації та централізації, руйнуючи усталену систему правил та принципів (Тоффлер, 2000). Майже за півстоліття після публікації книги «Третя хвиля» ми отримали нагоду пересвідчитись, як інформаційно-комунікаційні технології змінили наше життя, доповнивши його віртуальною реальністю, посиливши штучним інтелектом, відкривши доступ до «нефільтрованої» інформації та мобільного навчання. Результатом розгортання цифрового суспільства стала поява Homo digitalis – людини дигітальної. Людини, яка, сповідуючи «філософію селфі», відвойовує публічність у соціальних мережах.

Вражаючими є реалії цифрового світу згідно зі статистичними даними Digital 2023 Global Digital Overview. Нині налічується 5,16 мільярда користувачів Інтернету, що

становить 64,4 відсотка населення світу; понад 5,44 мільярда людей користуються мобільним телефоном і дорівнює 68 відсоткам жителів планети; 60 відсотків усього населення, а саме 4,76 мільярда, є користувачами соціальних мереж; середній користувач проводить 6 годин 37 хвилин у мережі, а загальний час, проведений у мережі за рік, становить 1,25 мільярда років (Digital 2023 Global Digital Overview). Ще ніколи, за словами Е. Шмідта та Д. Коена, в історії людства так багато людей не були пов'язані між собою в мережі, що працює в режимі реального часу. Назвавши безпрецедентною можливістю колективної дії через спільні інтернет-платформи... (Шмідт, Коен, 2015, с. 16).

Образ Робінзона Крузо з відомого роману Даніеля Дефо є ніщо інше, як стилізація інформаційно-комунікативної ізоляції людини в цифровому світі. Цей образ має розглядатися лише в рамках конкретної традиції інформаційно-комунікативних практик сучасного суспільства.

Змалюємо соціальний портрет сучасних «робінзонів» цифрового світу. Як вони сприймають цифрову реальність та відповідно формують власний образ життя шляхом опанування та прийняття нових способів спілкування та комунікації? Образ світу є простором існування людини, запорукою її психологічного комфорту та впевненості, що досягається

відповідним рівнем пізнання та спілкування (Кремень, Ільїн, 2022, с. 79).

Однією з характерних рис «робінзонів» є відсутність їх у соціальних мережах та соціальних медіа, спростовуючи таким чином інтернет-комунікацію як засіб спілкування. Це може бути пов'язано як з браком цифрових навичок користувача гаджетів та мережевих служб, так і свідомою відмовою людини від споживання інформаційного мережевого контенту. Досліджуючи концепт «бесіда» в цифровому світі, В. Кірілічева приділяє увагу соцмережі як іманентному середовищу його функціонування. Фреймовою моделлю такого концепту є не лише обмежене віщання «один-до-одного», а й форумне спілкування «один-до-багатьох». Саме соцмережа та соцмедіа, на думку наукині, є основним відгалуженням інтернет-простору як основного середовища існування концепту «бесіда цифрової епохи» (Кірілічева, 2021, с. 235). Виходячи з цього концепту, можемо спостерігати трансформацію комунікативних ознак нової соціокультурної реальності. Мережеве «ув'язнення» людини спрощує спілкування до вподобайок/лайків та висловлення емоцій шляхом певного набору піктограм; власну ідентичність підлаштовує до мережевих зразкових шаблонів та аватарок; уможливило втрату контролю над персональними даними та зводить нанівець приватність життя. Застереження втрати духовно-сміслового спілкування в обмін на фатичні акти мовної комунікації з фразами-кліше, які не несуть глибокого змісту, лише спілкування заради спілкування, змушують людей залишатися «робінзонами», надаючи перевагу осмисленому мовному спілкуванню. Та, крім концепту «бесіда», інформаційні обміни сприяють формуванню єдиного соціального організму з глобальними характеристиками, спроможного ефективно об'єднувати зусилля для дієвого реагування на найскладніші виклики сучасності (Горова, 2017, с. 10). Можемо припустити, що люди, ізольовані від соціальних мереж, менше беруть участь в інформаційних обмінах, це позначається на їхній громадянській позиції. Вони характеризуються низькою активністю до практичних дій та оцінок процесів соціального середовища і залишаються пасивними до громадського життя.

Певна частина «робінзонів» живуть за проєкцією минулого, асимілюючи життєвий досвід

з культурною пам'яттю. У межах культурологічного підходу теорії поколінь основна увага у визначенні межі одного покоління приділяється осмисленню способу життя та культурного досвіду, мотивів поведінки та типових реакцій, що сформувались під впливом загальноновизнаних зразків та презентованих символів. Людей приваблюють ті ситуації, у яких вони можуть найкраще використати раніше набутий культурний капітал (Коллінз, 2002, с. 71). Спираючись на думку К. Мангейма, що діяльність покоління належить до сил, що «формують суспільство» (Мангейм, 1998, с. 34), зауважимо факт впливу радянського суспільства на «положення людини» в проєкції минулого, теперішнього і майбутнього. Це можна проілюструвати на прикладі збереження сили традиційних мереж, що ґрунтуються на тісних сімейних зв'язках та сусідстві, ролі колективу та ідеологічному впливі за допомогою всеохоплюючих масових організацій. Саме ці традиційні комунікативні системи задовольняють потребу «робінзонів» у приналежності до будь-якої спільноти, зберігаючи таким чином «параметри традиційної локальності соціального життя» (Онищук, 2016, с. 92). При цьому, чим швидше розвиваються цифрові технології, тим більше відбувається цифровий розрив в інформаційних обмінах між поколіннями. Окремо слід визначити кластер «робінзонів» – прихильників цінностей радянського устрою, для яких радянське минуле залишається основою сьогоденного життя. Образ «радянської людини» формувался в умовах тотального контролю та ідеологічного впливу з боку держави, сьогодні це сприяє ідеологам «руського миру» тримати людину в «інформаційному акваріумі». В умовах інформаційної війни вплив пропагандистських ЗМІ та поширення фейків обмежують або зовсім спотворюють інформаційну картину реальності. Саме такою є інформаційна пастка для людей, які відчайдушно намагаються зберегти радянське минуле в новому цифровому світі.

Сучасні «робінзони» в реальному житті вирізняються стабільною життєспроможністю до активної та продуктивної діяльності, що пояснює максимальне обмеження їхньої присутності в інтернет-спільнотах як нових формах соціальної організації цифрового суспільства. Вони не потребують отримання соціальної вигоди за рахунок причетності до віртуальних

спільнот та нарощення соціального капіталу, збираючи корисні контакти в Інтернеті, бо володіють високою індивідуальною здатністю керувати власними ресурсами. В епоху мережевого маркетингу, що визначає особливості сучасної економіки, наші «робінзони» не розглядають свою присутність в інтернет-спільнотах як маркетинговий хід. Популярність численних сторіс-груп у соціальних мережах перетворює приватне життя на медійний товар, створюючи окремий, паралельний світ образів, здатний замінити реальні предмети. Таким чином, він руйнує межі реального буття та віртуальної реальності. Людина, фіксує моменти власного життя і виставляючи їх на загал, перетворюється на образи та колекцію епізодів (Коляда, 2022, с. 26). «Робінзони» не прагнуть публічності, усвідомлюючи власну самодостатність та самореалізацію, що пояснює ігнорування ними нових форм соціалізації. Реалізація власних ідей відбувається шляхом самовираження, не потребуючи верифікації ідей через участь у соціальній мережевій взаємодії та демонстрації приватного життя. Навпаки, збереження приватності для них постає гострою проблемою нової соціальної реальності. Патерном є відчуття тривожності через страх втратити контроль над персональною інформацією та використанням персональних даних, що змушує їх максимально обмежити реєстрацію власних акаунтів та уникати використання цифрових сервісів. Категорія приватності тісно пов'язана з категорією автономії особистості, що суттєво впливає на почуття індивідуальності і свободи. Збереження суверенітету «робінзонівського острова» в цифровому середовищі буття, як режиму «існування-у-світі», є доказом свідомого обмеження впливу нав'язуваних модних тенденцій, сучасних трендів та світогляду, які поширюються в глобалізованому світі. Така поведінка характеризується проявом суб'єктивної свободи та незалежності від думки сторонніх людей, частіше інфлюенсерів, які на хвилі власної популярності серед інтернет-аудиторії демонструють псевдоекспертність. Звертаємо увагу, що людина автономна, а не ізольована, тобто вибудовує комунікативні відносини, вибираючи мінімальну соціальну дистанцію. Зберігаючи цінність та культурну самобутність, спираючись на внутрішню силу, людина стверджує власну наявність

та осмисленість буття. Описані нами образи, розділяючи думку М. Култаєвої, відрізняються від *homo digitalis*, ідеально-типового конструктору людини цифрового світу, яка здійснила гіперкомпенсацію своєї недостатності, але, попри всі трансформаційні зусилля, набула статусу постійно переміщуваної особи, доля якої запрограмована і визначається дотиком пальця користувача на моніторі (Култаєва, 2020, с. 13).

Ще одна характерна риса цифрових «робінзонів» – чутливість до перенавантаження від інформаційного шуму. Надмірність інформації здатна призвести до функціональних розладів, таких як порушення пам'яті та уповільнення мислення, що отримали визначення «цифрової деменції». Людина сама перетворюється на середовище інформаційного колообігу: численні підписки на людей у соціальних мережах; нескінченний перегляд стрічки новин, яка оновлюється щохвилини та дублюється на різних каналах; витрата власного часу на непотрібну і надлишкову низькоякісну інформацію, навіть не зосереджуючись на перевірці правди від фейків; відволікання на постійну перевірку електронної пошти та месенджерів. З огляду на все це людина, перебуваючи у форматі онлайн, знаходиться на інформаційному полі бою, потрапляючи в прокрастинацію власного життя. Для «робінзонів» це не їхня війна, бо, цінуючи власний час, вони лімітують перебування онлайн та користування гаджетами. Занурюючись в інформаційний пошук, фокусуються на дійсно важливих речах, використовують лише перевірений контент, що відповідає їхнім особистим та професійним інтересам. Наявність здатності сфокусуватися у сьогоднішньому світі гіперзайнятості, за словами К. Абрахама, «є однією з найцінніших якостей <...> у світі божевілля, зайнятості, перебування в режимі онлайн 24/7 і тотальної оцифровки <...> важливо використовувати силу персонального фокусу <...> для руху вперед, набуття проєктивності, продуктивності та цілеспрямованості» (Абрахам, 2020, с. 29). Розділяючи цю думку, можемо визначити, що саме ця категорія «робінзонів» проживає сьогодні, наповнюючи життя сенсом. Фокусується на досягненні цілей, не відволікаючись на інформаційно-комунікативний хаос, що дозволяє їм досягти значних результатів та бути успішними. В умовах діджиталізації суспільства «робінзони» не

заперечують використання цифрових механізмів управління, що підвищують якість державних послуг, електронного документообігу, системи охорони здоров'я, освіти та банківської справи. Користуючись досягненнями цивілізації, вони не занурюються повністю в цифровий світ, залишаючи за собою право зберігати інформаційно-комунікативну дистанцію.

Ми розглядаємо проблему вимушеної та свідомої інформаційно-комунікативної ізоляції на мікро- і макрорівнях. Безумовно, одне доповнює інше, позаяк локальні ситуації, розглянуті нами, становлять більш цілісну картину. Отже, ми можемо обґрунтовані нами патерни та мотиви розглядати як загальні закономірності.

Хибна думка, що «робінзонами» цифрового світу є лише покоління радянських людей

індустріальної епохи з почуттям соціальної фобії стосовно процесів цифровізації суспільства. Сучасні «робінзони», усвідомлюючи всю відповідальність за власне життя, наповнене сенсом, свідомо відмовляються від надмірного споживання інформаційного мережевого контенту.

Що змушує людей залишатися «робінзонами»? Питання аналітичної перспективи проблематики інформаційно-комунікативної ізоляції можна розглядати у фокусі причинно-наслідкових зв'язків громадянської активності, життєвої самореалізації, задоволеності власним життям. Перспективною видається наукова розвідка щодо місця кластеру «робінзонів» у цифровому суспільстві та подальші тенденції його існування.

Список використаних джерел:

1. Абрахам К. (2020). Фокус. 4 быстрых и простых стратегий для окончательной победы над прокрастинацией / пер. с англ. Киев : Network Twenty One Ukraine. 160 с.
2. Digital 2023 Global Digital Overview. URL: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-global-overview-report> (дата звернення : 22.03.2023).
3. Горова С. (2017). Особа в інформаційному суспільстві: виклики сьогодення: монографія. Київ : НБУВ. 450 с.
4. Кірілічева В. (2021). Концепт «бесіда» («беседа») в цифрову епоху: фреймово-дискурсивне моделювання. *Молодий вчений*. № 3 (91) С. 231–37. DOI: <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2021-3-91-49>.
5. Коллинз Р. (2002). Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения / пер. с англ. Н. Розова и Ю. Вертгейм. Новосибирск : Сибирский Хронограф. 1280 с.
6. Коляда І. (2022). Самоідентифікація людини в умовах техно-інформаційної реальності. *Вісник Дніпровської академії неперервної освіти. «Філософія. Педагогіка»*. № 1 (2). С. 23–28. DOI <https://doi.org/10.31392/cult.aln.2022.3.17>.
7. Кремень В., Льїн В. (2022). Образ світу і людини в парадигмі дигітальної культури: психолінгвістичний аналіз. *Psycholinguistics*. . № 31 (2). С. 78–94.
8. Култаєва М. (2020). Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти*. № 1. С. 8–34. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-1>.
9. Мангейм К. (1998). Проблема поколений. *НЛО*. № 30. С. 7 – 47.
10. Онищук О. (2016). Трансформація буттєвих виявів людини в просторі мережевої культури. *Humanitarian vision*. № 1. С. 91–96. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/hv_2016_2_1_16 (дата звернення: 8.03.2023).
11. Тоффлер Е. (2000). Третья хвиля / пер. з англ. А. Євса. Київ : Вид. дім «Всесвіт». 480 с.
12. Шмідт Е., Коен Дж. (2015). Новый цифровой світ / пер. з англ. Г. Лелів. Львів : Літопис. 368 с.

References:

1. Abrakham, K. (2020). Fokus. 4 bystrykh i prostykh strategiy dlya okonchatel'noy pobedy nad prokrastinatsiyey [Focus. 4 quick and simple strategies for the ultimate victory over procrastination]. (Trans). Kyiv: Network Twenty One Ukraine. 160 s. [in Ukrainian].
2. Digital 2023 Global Digital Overview. Retrieved from: <https://datareportal.com/reports/digital-2023-global-overview-report>.
3. Horova, S. (2017). Osoba v informatsiynomu suspil'stvi: vyklyky s'ohodennya: monohrafiya [Person in the information society: today's challenges: monograph]. Kyiv: NBUV. 450 s. [in Ukrainian].
4. Kirilicheva, V. (2021). Kontsept «besida» («beseda») v tsyfrovu epokhu: freymovo-dyskursyvne modelyuvannya [The concept of “conversation” (“conversation”) in the digital age: frame-discursive modeling]. *Molodyy vchenyy*. № 3 (91), 231–37. DOI: <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2021-3-91-49> [in Ukrainian].

5. Kollinz, R. (2002). *Sotsiologiya filosofiy: Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya* [Sociology of philosophies: Global theory of intellectual change]. (N. Rozova i Yu. Vertgeym, Trans). Novosibirsk: Sibirskiy Khronograf. 1280 s. [in Russian].
6. Koliada, I. (2022). *Samoidentyfikatsiia liudyny v umovakh tekhnno-informatsiinoi realnosti* [Self-identification of a person in the conditions of techno-informational reality]. *Visnyk Dniprovskoi akademii nepererвної osvity. «Filosofia. Pedahohika»* № 1 (2), 23–28. DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.17> [in Ukrainian].
7. Kremen' V., Il'yin V. (2022). *Obraz svitu i lyudyny v paradyhmi dyhital'noyi kul'tury: psykholinhvistychnyy analiz* [The image of the world and man in the paradigm of digital culture: psycholinguistic analysis]. *Psycholinguistics*. № 31 (2), 78–94 [in Ukrainian].
8. Kultayeva, M. (2020). *Homo digitalis, dyhital'na kul'tura i dyhital'na osvita: filosofs'ko antropologichni i filosofs'ko-osvitni rozvidky* [Homo digitalis, digital culture and digital education: philosophical anthropological and philosophical and educational explorations]. *Filosofiya osvity*. № 1, 8–34. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-1> [in Ukrainian].
9. Mangeym, K. (1998). *Problema pokoleniy* [The problem of generations]. *NLO*. № 30, 7–47 [in Russian].
10. Onyshchuk, O. (2016). *Transformatsiya buttyevykh vyvaviv lyudyny v prostori merezhevoyi kul'tury* [Transformation of essential human manifestations in the space of network culture]. *Humanitarian vision*. № 1, 91–96 [in Ukrainian].
11. Toffler, E. (2000). *Tretya khvylya* [The third wave]. (A. Yevsa, Trans). Kyiv: Vyd. dim «Vsesvit». 480 s. [in Ukrainian].
12. Shmidt, E., Koen, Dzh. (2015). *Novyy tsyfrovyy svit* [The new digital world]. (H. Leliv, Trans). L'viv: Litopys. 368 s. [in Ukrainian].

УДК 130.123.4:330.837

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.17>

Муляр Володимир Ілліч,
*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри суспільних наук
факультету права, публічного управління та національної безпеки
Поліського національного університету
orcid.org/0000-0002-1585-7328
mulyarvlad@gmail.com*

Суліменко Олександр Григорович,
*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри суспільних наук
факультету права, публічного управління та національної безпеки
Поліського національного університету
orcid.org/0000-0003-0657-0357
olexpost5@gmail.com*

«ПРОТЕСТАНТСЬКА ЕТИКА І ДУХ КАПІТАЛІЗМУ» МАКСА ВЕБЕРА: КОНТЕКСТ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ

У статті аналізується класична праця одного з найвидатніших представників європейської інтелектуалістики кінця XIX – початку XX століття, німецького філософа і соціолога Макса Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». Сформульована стрижнева ідея даної статті, яка полягає у твердженні про те, що, незважаючи на глибокий аналіз природи капіталізму, де М. Вебер проводить ідею органічного взаємозв'язку останнього з протестантською етикою, увагу читача він звертає також на феномен самореалізації людини. Це видно по тому, якого значення автор книги надає ролі та місцю професійної діяльності у формуванні людини капіталістичної епохи. Проводиться висновок про те, що, хоча М. Вебер і не знав поняття «самореалізація» через те, що останнє було введено у науковий вжиток лише через більше як півстоліття по тому, в його характеристиці явищ протестантської етики, «духу» капіталізму та професійної діяльності християнина-кальвініста чітко простежується ідея максимального, найбільш повного та глибокого опредметнення людиною своїх природних та набутих в процесі універсальної соціалізації сил. Причому, це таке опредметнення сутності людини, що цілком має відповідати «промислу Божому», який створив людину в цьому світі не для того, аби вона ледве животіла в бездіяльності, а щоб невтомно працювала над великою і грандіозною справою. Цим людина, з одного боку догодить Богові і вшанує Його, з іншого - придбає для самої себе найдосконаліші чесноти і повне щастя. В цьому контексті аналізується тлумачення кальвіністського вчення про спасіння душі християнина, виконане німецьким філософом. Наводяться базові ідеї кальвінізму, сформульовані у «Вестмінстерському віросповіданні» 1647 року, а також висновок кальвіністської етики про невтомну працю християнина-кальвініста в рамках своєї професії у якості єдиної умови на шляху здобуття внутрішньої впевненості в обраності до спасіння своєї душі.

В статті подані визначення феномену самореалізації особистості, цитовані з монографії автора даної статті, яка є єдиною у вітчизняному просторі на тему самореалізації особистості.

Ключові слова: Макс Вебер, протестантська етика, дух капіталізму, самореалізація людини, християнин-кальвініст, спасіння душі, професійна діяльність, життєвий план християнина.

Muliar Volodymyr,
*Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Social Sciences
Faculty of Law, Public Management and National Security
Polissia National University
orcid.org/0000-0002-1585-7328
mulyarvlad@gmail.com*

Sulimenko Oleksandr,
*Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor of the Department of Social Sciences
Faculty of Law, Public Management and National Security
Polissia National University
orcid.org/0000-0003-0657-0357
olexpost5@gmail.com*

«THE PROTESTANT ETHICS AND THE SPIRIT OF CAPITALISM» BY MAX WEBER: THE CONTEXT OF HUMAN SELF-REALIZATION

The article analyzes the classic work of one of the most outstanding representatives of European intellectualism of the late 19th and early 20th centuries, the German philosopher and sociologist Max Weber «The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism». The core idea of this article is formulated, which consists in the statement that, despite the deep analysis of the nature of capitalism, where M. Weber develops the idea of the latter's organic relationship with the Protestant ethic, he also draws the reader's attention to the phenomenon of human self-realization. This can be seen from the importance the author of the book attaches to the role and place of professional activity in the formation of a person in the capitalist era. It is concluded that, although M. Weber did not know the concept of «self-realization» due to the fact that the latter was introduced into scientific use only more than half a century later, in his characterization of the phenomena of Protestant ethics, the «spirit» of capitalism and professional activity Christian-Calvinist, the idea of maximum, most complete and deep objectification by man of his natural and acquired in the process of universal socialization powers is clearly traced. Moreover, this is such an objectification of the essence of a person, which should fully correspond to the «plan of God», who created a person in this world not so that he could barely survive in inactivity, but to work tirelessly on a great and grand cause. With this, a person, on the one hand, will please God and honor Him, on the other hand, he will acquire for himself the most perfect virtues and complete happiness. In this context, the German philosopher's interpretation of the Calvinist teaching on the salvation of the Christian's soul is analyzed. The basic ideas of Calvinism, formulated in the «Westminster Confession» of 1647, are given, as well as the conclusion of Calvinist ethics about the tireless work of a Calvinist Christian within the framework of his profession as the only condition on the way to gaining inner confidence in his election to the salvation of his soul.

The article provides definitions of the phenomenon of self-realization of the individual, quoted from the monograph of the author of this article, which is the only one in the domestic space on the topic of self-realization of the individual.

Key words: Max Weber, Protestant ethics, the spirit of capitalism, human self-realization, Calvinist Christian, salvation of the soul, professional activity, life plan of a Christian.

З давніх часів будь-якій пересічній людині було притаманне прагнення до пізнання навколишнього середовища і самопізнання, розуміння світу і самої себе, своїх можливостей, щоб найкращим чином влаштувати власне життя, знаходити своє місце серед інших людей, бути корисною для себе і для того соціуму, в якому вона здійснювала власну життєдіяльність. Навіть у «найтемніші» епохи людської історії, коли звичайна людина мусила звіряти свої слова і вчинки з певними надзвичайно жорсткими, нерідко жорстокими, канонами, недотримання яких створювало серйозні ризики для її життя, а тому підстерігали людину на кожному кроці, вона все ж прагнула виявити в собі такі якості, які б допомагали їй виживати в цьому непростому світі. Показовим в даному контексті є ілюстрація буття середньовічної людини, яка відчувала свою психологічну роздвоєність,

зумовлену духовно-світоглядною атмосферою тих часів. З одного боку, усвідомленість власної оригінальності, неповторності і природна потреба в самореалізації, у вдосконаленні власної індивідуальності. З іншого боку, відсутність соціокультурних умов для ствердження такої оригінальності, суспільна вимога до її знищення. Така духовно-світоглядна атмосфера викликала в особистості емоційне занепокоєння, страждання від духовної і соціальної депресії. Такий стан міг доходити до масштабів масового психозу і глибоких невротичних явищ. Тому індивід тієї епохи змушений був, відчуваючи себе унікальністю з різноманітними здібностями і талантами, старанно приховувати свої справжні погляди, індивідуальні інтереси і потреби. Це вимагало від нього максимальних зусиль, незвичайного внутрішнього зосередження і вслуховування (Муляр В.І., 2005, с. 41).

Однак і в такому становищі людина прагнула самопізнання, об'єктивної самооцінки і, як наслідок, втілення своїх потенційних сил в процесі життєдіяльності. Таких прикладів людська історія дає немало.

Пояснення вищесказаному знаходимо в самій людській природі, яка об'єктивно породжує потребу людини у найкращій реалізації своїх природних і набутих в процесі соціалізації сил: задатків, здібностей, потреб, інтересів, цілей, ідеалів, знань, умінь, навичок, одне слово – сутнісних сил людини. Це і є потреба людини в самореалізації. І хоча сам термін самореалізації з'явився лише в ХХ столітті, про що буде сказано нижче, очевидним є одне: людина впродовж усієї своєї історії мала і має сьогодні таку потребу. Свідомо чи несвідомо, будучи знайомою з таким поняттям як самореалізація чи ні, вона завжди перебувала і перебуває в стані постійного виявлення та задоволення потреби в найповнішому і найглибшому втіленню своїх сил. І немає значення, в якій сфері багатогранного життя людини цей процес здійснюється, однак він з різною мірою інтенсивності та повноти відбувається. Оригінально про цю потребу, хоча і в контексті мистецтва, висловився Г. В. Ф. Гегель: «Всезагальна і абсолютна потреба... полягає в тому факті, що людина є *мислячою* свідомістю, тобто що вона творить із самої себе і для себе те, що вона є і що вона є взагалі. Речі, які є продуктами природи, існують лише безпосередньо і *одного разу*, але людина як дух *подвоює себе: існуючи* як предмет природи, вона існує також і *для себе*, вона споглядає себе, уявляє себе собі, мислить, і лише завдяки цьому діяльному для-себе-буттю вона є дух. ...Хлопчик кидає камені в річку і захоплюється колами, що розходяться по всій воді, споглядаючи в цьому власне творіння. Ця потреба проходить через найрізноманітніші явища аж до тієї форми відтворення в зовнішніх речах, яку ми бачимо в творах мистецтва» (Гегель Г. В. Ф., 1968, с. 37).

Варто зазначити, що по справжньому тема людини, актуалізація її природних і соціальних сил, зокрема у європейській історії, стала предметом особливої уваги в епоху Відродження, яку відомий дослідник духовно-світоглядної атмосфери цієї епохи Л. Баткін назвав епохою «пошуків індивідуальності» (Баткін Л. М., 1989, 270 с.). Якраз Відродження почало

по-новому трактувати природу людини, її призначення та місце у світобудові. За своєю суттю людину тоді пояснювали як творіння господнє, але таке, що уподіблене Богу. Вона трактувалася не просто як результат «промислу божого», а як потенційно «боголюдина». «Людина народжується не для того, – писав Баттіста Альберті, італійський гуманіст, художник, архітектор ХV століття, – щоб ледве животіти в бездіяльності, а щоб працювати над великою і грандіозною справою. Цим вона може, по-перше, догодити Богові і вшанувати його, і по-друге, придбати для самої себе найдосконаліші чесноти і повне щастя» (Муляр В. І., 2005, с. 42).

Примітним є те, що саме епоха Відродження поєднала в собі такі видатні явища в історії західноєвропейської людності як згадувану вище тенденцію «пошуків індивідуальності», зародження капіталізму як нової економічної, політико-правової і духовно-світоглядної парадигми та протестантизму як якісно нового релігійного пояснення взаємовідносин людини з Богом та місця самої людини в системі суспільних відносин. В цьому контексті показовою є праця відомого німецького філософа і соціолога М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму», перша частина якої була опублікована в 1904 році. У ній чи не вперше в історії виконаний аналіз капіталізму як цілісної системи людських відносин, де сформульовані принципові виміри, що відрізняють його як особливу модель функціонування суспільного організму. При цьому німецький вчений зовсім не ідеалізував капіталізм як систему, особливо в частині суспільного виробництва, тому його ставлення до капіталізму як явища важко назвати однозначним. В названій його праці не один раз ми можемо знайти гостру критику тогочасного капіталізму, яка співзвучна висловлюванням багатьох сучасників М. Вебера. Наприклад, осмислюючи досвід капіталізму на протязі кількох століть, він підкреслював, що «в міру того, як аскеза (одна із стрижневих ознак капіталізму – В.М.) почала перетворювати світ, дедалі сильніше впливаючи на нього, зовнішні мирські блага дедалі більше підкоряли собі людей, здобувши нарешті таку владу над ними, якої не знала вся попередня історія людства. Сьогодні дух аскези – хто знає, назажди чи ні? – полишив цю мирську оболонку. В усякому разі капіталізм, що здобув перемогу,

не потребує більше такого роду опори відтоді, як він почав базуватися на механічній основі. Відходять у минуле і рожеві мрії епохи Просвітництва, цієї сміхотливої спадкоємниці аскези. І лише уявлення про «професійний обов'язок» мандрує ще по світу, як привид минулих релігійних ідей... Сьогодні прагнення до збагачення, позбавлене свого релігійно-етичного змісту, набирає там, де воно досягає найбільшої свободи,... характеру нестримної пристрасті, часом близької до спортивної (М. Вебер, 1994, с. 181).

Аналізуючи капіталізм як, насамперед, економічну систему, М. Вебер, однак не розглядає цю систему в суто економічних вимірах, а характеризує його як цілісне явище, в якому економічне життя суспільства іманентно вплетене в усі сфери суспільного організму. Для нього капіталізм – це соціально-культурний феномен, притаманний західній цивілізації, який базується в тому числі на особливостях християнства, насамперед, протестантизму в його кальвіністському варіанті. Такий методологічний підхід дав можливість німецькому мислителю уявляти капіталізм найвищим досягненням культури Заходу. На його думку, в такій своїй якості капіталізм поставав у початковій періоді свого становлення, тобто тоді, коли він зберігав у собі первісні свої релігійно-ідеологічні орієнтири і не втрачав власного “духу”. Саме завдяки тому, що органічно поєднав в процесі свого розвитку протестантську етику у якості аскези як свідомого обмеження людиною своїх матеріальних потреб, одвічну потребу людини в самореалізації як процесі виявлення й найповнішого розгортання нею власних природних і соціальних сил, а також систему тотальної, відкритої, а тому справедливої конкуренції людських сил в суспільній, насамперед, економічній діяльності як внутрішню сутність його природи.

Достатньо рельєфно охарактеризував капіталізм як систему О. Погорілий, автор першого українського перекладу книги М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». «Це відносини, – пише він, – в рамках яких господарська поведінка власників засобів виробництва орієнтована не на задоволення їх традиційних потреб, а на одержання прибутку, на збагачення – однак на збагачення шляхом раціональної організації виробництва й мінімізації

непродуктивних затрат. Сучасне капіталістичне підприємство ґрунтується на засадах рентабельності, уявлення про яку відсутнє як у традиційному селянському господарстві, так і в «капіталістичному» колонізаторів, авантюристів, завойовників і т. п.» (Погорілий О., 1994, с. 10–11). І далі: «Духом» же сучасного капіталізму М. Вебер називає певний, як сказали б сьогодні, «менталітет», коли люди цілеспрямовано прагнуть до збагачення в рамках своєї професійної діяльності, водночас свідомо обмежуючи себе у витратах на споживання і надаючи, знову ж таки цілком свідомо, своєму способу життя певних аскетичних рис. Люди з такою ментальністю здатні без особливих внутрішніх труднощів адаптуватись до вимог капіталізму як раціонально діючої економічної системи; з іншого боку, сама ця система швидко впроваджується і ефективно функціонує там, де такий менталітет набув масового поширення. У протилежному ж випадку розвиток «раціонального капіталізму» наштовхується на серйозні психологічні перепони, пов'язані з невмінням чи небажанням людей «раціонально» перебудувати свою економічну поведінку і, до деякої міри, весь життєвий уклад» (Погорілий О., 1994, с. 11). Разом з тим, український вчений вважав, що хоча вказані вище суттєві ознаки капіталізму як цілісної системи були ним кваліфіковані як вибірково споріднені, протестантська етика, зокрема, не була причиною появи капіталізму як раціонально орієнтованої економічної системи, вона її не створила і не могла створити; однак вироблені ідеологами Реформації нові цінності сприяли “прориву” системи традиціоналістських уявлень про сенс людського життя і роль економічних чинників (Погорілий О., 1994, с. 12).

Новою цінністю для виникнення капіталізму в часи Відродження стали також «пошуки індивідуальності» - процес, який заповнив собою всю тогочасну Європу, особливо країни, де одночасно відбувався протестантський переворот у християнстві. Як було зазначено вище, сучасне капіталістичне підприємство ґрунтується на засадах рентабельності з метою отримання максимального прибутку, однак не заради прибутку, а для прославлення Бога. Така економічна система із жорсткою необхідністю вимагала певних фахових соціальних сил людей, які створювали цей прибуток. Таким

чином, саме в епоху Відродження, коли капіталістична економічна модель лише зароджувалася, вона і затребувала вказані людські сили. Однак самі ці сили стали можливими тільки за умови корінної ломки застарілих духовно-світоглядних орієнтацій суспільства в цілому і окремих людських індивідів, зокрема. Ось чому «пошуки індивідуальності» в ті часи стали стрижневою тенденцією розвитку тогочасного соціуму.

Одночасно з тенденцією до вивільнення людських природних, а також набутих в процесі соціалізації суспільних сил людини ми спостерігаємо і феномен секуляризації як звільнення суспільного і одиничного життя людей з-під опіки церкви. Відбувається фактична революція в християнському віровченні, коли на арену взаємин людини і Бога «вривається» протестантизм. Однак секуляризація не стала предметом праці М. Вебера. Всю свою увагу німецький вчений зосередив на протестантському вченні в його кальвіністському варіанті, оригінально вважаючи, що саме в цих процесах потрібно шукати природу нової економічної моделі розвитку західноєвропейської людності XV століття. Його основний смисл було сформульовано у «Вестмінстерському віросповіданні» 1647 року. М. Вебер наводить низку положень цього документа, зокрема: «Розділ 9. (Про свободу волі.) № 3: «Завдяки гріхопадінню людина повністю втратила здатність спрямовувати свою волю на які-небудь духовні блага і на досягнення блаженства; так що природна людина, будучи повністю байдужою до добра і мертвою у своєму гріхові, нездатна з власної волі навернутися до віри чи навіть підготувати себе до цього» (Вебер М., 1994, с. 118). І далі ще важливіше: «Розділ 3. (Про споконвічне рішення Боже.) № 3: «Бог, проявляючи свою велич, своїм рішенням прирік (predestinated) одних людей до вічного життя, інших же засудив (foreordained) на вічну смерть» (Вебер М., 1994, с. 118). В цих положеннях – ілюстрація німецьким мислителем кальвіністського перетлумачення ідеї християнства про спасіння душі, яке потягнуло за собою вчення про самотність окремої людини, її відповідальність і приреченість. «Це вчення в його патетичній нелюдськості, – заключає М. Вебер, – мусило мати для поколінь, які скорилися перед його грандіозною послідовністю, насамперед один

наслідок: відчуття незнаного раніше внутрішньої самотності окремої людини. У вирішальній для людини доби Реформації життєвій справі – досягненні вічного блаженства – вона була приречена самотньо мандрувати своїм шляхом назустріч своїй споконвіку накресленій долі. Ніхто не в змозі їй допомогти. Ані проповідник – бо лише обраний до спасіння здатний *spiritualiter* (духовно – *M.B.*) зрозуміти слово Боже. Ані таїнства – бо вони встановлені Богом для примноження його слави і тому мусять лишатися непорушними, однак не можуть виступати як засіб здобуття ласки Божої, суб'єктивно вони є лише «*extrema subsidia*» (останній притулок – *M.B.*) віри. Ані церква, бо, хоча вимога «*extra ecclesiam nulla salus* (поза церквою нема спасіння – *M.B.*) і є значимою в тому розумінні, що той, хто не належить до істинної церкви, не може належати до обранців Божих, все ж до (видимої) церкви належать і відкинуті Господом; більше того – вони мусять належати до неї і підкорятись її дисципліні, однак не для того, щоб здобути блаженство – це для них неможливо, – а для того, що й вони повинні виконувати заповіді Божі для примноження слави Його. Ані, нарешті, сам Бог – Христос прийняв смерть лише ради обраних, гріхи яких Бог одвічно спокутував своєю жертвою. Якраз оце абсолютне усунення віри в спасіння через церкву і таїнства (з послідовністю, якої не знало лютеранство) мало вирішальне значення для розмежування між кальвінізмом і католицизмом» (Вебер М., 1994, с. 121–122).

З наведених положень Вестмінстерського документа М. Вебер робить ще один висновок, який за своїм трагізмом для віруючого перевершує попередній. Йдеться про те, що немає жодних шляхів повернути Боже милосердя. Бо такого шляху немає в природі. «Немає не лише магічних, – пише німецький філософ, – а взагалі ніяких засобів, щоб повернути Боже милосердя тому, хто позбавлений його Божою волею» (Вебер М., 1994, с. 122–123). Ніхто не в змозі християнину допомогти, дати опору у його життєвих орієнтаціях. Навіть сам Бог, бо він зарання визначив долю кожному: кого прирік на вічне життя, а кого засудив на вічну смерть. Ось чому спілкування кальвініста зі своїм Богом відбувалося в атмосфері повної духовної самотності – незважаючи на те, що необхідною умовою спасіння була належність

до істинної церкви (Вебер М., 1994, с. 123). Адже світ – це результат промислу Божого і тому всі належать до цього світу, і всі мають підпорядковуватися правилам світу, створеного Богом. Це і є головним завданням кожної людини, як обраної, так не обраної. «Світ існує задля того, – пише М. Вебер, – і лише задля того, щоб служити самопрославленню Бога, християнин-обранець – існує задля того, і лише задля того, аби, втілюючи в житті Божі заповіді, примножувати славу Господню. Богу бажана соціальна діяльність християнина, бо він прагне, щоб соціальне влаштування життя відповідало його заповідям і поставленій ним меті» [Вебер М., 1994, с. 124–125].

Складається парадоксальна ситуація: з одного боку, кожний християнин бажає протягом свого життя повернути до себе Божу ласку і здобути вічне життя, з іншого – доля кожного, як стверджує «Вестмінстерське віросповідання», наперед визначена Богом. Як бути християнину, як дізнатися чи він обраний, чи ні? В чому тоді смисл його існування? Де знайти ту опору, яка вселить надію, дасть розуміння життєвої перспективи? На ці та інші питання кальвінізм дає парадоксальну з точки зору католика відповідь: «Повне виключення проблеми теодицеї (виправдання Бога при наявності у світі зла – *В.М., О.С.*) і усіх питань про «смісл» світу і людського життя» (Вебер М., 1994, с. 125) як проблем, які виснажують сили християнина. Кальвініст не повинен навіть ставити такі питання перед собою, бо на них фактично немає відповіді, адже «промисел Божий» незрозумілий для людини, а спроба вирішити їх призводить лише до непотрібних витрат духовних і фізичних сил, які можна було б спрямувати на інші цілі. Така своєрідна «економія сил» зміщує, як зауважує М. Вебер, фундаментальну для християнства проблему спасіння душі в утилітарний характер кальвіністської етики та ряд важливих особливостей кальвіністської концепції професійного покликання (Вебер М., 1994, с. 125–126). Така етика відкидає можливість людини дізнатися про свою обраність, бо і зовні, і за поведінкою обрані нічим не відрізняються від необраних. Більше того, всілякі спроби дізнатися про те, обраний ти Богом, чи ні, означає зухвалу спробу проникнути в таємницю промислу Божого. Тому християнину залишається тільки вірити в свою обраність,

а прямим доказом такої обраності є лише стійкість віри, яка виникає як наслідок благодаті. Необмежена в просторі і часі стійка віра людини в свою обраність є єдиним виправданням її життя в цьому світі. А найкращим способом здобути внутрішню впевненість у спасінні вважається, як тлумачить кальвіністська етика, *є невтомна праця в рамках своєї професії*. Вона і лише вона розвіює будь-які релігійні сумніви і дає упевненість в обраності до спасіння (Вебер М., 1994, с. 127).

Тут ми підходимо до однієї з головних ідей протестантської етики Макса Вебера. Найкраще, мабуть, вона виражена в книзі там, де автор мислить про професійну діяльність кальвініста. Говорячи про те, що Богу бажана соціальна діяльність християнина, бо це відповідає його заповідям і поставленій ним меті, М. Вебер продовжує: «Соціальна діяльність кальвініста в миру – це діяльність *«in majorem gloriam Dei»* (на більшу славу Господу – *М.В.*). Таким самим є й характер *професійної* діяльності, котра здійснюється в рамках посеїбичного життя в ім'я загального блага... «Любов до ближнього», мислима лише як служба Богові, а не його *творінням*, знаходить свій вираз *насамперед* у виконанні визначених через *lex naturae* (природний порядок – *М.В.*) *професійних* обов'язків; при цьому сама «любов до ближнього» набирає своєрідного об'єктивно-безособового характеру, поскільки її розуміють як діяльність по раціональному упорядкуванню соціального космосу, що оточує нас. Адже навдивовижу доцільний устрій цього космосу, який...очевидно призначений для того, щоб служити на «користь» роду людського, дозволяє розцінювати таку безособливу діяльність на користь суспільства як бажану Богові й спрямовану на примноження Його слави» (Вебер М., 1994, с. 125). В цих словах – блискуча теза німецького мислителя, яка обігнала свій час. Йдеться про те, про що видатні філософи почали писати також лише в минулому столітті, але набагато пізніше: про феномен самореалізації людського індивіда. Ось чому М. Вебер не вживає термін «самореалізація», бо його тоді, коли творив М. Вебер, ще не існувало. Однак, коли він говорить про професійну діяльність кальвініста, то має на увазі саме питання самореалізації людини. Зверну увагу на попередню цитату німецького філософа, де йдеться про

соціальну діяльність християнина, яка спрямована на *більшу* славу Господа. Таким чином, *чим краща* соціальна діяльність християнина, *тим більше* вона прославляє Бога. Цей висновок є важливим саме у контексті аналізу явища самореалізації людини.

Вперше започаткував самореалізацію особистості як наукову проблему американський філософ і психолог А. Г. Маслоу у своїй статті «Самоактуалізація», яка вийшла друком у 1967 році. З того часу ця тема стала предметом прискіпливої уваги багатьох як закордонних, так і вітчизняних дослідників. Один з авторів цієї статті також долучився до розробки вказаної проблеми, опублікувавши поки що єдину у вітчизняній філософській літературі монографію, присвячену проблемі самореалізації особистості (Муляр В. І., 1997, 214 с.). В ній, а також у багатьох інших публікаціях автора на цю тему сформульовано низку визначень самореалізації, які відображають багатогранну її природу. Зокрема, «самореалізація особистості виступає як процес *усвідомленого і цілеспрямованого розкриття* (курсив мій – В.М.) сутнісних сил особистості..., який втілюється в індивідуальній формі в ході вільної діяльності» (Муляр В. І., 1997, с. 97). Разом з тим, «самореалізацію особистості можна ...увиявити як процес *найбільш повного* (курсив мій – В.М.) опрідметнення сутнісних сил особистості в ході її діяльності» (Муляр В.І., 1997, с. 98). Також «самореалізацію особистості можна визначити як процес *максимального, найбільш глибокого* (курсив мій – В.М.) опрідметнення сутнісних сил особистості в практичній діяльності, коли в цілях діяльності адекватно враховані можливості людини» (Муляр В.І., 1997, с. 98). В такому контексті самореалізація людини завжди є процесом системним і систематичним, а тому неможливим без своєрідного життєвого плану людини, її життєвої програми. «Цілісна самореалізація пов'язана з таким рівнем особистісного розвитку людини, коли вона виступає як саморегулююча, самоуправляюча система, найвищий рівень якої досягається на основі розроблених людиною життєвих програм і життєвих планів» (Муляр В.І., 1997, с. 103).

Саме такі думки ми знаходимо в праці М. Вебера, коли він пише про протестантську

етику і професійну діяльність християнина-кальвініста. «Бог помагає тому, хто сам собі помагає...сам створює своє спасіння, або правильніше було б сказати – впевненість у спасінні і що це спасіння не може бути здобуто, як того вимагає католицизм, шляхом поступового нагромадження окремих достойних вчинків, а виступає наслідком систематичного самоконтролю, який постійно ставить віруючого перед альтернативою: обраний до спасіння чи відкинутий?» (Вебер М., 1994, с. 130). І далі: «Кальвіністський Бог вимагав від своїх обраних не окремих «добрих справ», а святості, що стала системою...Практична етика кальвінізму давала змогу подолати відсутність плану і системи у повсякденному житті віруючого і створювала послідовний метод усієї життєвої поведінки... . Бо лише через фундаментальне перетворення усього смислу життя, яке відчутне у кожному мить і в кожній дії, могла бути досягнута впевненість у наявності благодаті, яка підіймає людину із status naturae (природного стану – М.В.) у status gratiae (стан благодаті – М.В.)» (Вебер М., 1994, с. 132). В цих словах німецького філософа ми читаємо суттєву вимогу до християнина-кальвініста – через найкращу професійну діяльність-самореалізацію на славу Господа упорядковувати власний спосіб життя. Наступними важливими моментами справжньої самореалізації християнина у професійної діяльності є моральність та прибутковість цієї діяльності. «...Корисність певної професії і, отже, її бажаність Богові у першу чергу визначаються з моральної точки зору, а потім уже тою значимістю, яку блага, що виробляються в її рамках, мають для «всього суспільства»; нарешті третім і, практично, звичайно найважливішим критерієм виступає «прибутковість професії...» Якщо Бог вказує вам шлях, на якому ви *зможете* без шкоди для душі своєї і не шкодячи іншим законним чином *більше придбати*, ніж на якомусь іншому шляху, а ви відкидаєте це і обираєте менш прибутковий шлях, то ви цим самим *стаєте на перешкоді здійснення одної із цілей вашого покликання* (calling), ви відмовляєтесь бути керуючим (steward) Бога і приймати дари його для того, щоб мати можливість вжити їх на благо Йому, коли Він того забажає. Не

заради тілесних втіх і грішних насолод, *але для Бога мусите ви трудитись і багатіти*» (Вебер М., 1994, с. 166). Нарешті, потрібно відзначити ще одну важливу сторону самореалізації християнина-кальвініста у професійній діяльності, яку М. Вебер актуалізує у своєму творі. Йдеться про те, що будь-який процес найповнішого і найглибшого опредметнення сутнісних сил людини неможливий відразу у всіх сферах її багатогранної діяльності. Звідси – свідомий, зумовлений покликанням, вибір людиною певних сфер власної самореалізації, що з необхідністю передбачає обмеження такого процесу в інших сферах. «Той факт, – зазначає німецький філософ, – що обмеження людської діяльності рамками професії разом з відмовою від фаустівської багатогранної людини (відмовою, яка слідує із цього обмеження) є у сучасному світі обов'язковою передумовою всякої продуктивної діяльності і що, таким чином, «справа» і «зречення» сьогодні взаємно пов'язані одне з одним» (Вебер М., 1994, с. 180).

Підіб'ємо короткі висновки. Як відомо, публікація книги «Протестантська етика і дух капіталізму» була неоднозначно сприйнята

науковою спільнотою того часу, а тому викликала гостру дискусію. Відповідаючи на критику деяких авторів, М. Вебер навіть взяв участь у конкретних соціологічних дослідженнях щодо професійної адаптації робітників різних підприємств, формування їх професійних та суто людських соціальних сил. Констатуючи цей факт, все ж зазначимо, що в контексті даної статті книга М. Вебера заслуговує найвищих похвал. Адже німецький вчений, задовго до формулювання терміну «самореалізація людини» фактично в своїй книзі відкриває відповідне вказаному терміну явище, яке стало притаманним кальвіністській етиці. Заслугою М. Вебера в контексті явища самореалізації особистості є і те, що він абсолютно справедливо пов'язав це явище з «духом капіталізму». Він виявив, піддав аналізу і науково обґрунтував органічний взаємозв'язок протестантської етики, природи капіталізму, самореалізації християнина-кальвініста через професійну діяльність, що врешті вимагає від людини системного і систематичного будування власного життєвого плану. І в цьому – головна цінність праці М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму»

Список використаних джерел:

1. Баткин Л. М. (1989). *Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности*. Москва : Наука. 270 с.
2. Вебер Макс. (1994). *Протестантська етика і дух капіталізму* / Перекл. з німецької О. Погорілого. Київ: Основи. 261 с.
3. Гегель Г.В.Ф. (1968). *Эстетика*. В 4-х томах. Т.1. Москва: Искусство. 312 с.
4. *Історія філософії. Словник* / За заг. ред. В. І. Ярошовця (2006). Київ: Знання України. 840 с.
5. Маслоу А. (1982). *Самоактуалізація. Психологія личности. Тексты*. Москва. С. 108–117.
6. Муляр В.І. (2005). Проблема становлення особистості в системі «індивід – суспільство» (філософсько-культурологічний аналіз). Житомир: ЖДТУ. 320 с.
7. Муляр В. І. (1997). Самореалізація особистості як соціальна проблема (філософсько-культурологічний аналіз). Житомир: ЖІТІ. 214 с.
8. Погорілий Олександр. (1994). Макс Вебер і його класична праця. *Протестантська етика і дух капіталізму*. Київ: Основи. С. 3–18.
9. Шестопал Е. Б. (1988). *Личность и политика: Критический очерк современных западных концепций политической социализации*. Москва: Мысль. 203 с.

References:

1. Batkin, L.M. (1989). *Italianskoe Возрождение в поисках индивидуальности [Italian Renaissance in search of individuality]*. Moscow: Nauka [in Russian].
2. Veber, M. (1994). *Protestantska etyka i dukh kapitalizmu [The Protestant ethics and the spirit of capitalism]* (O. Pohorilyi, Trans). Kyiv: Osnovy. 261 s. [in Ukrainian].
3. Hehel H.V.F. (1968). *Estetika. [Aesthetics]*. (Vols. 1–4. Vol. 1). Moscow: Iskusstvo [in Russian].
4. Yaroshovets, V.I. (Eds.). (2006). *Istoriia filosofii. Slovnyk [History of philosophy. Vocabulary]*. Kyiv: Znannia Ukrainy [in Ukrainian].
5. Maslou, A. (1982). *Samoaktualizatsiia [Self-actualization]. Psikhologiiia lichnosti. Teksty – Psychology of personality. Texts*, (pp. 108–117). Moscow [in Russian].

-
6. Muliar, V.I. (2005). *Problema stanovlennia osobystosti v systemi «indyvid – suspilstvo» (filosofsko-kulturolohichniy analiz) [The problem of personality formation in the «individual – society» system (philosophical and cultural analysis)]*. Zhytomyr: ZhDTU [in Ukrainian].
 7. Muliar, V.I. (1997). *Samorealizatsiia osobystosti yak sotsialna problema (filosofsko-kulturolohichniy analiz) [Self-realization of the individual as a social problem (philosophical and cultural analysis)]*. Zhytomyr : ZhITI [in Ukrainian].
 8. Pohorilyi O. (1994). Maks Veber i yoho klasychna pratsia [Max Weber and his classic work]. *Veber M. Protestantska etyka i dukh kapitalizmu – The Protestant ethics and the spirit of capitalism (pp. 3–18)*. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
 9. Shestopal, Ye.B. (1988). *Lichnost i politika: Kriticheskii ocherk sovremennykh zapadnykh kontseptsii politicheskoi sotsializatsii [Personality and politics: A critical essay on modern western concepts of political socialization]*. Moskow: Mysl [in Russian].

УДК 37.034

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.18>

Опольська Марина Вікторівна,

*кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Університету економіки і підприємства
orcid.org/0000-0002-4777-3487
opolmarie@gmail.com*

Челомбітько Тетяна Валеріївна,

*кандидат економічних наук, старший науковий співробітник,
доцент кафедри профільної підготовки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна, Навчально-науковий інститут міжнародної освіти
orcid.org/0000-0002-5742-8206
t.chelombitko@karazin.ua*

Міршук Олексій Євгенович,

*кандидат педагогічних наук, доцент,
начальник кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Національної академії Національної гвардії України
orcid.org/0000-0003-1871-5453
mirshuk23@ukr.net*

Лютко Наталія Віталіївна,

*кандидат політичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук
Хмельницького національного університету
orcid.org/0000-0002-8792-5035
liutkon@khnmu.edu.ua*

Козаченко Світлана Миколаївна,

*кандидат педагогічних наук,
старший викладач кафедри міжнародної комунікації та політології
Хмельницького національного університету
orcid.org/0000-0003-1459-202X
kozachenko_sm@ukr.net*

ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ СУЧАСНОЇ ПАРАДИГМИ ОСВІТИ

У статті розглядаються філософські основи сучасної парадигми освіти. Розглянуто основні трактування понять «парадигма» та «парадигма освіти» вченими філософами та педагогами. Визначено, що парадигма – це сукупність наукових надбань, зокрема теорій, концепцій, методів, які були розроблені та впроваджені в конкретній області досліджень в певний історичний період розвитку. Обґрунтовано, що освіта сьогодення повинна бути направлена на розвиток особистості як окремої індивідуальності, так і людства в цілому. Зазначено, що сучасна освітня парадигма – це певний стандарт, в якому прописані різні концепції, які втілюються науковцями на практиці. З'ясовано, що формування парадигми сучасної освіти відбувається під впливом сучасного розвитку науки і техніки, на основі того, що освіта підпорядковується сучасним вимогам суспільства. Зроблено акцент на духовній, культурній, компетентній та гуманній особистості, яка в поєднанні з науково-технічним прогресом забезпечить сучасний розвиток нашої держави на економічному та європейському рівнях. Дійшли висновку, що поєднання системного, синергетичного, культурологічного, аксіологічного, антропологічного, ресурсного, особистісно-діяльнісного, гуманістичного, компетентнісного

та студентоцентрованого підходів в системі сучасної освіти забезпечить розвиток та формування сучасного фахівця, який буде здатен швидко та якісно інтегруватися в європейський простір. Вважаємо, що поєднання саме цих підходів в єдину концепцію освіти дозволить забезпечити: наукоємність освіти; вимоги до системи освіти повинні бути загальними для всіх країн; освіта повинна забезпечувати формування особистості з новим інноваційним типом мислення; після отримання фахової освіти особистість повинна вміти творчо застосовувати отримані знання в професійній діяльності і нести повну відповідальність за прийняте рішення; освіта повинна повністю задовольняти здобувачів; сучасна парадигма освіти повинна бути гуманістичною та особистісно-орієнтованою.

Ключові слова: парадигма, парадигма освіти, підхід, особистість.

Opolska Maryna,

*PhD of Pedagogical Sciences, Associate Professor
of the Department of Social Sciences and Humanities
University of Economics and Entrepreneurship
orcid.org/0000-0002-4777-3487
opolmarie@gmail.com*

Chelombitko Tetiana,

*PhD in Economics, Senior Researcher,
Associate Professor of the Department of Specialized Training
V. N. Karazin Kharkiv National University, Educational
and Research Institute of International Education
orcid.org/0000-0002-5742-8206
t.chelombitko@karazin.ua*

Mirshuk Oleksii,

*PhD of Pedagogical Sciences, Associate Professor,
Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines
National Academy of the National Guard of Ukraine
orcid.org/0000-0003-1871-5453
mirshuk23@ukr.net*

Liutko Nataliia,

*PhD in Political Science, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
and Social Sciences and Humanities, Khmelnytsky National University
orcid.org/0000-0002-8792-5035
liutkon@khnmu.edu.ua*

Kozachenko Svitlana,

*PhD of Pedagogical Sciences,
Senior Lecturer at the Department of International Communication
and Political Science, Khmelnytsky National University
orcid.org/0000-0003-1459-202X
kozachenko_sm@ukr.net*

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE MODERN PARADIGM OF EDUCATION

The article deals with the philosophical foundations of the modern paradigm of education. The main interpretations of the concepts of "paradigm" and "paradigm of education" by philosophers and educators are considered. It is determined that a paradigm is a set of scientific achievements, in particular theories, concepts, methods that have

been developed and implemented in a particular field of research in a certain historical period of development. It is substantiated that modern education should be aimed at the development of personality of both individuals and humanity as a whole. It is noted that the modern educational paradigm is a certain standard which prescribes various concepts that are put into practice by scientists. It is found that the formation of the paradigm of modern education is influenced by the modern development of science and technology, based on the fact that education is subject to the modern requirements of society. The emphasis is placed on the spiritual, cultural, competent and humane personality, which, in combination with scientific and technological progress, will ensure the modern development of our country at the economic and European levels. We concluded that the combination of systemic, synergistic, cultural, axiological, anthropological, resource, personal and activity, humanistic, competence and student-centered approaches in the system of modern education will ensure the development and formation of a modern specialist who will be able to quickly and efficiently integrate into the European space. We believe that the combination of these approaches into a single concept of education will ensure: knowledge-intensive education; requirements for the education system should be common to all countries; education should ensure the formation of a personality with a new innovative type of thinking; after receiving professional education, a person should be able to creatively apply the acquired knowledge in professional activities and take full responsibility for the decision made; education should fully satisfy applicants; the modern paradigm of education should be humanistic and personalized.

Key words: paradigm, education paradigm, approach, personality.

Постановка проблеми та її актуальність.

У сучасному світі освіта є одним із важливих елементів світової культури, адже саме освіта відіграє важливу роль при входженні фахівця в професійну діяльність.

Саме з кінця ХХ століття почався активний пошук сучасної парадигми освіти, а точніше методологічних підходів для її розвитку, вдосконалення та впровадження в європейський простір.

З 2005 року Україна стала членом Болонського процесу, який офіційно розпочався ще в 1999 році і передбачає міжурядову співпрацю з реформування вищої освіти у країнах, які є членами Європейського простору вищої освіти. Приєднавшись до Болонського процесу наша держава зобов'язалася реформувати вищу освіту у відповідності до Європейських стандартів та цінностей.

У 2014 році було прийнято Закон України «Про вищу освіту», що стало другим кроком у процесі реформування вищої освіти України. На сьогоднішній день головним завданням вищої освіти є: підготовка висококваліфікованих компетентних фахівців, які будуть дотримуватися принципів свободи та нести повну відповідальність за свій вибір та прийняте рішення; буде свідомими громадянами своєї держави; конкурентоспроможними та мобільними фахівцями.

Саме все вище перераховане вимагає від сучасних науковців та педагогів здійснювати пошук, розробляти та впроваджувати новітні напрямки освітньої практики та конкретні методи організації освіти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковане вирішення даної проблематики.

Значний внесок у розвиток освітньої системи сучасної України здійснили такі вчені як: Т. Андрущенко (2016), М. Згуровський (2005), І. Зязюн (2004), О. Базалук (2010), Б. Коротаєв (2010). Потрібно зазначити, що деякі вчені досліджували зазначену проблематику в конкретних напрямках, наприклад: Л. Горбунова (2019), І. Добронравова (2003), А. Євтюк (2002) – займалися дослідженням нелінійного підходу в системі освіти; В. Пазенок (2010) досліджував потенціал синергетики в контексті становленні нової світоглядної парадигми освіти.

Мета дослідження полягає у філософському осмисленні сучасної парадигми освіти та визначенні основних підходів і методів для її впровадження.

Виклад основного матеріалу. Аналіз наукової літератури дозволив нам виявити, що існує дві дефініції, а саме «парадигма» та «парадигма освіти». Саме тому нами було вирішено проаналізувати кожне з цих понять та визначити зв'язки між ними.

У словнику з філософії термін «парадигма» трактується як сукупність теоретичних та методологічних передумов, що визначають конкретне дослідження, яке втілюється у науковій практиці на цьому етапі (Філософський енциклопедичний словник, 2002).

Американський філософ Т. Кун вважав, що парадигма – це визнані всіма наукові досягнення, які у продовж певного часу формують модель проблеми їх вирішення для наукового

співтовариства, яку слід розглядати не просто як поточну теорію, а у вигляді цілісного світогляду, у межах якого вона існує разом з усіма висновками, здійснення яких завдячується їй; характеризуючи сукупність переконань, цінностей, технічних засобів та виступає теоретико-методологічною моделлю постановки і зразком для розв'язання завдань наукового дослідження (Словник термінів та персоналій, 2020).

О. Огієнко під парадигмою розумів вихідну концептуальну схему, методологічний конструкт, який інтегрує провідні наукові теорії, моделі вирішення проблем, що домінують упродовж певного історичного періоду в науці (Огієнко, 2008).

С. Сисоєва та І. Соколовська зазначають, що парадигма – це інтегровані концептуальні ідеї, які визначають теоретико-методологічні засади дослідження проблем неперервної освіти, а також педагогічні теорії, що свідчать про розвиток педагогічної науки у певний історичний період розвитку суспільства (Сисоєва, Соколовська, 2010).

Отже, розглянувши трактування поняття «парадигма», можемо підсумувати, що парадигма – це сукупність наукових надбань, зокрема теорій, концепцій та методів, які були розроблені і впровадженні в конкретній області досліджень в певний історичний період.

Щодо трактування поняття «парадигма освіти», то його частіше за все використовують в педагогіці. Вчені Н. Батченко та М. Михайліченко, схиляються до думки, що парадигма освіти – це основна ідея або підхід, який використовується для проектування освітніх систем, певна базова модель або стратегія освіти (Батченко, Михайліченко, 2020, с. 31).

Н. Мельник, зосереджує свою увагу на тому, що парадигма освіти – це орієнтація на новий тип гуманістично-інноваційної освіти, її конкурентності в європейському та світовому просторах (Мельник, 2012).

Ми повністю погоджуємося із думкою авторки, і саме тому вважаємо, що серед наукових підходів, які повинні застосовуватися в сучасній освіті є: системний, синергетичний, культурологічний, аксіологічний, антропологічний, ресурсний, особистісно-діяльнісний, гуманістичний, компетентнісний та студенто-центрований підходи. Розглянемо кожний з них та обґрунтуємо свою думку.

Системний підхід передбачає єдність інтеграції і диференціації при домінуванні тенденції до об'єднання, що дозволяє інтегрувати і систематизувати накопиченні знання, долати їх надлишковість, знаходити інваріанти психологічних та педагогічних описів, підвищувати ефективність системних досліджень та процесу навчання, формулювати нові наукові гіпотези, створювати системні описи різних явищ. Системна парадигма освіти поєднує в собі наступні складові: система освіти, система навчання, система виховання; освітні процеси; матеріальні носії педагогічних відношень, система управління освітою й освітніми закладами.

Головним чинником застосування синергетичної парадигми у сучасній науці є синергетичність педагогічного процесу, в якому прослідковуються взаємодії, які саме і досліджує синергетика (теорія сумісної дії, багатоваріативність і невизначеність шляхів розвитку). Застосування синергетичного підходу в освіті передбачає розвиток самоорганізації та управління, навичок планування.

Культурологічний підхід в освіті має на меті пізнання освітнього процесу з позиції культури. Функцією культурологічної парадигми є орієнтація на цілісний розвиток особистісної культури здобувача освіти, а також передбачає розробку та впровадження новітніх теоретико-методологічних підходів задля інтеграції в систему європейської освіти, а саме: педагогічної культури суспільства, професійної культури педагога і студента; культурних цінностей та моделей в вітчизняній та європейській полікультурній освіті; загальнокультурного розвитку особистості.

В філософії та педагогіці культура розглядається не в аспекті зовнішньої та внутрішньої культури особистості, а в глибинних зв'язках, залежності, закономірностях взаємодії та внутрішньої єдності освіти і культури. Культурологічний процес становлення та розвитку особистості в освіті проходить в трьох основних напрямках:

- засвоєнні норм і цінностей – тобто соціалізації людини в освітньому середовищі;
- розвитку особистості – засвоєнні нових способів мислення і діяльності;
- створенні власного образу, засвоєнні культурних контекстів.

Саме сучасна освіта сприяє культурному розвитку та саморозвитку особистості здобувача вищої освіти в заданому соціальними цілями культурному середовищі.

Аксіологічний підхід сучасної освіти направлений на розвиток життєвих цінностей у студентів. Адже в останні роки у суспільстві збільшився інтерес до вивчення людини як неповторної особистості, яка постійно взаємодіє із оточуючим світом, несе добро у суспільство і є гуманною.

Як вважав Г. Олпорт, що саме впровадження аксіологічного підходу в освітній процес дозволить вирішити складну проблему трансформації у молодого покоління «категорії знання» в «автономні категорії значущості». Для цього вчений вважав доцільним розробляти педагогічні методи і засоби, які могли б створювати перехід звичок і вмінь «із зовнішнього пласту» особистості в саму систему «Я», а саме на рівень стійких інтересів та потреб людини, які не потребують підкріплення зі сторони інших (Олпорт, 1998).

Антропологічний підхід в сучасній освіті має на меті змінити методологічну орієнтацію вищої освіти з формування особистості на її розвиток і саморозвиток. Саме це вимагає від сучасних педагогів зосередження уваги на осмисленні природи, її внутрішнього світу і на закономірних зв'язках цього світу з усіма зовнішніми впливами.

Антропологічний підхід в освіті визначається як системне використання даних усіх наук про людину та їх урахування при побудові та здійсненні педагогічного процесу (Аносов, 2002, с. 46).

Ресурсний підхід в освіті акцентує свою увагу на тому, що людина одночасно є фізичною істотою і соціальною. Вона приймає участь у політичних, економічних, організаційних стосунках і паралельно формується як особистість, постійно розвивається та вдосконалюється. Все це вимагає враховувати в освітньому процесі ресурсів (засобів, які є необхідними для реалізації запланованих дій), що забезпечують і безпосередньо впливають на ефективність виховання, навчання та саморозвиток особистості.

Ресурсний підхід в сучасній освіті забезпечується з допомогою стимулювання особистості до проявлення нею активності в самореалізації

з допомогою здібностей, інтересів, мотивів, цілей і підтримки з боку оточуючих; особистісного орієнтування освіти – постановки завдань і розв'язання професійних проблем, які будуть забезпечувати розвиток і саморозвиток особистості з урахуванням її особистісних якостей (Чаплигін, 1999).

Особистісно-діяльнісний підхід в сучасній освіті є одним із ключових методологічних принципів дослідження, вивчення та організації педагогічного процесу у вищій школі, який орієнтований на розвиток та саморозвиток особистісних властивостей та якостей здобувача освіти. Так як головним поняттям у цьому підході є особистість, то потрібно зазначити, що особистість з точки зору філософії – це аспект внутрішнього світу людини, який характеризується унікальністю і відкритістю, що реалізується в самопізнанні та самостворенні людини, а також об'єктивізується в артефактах культури (Лозова, 2000).

В психології особистість трактується як певне поєднання психічних, включаючи психофізіологічні й соціально-психологічні властивості: спрямованість (потреби, мотиви, інтереси, світогляд, переконання), риси темпераменту і характеру, здібності, особливості психічних процесів (відчуття, сприймання, мислення, пам'ять, увага, уява) та емоційно-вольової сфери (Пехота, 2006, с. 42).

Але головне положення в структурі особистості належить її соціальній сутності, а саме світогляду, цінностям, потребам, інтересам, ідеалам, установкам, цілепокладанням та етичним якостям. Саме тому в процесі розвитку сучасної освіти відбувається зміна мети виховання й навчання, основою якої виступає не сукупність знань, умінь і навичок, а вільний розвиток особистості (Гончаренко, 1997).

Одним із найактуальніших, на наш погляд, підходів в сучасній освіті є гуманістичний. Згідно нього, людина визначається як найвища цінність, надається пріоритетність її правам на вільний розвиток і на повноцінну реалізацію здібностей та інтересів, а головним завданням викладача є надати допомогу здобувачу освіти в розвитку його потенціалу і забезпеченні оптимального, з позицій задоволення особистісних та державних інтересів, професійного і життєвого самовизначення особистості (Савченко, 2012, с. 220).

Потрібно зазначити, що гуманістична парадигма освіти базується саме на методологічному підході, в який закладено філософію довіри людській природі, яка стверджує позитивну і конструктивну сутність людини, закладену у вигляді потенціалу. Все це передбачає перш за все повагу до особистості, розуміння її цінності та цінностей, визнання унікальності та неповторності, права на вільний розвиток і прояв власних здібностей (Савченко, 2012, с. 221).

Ще одним із найактуальніших на сьогоднішній день підходів, на якому базується вища освіта в Україні є компетентнісний. В сучасній освіті компетентнісний підхід визначається як спрямованість освітнього процесу на формування та розвиток ключових і предметних компетентностей особистості, які вона буде використовувати під час професійної діяльності. Використання компетентнісного підходу в системі вищої освіти дає змогу значною мірою реалізувати особистісно-орієнтований, діяльнісний і практико-зорієнтований підходи в навчально-виховному процесі, оскільки виділення компетентностей у змісті освіти визначає орієнтири у відборі тих знань і навичок, які є найбільш значимими для формування ціннісних орієнтацій і які будуть реалізовуватися в житті особистості (Мілорадова, Шевченко, 2020, с. 233–237).

Останній підходом, який ми вважаємо актуальним у сучасній парадигмі освіти – це студентоцентрований підхід. Саме він передбачає перехід від традиційного навчання до студентоцентрованого, що зміщує увагу з передачі знань на активну освітню діяльність студента. З допомогою такого підходу в освіті відбувається індивідуальний розвиток студента і підвищується його мотивація, здійснюється самоаналіз. Таке спрямування освітньої діяльності забезпечує створення умов для особистісного розвитку здобувача освіти та його професійних якостей для успішної професійної діяльності в майбутньому.

Отже, на основі проведеного дослідження з поставленої нами проблематики хотілося б зазначити наступне, що освіта, яка була раніше і сучасна освіта має на меті здійснювати розвиток особистості і суспільства загалом. Сучасна освітня парадигма – це певний стандарт, в якому прописані різні концепції,

які втілюються на практиці. Формування парадигми сучасної освіти відбувається під впливом сучасного розвитку науки і техніки, адже саме освіта підпорядковується сучасним вимогам суспільства. Саме тому, на нашу думку, поєднання духовної, культурної, компетентної, гуманної особистості в поєднанні з науково-технічним прогресом забезпечить сучасний розвиток нашої держави на економічному та європейському рівнях.

Висновок. Отже, все вище викладене дозволяє нам констатувати, що філософські основи сучасної парадигми мають певні труднощі, щодо визначення і осмислення методологічних підходів в освітній галузі. Ми вважаємо, що поєднання системного, синергетичного, культурологічного, аксіологічного, антропологічного, ресурсного, особистісно-діяльнісного, гуманістичного, компетентнісного та студентоцентрованого підходів в системі сучасної освіти забезпечить розвиток та формування сучасного фахівця, який буде здатен швидко та якісно інтегруватися в європейський простір. Також вважаємо, що поєднання саме цих підходів в єдину концепцію освіти дозволить забезпечити:

- наукоємність освіти – тобто за своєю метою та змістом вона повинна бути єдиною для всіх;
- вимоги до системи освіти повинні бути загальними для всіх країн, це забезпечить процес мобільності, підвищення професійного рівня розвитку та обмін досвідом;
- освіта повинна забезпечувати формування особистості з новим інноваційним типом мислення, яка буде здатна опрацьовувати значний об'єм інформації та опановувати новітні технології;
- після отримання фахової освіти особистість повинна вміти творчо застосовувати отримані знання в професійній діяльності і нести повну відповідальність за прийняте рішення;
- освіта повинна повністю задовольняти здобувачів;
- сучасна парадигма освіти повинна бути гуманістичною та особистісно-орієнтованою, яка буде спрямована на формування і розвиток особистості; яка здатна вільно дискутувати, а за потреби і критикувати; яка буде постійно займатися саморозвитком та володіти навичками саморефлексії.

Список використаних джерел:

1. Андрущенко Т. В. (2016). Ціннісна палітра європейського простору освіти (український вимір). *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 12. Психологічні науки*, 4 (49), 107–113.
2. Аносов І. П. (2002). Антропологічний підхід як детермінанта сучасних освітніх змін. *Пост методика*, 7/8.
3. Базалук О. (2010). Філософія освіти: її роль та місце в системі філософського знання. *Філософські обрії*, 23, 187–200.
4. Батченко Н., Михайлініченко М. (2020). Еволюція освітніх парадигм у сучасному дискурсі. *Освітологія*, 9, 29–37.
5. Гончаренко С. (1997). Український педагогічний словник. Київ: Либідь.
6. Горбунова Л. В. (2019). Освіта для стійкого розвитку: до питання про концепти та методологію. *Філософія освіти – Philosophy of Education*, 1 (24), 52–78.
7. Добронравова І. С. (2003). Філософія науки і синергетика освіти. *Вища освіта України*, 2, 13–18.
8. Євтодюк А. В. (2002). Синергетичні засади моделювання освітніх систем: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.03. Київ.
9. Згуровський М. (2005). Шлях до інформаційного суспільства – від Женеви до Тунісу. *Дзеркало тижня*, 34 (562), 4–6.
10. Зязюн І. (2004). Людські якості є основоположними. *Професійно-технічна освіта*, 1, 15–16.
11. Педагогічна філософія (2010): колективна монографія / Б. І. Коротяєв, В. С. Курило, С. В. Савченко. Луганськ : Вид-во ДЗ «ЛНУ ім. Тараса Шевченка».
12. Лозова В. І. (2000). Цілісний підхід до формування пізнавальної активності школярів. Харків: «ОВС».
13. Мельник Н. І. (2012). Гуманістична парадигма освіти як умова ефективної організації інклюзивної освіти в Україні. *Вісник психології і педагогіки*, 9.
14. Мілорадова Н. Е., Шевченко В. В. (2020). Компетентнісний підхід як методологічна основа дослідження професійної компетентності особистості. *Габітус*, 16, 233–237.
15. Огієнко О. І. (2008). Тенденції розвитку освіти дорослих у скандинавських країнах: монографія. Суми: Елада.
16. Пазенок В. (2010). Домінанти духовно-практичного світу мислителя. *Філософські діалоги*, 4 (1), 22–29.
17. Пехота О. М. (2006). Особистісно орієнтоване навчання: підготовка вчителя. Миколаїв: «Іліон».
18. Савченко О. П. (2012). Вища педагогічна освіта України: актуальність інтеграційних процесів. *Гуманізація навчально-виховного процесу: зб. наук. праць*, 10, 217–224.
19. Сисоєва С. О., Соколовська І. В. (2010). Проблеми неперервної професійної освіти: тезаурус наукового дослідження. Київ: Видавничий Дім «ЕКМО».
20. Філософія (2020): словник термінів та персоналій / В. С. Бліхар та ін. Київ: КВІЦ.
21. Філософський енциклопедичний словник (2002): енциклопедія. НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди / голов. ред. В. І. Шинкарук. Київ: Абрис.
22. Чаплигін О. К. (1999). Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації / соціально-філософський аналіз: монографія. Харків: Основа.
23. Олпорт Г. В. Личность в психологии. Москва: «КСП+»; Санкт-Петербург: «Ювенкта».

References:

1. Andrushchenko T. V. (2016). Tsinnisna palitra yevropeiskoho prostoru osvity (ukrainskyi vymir) [Value Palette of the European Education Area (Ukrainian Dimension)]. *Naukovyi chasopys Natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni M. P. Dragomanova. Seriiia 12. Psykholohichni nauky – Scientific Journal of the National Pedagogical Dragomanov University. Series 12. Psychological sciences*, 4 (49), 107–113 [in Ukrainian].
2. Anosov I. P. (2002). Antropolohichni pidkhid yak determinanta suchasnykh osvitynikh zmin [Anthropological Approach as a Determinant of Modern Educational Changes.]. *Post metodyka – Post methodology*, 7/8 [in Ukrainian].
3. Bazaluk O. (2010). Filosofiia osvity: yii rol ta mistse v systemi filososfskoho znannia [Philosophy of Education: Its Role and Place in the System of Philosophical Knowledge]. *Filosofski obrii – Philosophical horizons*, 23, 187–200 [in Ukrainian].
4. Batchenko N., Mykhailinichenko M. (2020). Evoliutsiia osvitynikh paradyhm u suchasnomu dyskursi [The evolution of educational paradigms in contemporary discourse]. *Osvitolohiia – Education*, 9, 29–37 [in Ukrainian].
5. Honcharenko S. (1997). Ukrainskyi pedahohichnyi slovnyk [Ukrainian Pedagogical Dictionary]. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].

6. Lozova V. I. (2000). Tsilisnyi pidkhd do formuvannia piznavalnoi aktyvnosti shkoliariv [A holistic approach to the development of students' cognitive activity]. Kharkiv: «OVS» [in Ukrainian].
7. Dobronravova I. S. (2003). Filozofia nauky i synerhetyka osvity [Philosophy of science and synergy of education]. *Vyscha osvita Ukrainy – Higher education of Ukraine*, 2, 13–18 [in Ukrainian].
8. Ievodiuk A. V. (2002). Synerhetychni zasady modeliuвання osvitnikh system [Synergetic principles of modeling educational systems]. *Extended abstract of candidate's thesis*. Kyiv [in Ukrainian].
9. Zghurovskiy M. (2005). Shliakh do informatsiinoho suspilstva – vid Zhenevy do Tunisu [The path to the information society – from Geneva to Tunisia]. *Dzerkalo tyzhnia – Mirror of the Week*, 34 (562), 4–6 [in Ukrainian].
10. Ziaziun I. (2004). Liudski yakosti ye osnovopolozhnymy [Human qualities are fundamental]. *Profesiino-tekhnichna osvita – Vocational education and training*, 1, 15–16 [in Ukrainian].
11. Pedagogichna filozofia [Pedagogical philosophy] (2010): kolektyvna monohrafiia / B. I. Korotiaiev, V. S. Kurylo, S. V. Savchenko. Luhansk : Vyd-vo DZ «LNU im. Tarasa Shevchenka» [in Ukrainian].
12. Melnyk N. I. (2012). Humanistychna paradyhma osvity yak umova efektyvnoi orhanizatsii inkluzyvnoi osvity v Ukraini [Humanistic paradigm of education as a condition for effective organization of inclusive education in Ukraine]. *Visnyk psykholohii i pedagogiky – Bulletin of Psychology and Pedagogy*, 9 [in Ukrainian].
13. Miloradova N. E., Shevchenko V. V. (2020) Kompetentnisnyi pidkhd yak metodolohichna osnova doslidzhennia profesiinoi kompetentnosti osobystosti [Competence-based approach as a methodological basis for the study of professional competence of an individual]. *Habitus – Habitus*, 16. S. 233–237 [in Ukrainian].
14. Ohienko O. I. (2008). Tendentsii rozvytku osvity doroslykh u skandinavskykh krainakh [Trends in the development of adult education in the Scandinavian countries]: monohrafiia. Sumy: Elada [in Ukrainian].
15. Piekhota O. M. (2006). Osobystisno oriietovane navchannia: pidhotovka vchytelia [Person-centered learning: teacher training]. Mykolaiv: «Ilion» [in Ukrainian].
16. Pazenok V. (2010). Dominanty dukhovno-praktychnoho svitu myslytelia [Dominants of the spiritual and practical world of the thinker]. *Filosofski dialohy – Philosophical dialogues*, 4 (1), 22–29 [in Ukrainian].
17. Savchenko O. P. (2012). Vyscha pedagogichna osvita Ukrainy: aktualnist intehratsiinykh protsesiv [Higher Pedagogical Education in Ukraine: Relevance of Integration Processes]. *Humanizatsiia navchalno-vykhovnoho protsesu – Humanization of the educational process*, 10. S. 217–224 [in Ukrainian].
18. Sysoieva S. O., Sokolovska I. V. (2010). Problemy neperevnoi profesiinoi osvity: tezaurus naukovooho doslidzhennia [Problems of continuing professional education: a thesaurus of scientific research]. Kyiv: Vydavnychiy Dim «EKMO» [in Ukrainian].
19. Filozofia (2020): slovnyk terminiv ta personalii [Philosophy: a glossary of terms and personalities] / V. S. Blikhar ta in. Kyiv: KVITs [in Ukrainian].
20. Filozofskiy entsyklopedychnyi slovnyk (2002). [Philosophical encyclopedic dictionary]: entsyklopediia. NAN Ukrainy, In-t filozofii im. H. S. Skovorody / holov. red. V. I. Shynkaruk. Kyiv: Abrys [in Ukrainian].
21. Chaplyhin O. K. (1999). Tvorchyi potentsial liudyny: vid stanovlennia do realizatsii / sotsialno-filozofskiy analiz [Human creative potential: from formation to realization / socio-philosophical analysis]: monohrafiia. Kharkiv: Osnova [in Ukrainian].
22. Olport G. V. (1998). Lichnost' v psikhologii [Personality in psychology]. Moskva: «KSP+»; Sankt-Peterburg: «YuvenktA» [in Russian].

Orujov Emin Taleh,

*Postgraduate Student at the Department of the History of Philosophy of Azerbaijan
Institute of Philosophy and Sociology of Azerbaijan National Academy of Sciences*

orcid.org/0000-0002-0583-5053

eminorucov@ait.edu.az

BEKTASHISM IN EGYPT, IRAQ AND TURKEY

This article provides general information about the founder, Haji Bektash Veli and history of Bektashism, which is one of the oldest branches and tariqas of Sufism (Sufism, also known as Tasawwuf) within the Islamic religion, which was formed in the city of Mecca on the Arabian Peninsula in the 7th century and began to form in the 8th-9th centuries and has adopted the spiritual growth and development of a person as its goal, which originated in the 13th century and whose current centers are Tirana, the capital of Albania and the Hajibektash region of the Nevsehir province in Turkey. The wide geography and ethnic groups are considered, where the tariqa, which appeared on the territory of Anatolia, spread and formed in one or another period. As the main topic of the article, the stages of the formation of the Bektashism in Egypt, Iraq and Turkey (mostly in the Ottoman Empire) were studied, and the path of development of this movement in these countries was also considered. The functions of the bektashism, its relations with the state and the army, the attitude of the heads of state, especially the Ottoman sultans, towards this movement during their rule, connection with the ongoing social and political events, ethnic communities and small nationalities that the tariqa gathered its supporters in different periods, famous personalities who were part of the tariqah, as well as distribution, systematization, certain causes of the tariqa, as well as stages such as disintegration as a result of prohibitions as a whole has been investigated. This article provides general information about Bektashism communities established in the mentioned countries, as well as Bektashi khaniqah that existed in and around the city of Cairo, Egypt, Karbala, Najaf, Baghdad, Samarra, Kadhimiya and other cities of Iraq, in various provinces of Turkey, their main activities, founders (sheikhs) and members (dervishes).

Key words: bektashism, Egypt, Iraq, Turkey, khaniqah, tariqa.

Оруджов Емін Талех,

дисертант кафедри історії філософії Азербайджану

Інституту філософії та соціології Національної академії наук Азербайджану

orcid.org/0000-0002-0583-5053

eminorucov@ait.edu.az

БЕКТАШИЗМ В ЄГИПТІ, ІРАКУ І ТУРЕЧЧИНІ

У цій статті подано загальну інформацію про засновника Хаджі Бекташа Велі та історію бекташизму, який є одним із найдавніших напрямів і таріків суфізму (суфізм, також відомий як тасаввуф) у межах ісламської релігії, яка сформувалася в місті Мекка Аравійський півострів у 7 столітті і почав формуватися у 8-9 століттях і прийняв духовне зростання та розвиток людини як свою мету, що виникло в 13 столітті та нинішніми центрами якого є Тирана, столиця Албанії та район Хаджибекташ провінції Невшехір в Туреччині. Розглянуто широку географію та етнічні групи, де в той чи інший період поширювався та формувався тарикат, що виник на території Анатолії. В якості основної теми статті досліджено етапи становлення бекташизму в Єгипті, Іраку та Туреччині (переважно в Османській імперії), а також розглянуто шляхи розвитку цього руху в цих країнах. Функції бекташизму, його відносини з державою та армією, ставлення глав держав, особливо османських султанів, до цього руху під час їх правління, зв'язок із суспільно-політичними подіями, що відбуваються, етнічними спільнотами та малими народностями, які тарикат збирав своїх прихильників у різні періоди, відомих особистостей, які входили до тарікату, а також досліджено поширення, систематизацію, певні причини виникнення тарікату, а також такі етапи, як розпад внаслідок заборон в цілому. У цій статті подано загальну інформацію про бекташські громади, створені у згаданих країнах, а також бекташські ханіки, які існували в і навколо міст Каїр, Єгипет, Кербела, Наджаф, Багдад, Самарра, Кадімія та інших містах Іраку, в різних провінціях Іраку. Туреччина, їхня основна діяльність, засновники (шейхи) та учасники (дервіші).

Ключові слова: бекташизм, Єгипет, Ірак, Туреччина, ханіка, тарикат.

Introduction. If we look at the general history of the Bektashism, we will see that this movement arose against the backdrop of social and political events that took place in Anatolia in the 13th century. The name of the tariqa is connected with the name of its founder, Haji Bektash Veli. Haji Bektash Veli lived in the 13th century and founded a great school. The life of Haji Bektash, whose paternal lineage goes back to Hazrat Ali, is made up of semi-legendary tales. Although he is credited with founding Bektashi, the systematic organization of the tariqa took place during the reign of Balim Sultan. He played an exceptional role in spreading and strengthening Bektashi ideas by overseeing the construction and operation of khaniqah.

The Bektashism in Anatolia has gone through stable and turbulent periods throughout its history, sometimes supported by the state during the reign of various Ottoman sultans and was sometimes targeted by the state. When Mahmud II abolished the Janissaries in 1826, the existence of the Bektashism was seriously shaken, and about 100 years later, with the official closure of the khaniqah and zawiyah in the Republic of Turkey, the Bektashism also lost its footing in Anatolia.

The tariqa also has many followers in Egypt and Iraq. The spread of the Bektashi in Egypt and the beginning of the creation of the Bektashi khaniqah are associated with the name of Kaygusuz Abdal. The existence of the tariqa in Egypt continued until the second half of the 20th century. In Iraq, the Bektashism is more prevalent among Kurdish, Turkmen and Shabaks living in the north of the country. Khaniqahs here are mainly built near the tombs of saints (Ocak, 1992, p. 379).

The scope of a study – In Azerbaijan, no independent study has been conducted on the distribution of the Bektashism in Egypt, Iraq and Turkey. Researchers such as Haslok, Frederick de Jong, Asad Afandi, Fuad Koprulu touched on this topic in their articles superficially and were unable to conduct an in-depth study. In the article, the author studied the religious and ideological concept of other researchers, stages of development, forms of manifestation in Egypt, Iraq and a number of countries. Given all of this, it is critical to consider the aforementioned topics separately.

Purpose and objectives. The main purpose of the study is to give a historical-religious and socio-philosophical analysis of the Bektashi movement,

which is one of the oldest tariqas in the history of Islamic Sufism that arose in the 13th century. On this point, given the uniqueness of the topic, one of the main purpose and objectives is to determine the origin of Bektashism and the various reasons for the emergence of this movement, clarify specific terms related to the topic, and also explore the role of this movement in the history of Islam.

Methods. In the course of the study, the method of comparative analysis between sources related to the topic was used, in general, the analytical method of research. Depending on the tasks set in the study, methods such as generalization, ascent from the abstract to the concrete, historical-comparative and systematic approaches, analysis, synthesis, induction and deduction were used.

Main part.

Bektashism in Egypt

When we turn to historical sources, we do not find accurate facts about when the Bektashi tariqa began to spread in Egypt. As specified by the most correct hypothesis, the tariqa was widespread in this area even before the conquest of Egypt by the Ottoman Empire, and after the conquest became more popular.

The spread of Bektashism in Egypt is associated with the name of Kaygusuz Abdal (d. 1444). Kaygusuz Abdal is believed to have been born in the second half of the 14th century and there is limited information about him. In manaqibs, his real name is given as “Gaybi”. Abdal considered Musa a sheikh and, after serving him for forty years, went to Egypt. He spread the ideas of the Bektashism and conveyed his love for Ahl al-Bayt to the people in the areas where he traveled with forty abdals. Because he showed favor to the Sultan of Egypt, the Sultan built a dargah named after him on the banks of the Nile River called “Qasr al-Ain”. He spent some time in Egypt, made the hajj, and on his return visited the graves of the imams Ahl al-Bayt in the cities of Baghdad, Kufa, Najaf, Karbala, Damascus and Aleppo, spread Bektashi’s thought in the regions he visited. Kaygusuz Abdal is believed the founder of Alawite Bektashi literature based on his allegiance to Ahl al-Bayt (Azamat, 2022, p. 76).

Khaniqas played a peculiar role in spreading Bektashi thought in the Egyptian region. Evliya Chalabi mentions in his work that there are several khaniqas in Egypt, and also in historical sources it is emphasized that there are three baktashi khaniqas

in Cairo. The first is the “Qasr al-Ain” khaniqah, located on the banks of the Nile. In a khaniqah that can accommodate a thousand people, prayers are performed, the Koran is read, and religious texts are read. The tombs of the Bektashi sheikhs were located in the courtyard of khaniqah. Sources say that many objects symbolizing Bektashi are hung on the walls. It existed alone on the site of the building of the Faculty of Pharmacy of Cairo University, which currently exists. This khaniqah, popularly known as “Takiyyat al-Ajam” and “Takiyyat al-Inkishariyya”, was built by Amir Janibak and was intended for use by dervishes. Danish traveler Carsten Niebuhr reported his visit to this region in the second half of the 18th century. Those who came to khaniqah, located by the Nile River, first visited the residence of Sultan Selim, and then entered khaniqah (Çift, 2011, p. 117).

The other is the khaniqah of the same name, located at the foothill of Mokattam Mountain. This mountain was once one of the places that people believed sacred. The stories associated with Hazrat Musa as well as the Caliph of Fatimid, al-Hakim bi-Amr Allah, are also considered things that make this place famous among the people. Mokattam khaniqah consisted of a prayer room, a sheikh's room and a kitchen. Although there is no accurate facts about when it was founded, the khaniqah was closed by Sultan Mahmud in 1826 along with the janissary centers and resumed its activities only in 1866 at the initiative of Ismail Pasha (Bayhan, 2021, p. 57).

The last khaniqah is the mansion where Ahmed Sirri Baba stayed with his dervishes, which actually belonged to the prince of Egypt, Amr Ibrahim. Although this place did not function as a khaniqah in the literal sense for years, it played a major role in the spread of the Bektashism. The last two sheikhs of khaniqah, Mehmed Lutfi Baba and Ahmed Sirri Baba, who are considered the last representatives of the Egyptian Bektashi, played a major role in spreading Bektashi thought in Cairo and its environs. Mehmed Lutfi Baba was born in 1849 in Gjirokastra, Albania. For the purpose of spread Bektashi's ideas, he took lessons from masters in many khaniqas and finally came to Egypt and worked in Mokattam khaniqah. The last successor of the khaniqah - Ahmed Sirri Baba was born in 1895 in the town of Leskovik, Albania, first entered the dargah at the age of 17, studied the depths of science, from there

he went to Egypt and was considered a student of Mehmed Lutfi Baba, and after his death he became the chief administrator of the khaniqah (Gümüšoğlu, 2–16, p. 200).

The notes of some travelers indicate that there are 1060 khaniqahs in Cairo, of which 200 belong to the followers of Al-Sayyid al-Badawi. One of these khaniqahs was known as Hassan Baba. This khaniqah with small cupola was designed to accommodate 20 dervishes. Although sources mention the existence of another one, “Abdullah Ansari khaniqah” in Cairo, information about him is not very great in amount (Köprülü, 1939, p. 23).

Another information about Bektashi is contained in the words of the Mevlevi sheikh Sahib Dada at the end of the 17th century. The work written by his son tells about the trip of Sahib Dada to Egypt and his meeting with the sheikhs in the khaniqah of the Kaygusuz Baba. In the 19th century, the above-mentioned khaniqah was ruled by the Bosnian Ismayil Baba and his twenty-five followers (Köprülü, 1939, p. 24).

Due to the revolution in Egypt in 1952, Baktashism is not officially allowed in that country. The Dervishes of Mokattam khaniqah, which at that time was considered the only Bektashism center in the country, and the last sheikh of khaniqah Ahmad Sirri Baba left this place and took refuge in the mansion of the Egyptian prince and continued their activities privately (Çift, 2011, p. 128).

Bektashism in Iraq

Considered one of the ancient cultural centers of the world, Iraq is one of the countries where many systems of religious thought are prevalent. Acknowledged that the development of the Bektashism in Iraq began with the resettlement of Turkmens in Iraq by Abdullah ibn Ziyad, the governor of Khorasan. The attack of the Mongol Empire on Iraq and neighboring regions in the 13th century contributed to the spread of Bektashi ideas in these lands. The northern part of Iraq - the cities of Sulaymaniyah, Erbil, Mosul and Kirkuk were areas of compact residence of the Bektashism (Kavak, 2019, p. 267).

Khaniqahs played a particular role in the spread of the Bektashism in Iraq. The sources reflect information about the first khaniqah in the cities of Karbala, Najaf, Samarra, Kazimeyn and Baghdad. Badri Noyan notes that there are four khaniqahs on the territory of Iraq. Acknowledged that the built khaniqah belong to the end

of the 16th and beginning of the 17th centuries. Those khaniqahs are as follows: (Karakaya, 2007, p. 693).

Khaniqah in Karbala

One of the major khaniqahs in Iraq is situated in Karbala – near the grave of Imam Huseyn. This khaniqah is known under the names “takkeyi-abdalani-rum”, “Momin dada dargah”, and it is called as “Huseyniyya khaniqah” in some sources. People who come here, after visiting the tomb of Imam Huseyn, enter khaniqah, perform sacrifices according to the rules of the tariqah, and make vows to dervishes. According to Badri Noyan, the well-known Azerbaijani poet Mahammad Fuzuli also served in the mentioned khaniqah for some time.

This khaniqah was ruled by the Bektashi sheikh families. The construction of khaniqah dates back to the period before the conquest of Iraq by the Ottoman Empire. Jahan Dada and Huseyn Dada are considered the most well-known sheikhs among the rulers of khaniqah. Khaniqah continued to operate until 1914.

Khaniqah in Najaf

The khaniqah built near the tomb of Hazrat Ali was also known as the khaniqah “Najaful-ashraf” or “Imam Ali”. According to the information mentioned in the sources, Badri Noyan recorded the name of the khaniqah as “Virani Baba”, because the Hurufi-Bektashi poet Virani Baba served here in the 16-17 centuries. The khaniqah building was taken from Bektashi by the governor of Baghdad, Namig Pasha, in the 19th century.

Khaniqah in Kazimeyn

There are rumors that the khaniqah built near the tomb of Imam Museyi Kazim was built by Nasraddin Shah’s uncle Mirza Farhad. Khaniqah has long been ruled by Salman Jamali Baba, a Bektashi dervish of Albanian origin.

Khaniqah in Samarra

Khaniqah, known as “Imam Hasan Asgari doorstep”, was built next to the tomb of the Imam. Although there is no accurate facts about the time of the foundation of the khaniqah and its activities, it is acknowledge that it was created in the 16th century and ceased to operate in the 19th century.

Although the cities of Karbala and Najaf are considered to be the first cities where the Bektashi khaniqahs were established, the khaniqahs are believed to be more numerous in Baghdad. The most famous khaniqah located here is named after Gurgur Baba. In khaniqah, students were

taught the sciences of shariat, aqidah, logic, wisdom and eloquence. Gurgur Baba, who is called blessed, became famous for telling about the location of oil wells in Kirkuk. He died in the khaniqah where he taught and was buried there. His grave became a pilgrimage (Taşgın, 2022, p. 320).

Another famous khaniqah in Baghdad is the Khizir Ilyas khaniqah in the Karkh district of the city. Information about this khaniqah can be found in the memoirs of Khalwati Sheikh Siddig, who came from Istanbul and stayed here for about a year. Sheikh Siddique met Darwish Khizir and learned from him what he thought of Bektashism (Taşgın, 2020, p. 272).

Munshi Baghdadi also mentioned a khaniqah belonging to the Bektashis in 1822. He stated that the original building of this khaniqah was built by Alp Arslan Sultan of the Seljuk and was located in the western part of Baghdad. Khaniqah was likened to the Kaaba in appearance and the tomb located nearby belonged to Mikayil Seljuqi was narrated (Taşgın, 2020, p. 273).

Khaniqah in the city of Kirkuk played a remarkable role in preserving the Bektashi tradition among the Turkmen. If we turn to historical sources, we will see that, in this city there are khaniqahs known by the names “Dada Jafar”, “Mardan Ali”, “Darvish Abbas”, “Hunkar”, “Dada Gaib”, “Baba Gulam”, “Seyid Ali”, Seyid Galandar”, “Seyid Heydar” (Kavak, 2019, p. 267).

One of the groups that maintain the Bektashi tradition in Northern Iraq are the Shabaks. People belonging to this group live east of Mosul. The Shabaks, who speak a language that is a mixture of Arabic, Turkish and Kurdish, are considered a society that adopted Bektashi thought. There is controversy over when they entered Iraqi territory. By all accounts, they came from Iran and supported Shah Ismayil, the founder of the Safavid state. The Shabaks accepted Haji Bektash Vali as a pir and considered him the caliph of God on earth. At present, shabaks continue to exist, but at different times they were assimilated under the influence of Sunnis and Shias (Taşgın, 2009, p. 124).

Khaniqah in Turkey

The history of the Bektashism in Turkey coincides with the period when Islam began to spread in Anatolia in the 13th century. When Turkey was proclaimed a republic, khaniqahs and zawiyas were officially closed.

The deep history of the Bektashism in Turkey is divided into several major stages. The tariqah went through the stage of formation from the 13th to the 15th century, and was officially formed in the 16th century at the initiative of Balim Sultan. The abolition of the Janissaries by the Ottoman Sultan Mahmud II in 1826 dealt a big blow to the Bektashism, and the tariqah lasted almost 100 years.

As a result of the state policy of Bayezid II, as well as other tariqahs, the state provided serious support to the Bektashism, thus, the Bektashism were able to strengthen their existence and activities (Yılmaz, 2015, p. 98).

During the reign of Yavuz Sultan Selim, the attitude of the state towards Bektashism completely changed, the tariqahs were closed due to uprisings in Anatolia, but the Bektashi tariqah was revived under the rule of Kanuni Suleiman (Ocak, 1992, p. 379).

By decree signed by Sultan Mahmud II in 1826, the Janissaries were closed. During the incident, in addition to the Janissaries, who were pursued and neutralized, a massacre was perpetrated among the Bektashism, and the khaniqahs were burned or destroyed (Maden, 2015, p. 193).

In the Republic of Turkey in 1925, in connection with the law on the closure of khaniqahs and zawiyas, the Bektashi tariqah was completely abolished, as a result of which many sheikhs and dervishes left the country, some have gone underground (Hakyemez, 2014, p. 165).

Information about the first Bektashi khaniqahs founded in Turkey dates back to the end of the 15th and beginning of the 16th century. On this matter, the article written by Omar Lutfi Barka is of special significance. In addition, the work of Katib Chalabi called "Jahannuma" is considered as one of the primary sources (Değerli, 2018, p. 108).

Among the khaniqahs discussed, we can point out many khaniqahs known under the names of "Abdal Ata", "Achigbash Ibrahim Dada", "Aghbiyig Sultan", "Bayazid Baba", "Chomag Baba", "Ganj Abdal", "Sheikh Nusrat" (Değerli, 2018, p. 108).

Abdal Ata khaniqah

The first information about this khaniqah in the province of Chorum, dates back to the 15th century. The sources mention that the khaniqah was exempt from taxes, provided with food by the state and was one of the khaniqahs that reopened

and operated after the abolition of the Bektashi khaniqah in 1826.

Achigbash Ibrahim Dada khaniqah

Khaniqah, built during the arrival of Haji Bektash Veli in Anatolia, is located in the province of Tokat. In accordance with sources, at the beginning of the 19th century, the brothers Seyid Mahmud and Seyid Ali ruled the khaniqah. After the abolition of the Bektashism in 1826, the fate of this khaniqah remained unknown.

Aghbiyig Sultan khaniqah

The sources mention that the founder of the khaniqah, Aghbiyig Sultan, lived during the time of Mahmud II (XV century). It is said that Aghbiyig Sultan was a rich and generous man, he distributed donations to passers-by and the poor in the khaniqah he built in Bursa and died in 1456. Evliya Chelebi reported this khaniqah to Bektashi in his "Seyahatname" (XVII century).

Bayazid baba khaniqah

The sources mention that there are many Bektashi khaniqah with this name in different cities of the Ottoman state, and the khaniqah in Izmir stands out especially. The oldest source mentions that it belongs to the 17th century. Sources report that the khaniqah continued to function after 1826, where students were taught and food was distributed to the poor. At the end of the 19th century, the khaniqah was completely abolished, and its building was used as a school.

Chomag baba khaniqah

It is said that the oldest information about the khaniqah, located in the city of Marash, dates back to the 16th century. The sources mention that khaniqah at different times was ruled by Sheikh Mustafa, Khojazada Sheikh Abu Bakr. Khaniqah continued to operate after 1826.

Ganj Abdal khaniqah

The khaniqah that existed in the province of Alanya, according to the oldest information, was founded in the 18th century and was ruled by a man named Vali. The sources mention the names of Mahmud ibn Nasukh, Ahmad, Shaban, Ibrahim and others among other administrators of the tax-free khaniqah. Information about khaniqah was not recorded after 1819.

Sheikh Nusrat khaniqah

It is believed that Sheikh Nusrat lived in the same period as Haji Bektash Veli. Sources from the 14th century report a province he created in the province of Tokat. There was a mulberry tree

growing in khaniqah's yard, which was believed to heal the sick, and Evliya Chelebi also gave information about this tree in his work (Değerli, 2018, p.108).

Conclusion

The Bektashism, which took its name from Haji Bektash Veli, was systematically formed in Anatolia at the initiative of Balim Sultan, and spread to the surrounding territories in different historical periods, supported by the state throughout its existence, mainly in Anatolia, at certain periods it became part of state policy, but in Egypt and Iraq, where it gathered supporters, it could only be lived among minorities. Khaniqahs, founded in

Anatolia, look like places exempt from taxation by the Ottoman state and performing a kind of charitable function. Although different sources give different data on the number of Bektashi khaniqahs in Egypt, these ones existed mainly in the city of Cairo. In Iraq, as already mentioned, this tariqah managed to maintain its existence among minorities - Kurds, Turkmens, Shabaks.

Since the 20th century, the Bektashism has seriously fallen and lost its positions as a result of political events in all areas of their distribution. Currently, the Bektashi groups live and operate mainly in the Balkans, in parts of Anatolia and northern Iraq.

Bibliography:

1. Ocak A. (1992). *Bektaşilik*, TDV İslam Ansiklopedisi, cild 5, pp. 373–379. Ankara.
2. Azamat N. (2022). *Kaygusuz Abdal*, TDV İslam Ansiklopedisi, cild 25, s. 74–76. Ankara.
3. Çift S. (2011). *Elmalı: İlim ve İrfan Şehri, Elmalı'nın Mısır–Arap Kültürüne Armağanı: Mısır Bektaşiliği*. Kutlu Avcı Ofset, Antalya, pp. 115–117.
4. Bayhan A.A. (2021). *Farklı dönemlerden örneklerle Mısır'daki tarikat yapılarının gelişmesi*. Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi, pp. 39–77.
5. Gümüoğlu H.D. (2016). *Mısır Kaygusuz Abdal dergahına bağlananlar hakkında bir belge*. Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi. sayı 77, pp. 197–234.
6. Köprülü F. (1939). *Mısrda Bektaşilik*. Türkiyat Mecmuası. İstanbul, Burhaneddin matbaası, 29.
7. Çift S. (2011). *Çağdaş Mısır'da Bektaşilik İzleri: Mısırlı Bir Ressam'ın Bu Topraklardaki Son Bektaşî Şeyhi Ahmed Sırrı Baba ile İlgili Hatıraları*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2011. cilt 20, 2, pp. 127–152.
8. Kavak A. (2019). *Türkmenler ve kürtler arasında bektâşi geleneği ve başlıca temsilcileri: Irak örneği*. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 261–277.
9. Karakaya A. (2007). *Irak'taki bektâşi tekkeleri*. Türk Tarih Kurumu, Belleten. s. 689–720.
10. Taşgın A. (2022). *Uluslararası Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Birlikte Yaşama Kültürü Bilgi Şöleni Bildiriler Kitabı*, Türk Ocakları Eskişehir Şubesi Yayını. s. 324.
11. Taşgın A, Aydın N, Yeller A. (2020). *Hazım Ağâh Efendi ve Osmanlı Devleti hâkimiyeti son dönemi Irak'ında Bektaşî tekkelerini anlattığı mektubu*. Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 96. 263-291 s.
12. Taşgın A. (2009). *Irakta bektâşi topluluğu şebekler*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 52. 127–144 s.
13. Yılmaz G. (2015). *Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî tekkeleri üzerine bir inceleme*. Osmanlı Araştırmaları. XLV. 97–136 s.
14. Maden F. (2015). *Yeniçerilik-Bektaşilik ilişkileri ve yeniçeri isyanlarında bektâşiler*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 73. s. 173–202.
15. Hakyemez C. (2014). *Tekke ve zaviyeler kanunu çerçevesinde Alevilik-Bektaşilik*. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 25. s. 161–174.
16. Değerli A, Küçükdağ Y. (2018). *Vaka-i Hayriyye'ye kadar Anadolu'da Bektaşî tekkeleri ve zaviyeleri*. Alevilik Araştırmaları Dergisi. 5. s. 107–135.

References:

1. Ocak A. (1992). *Bektaşilik*, TDV İslam Ansiklopedisi [Bektashism, TDV Encyclopedia of Islam], cild 5, s. 373–379. Ankara: 1992 (in turkish)
2. Azamat N. (2022). *Kaygusuz Abdal*, TDV İslam Ansiklopedisi [TDV Encyclopedia of Islam], cild 25, s. 74–76 Ankara: 2022 (in turkish)
3. Çift S. (2011). *Elmalı: İlim ve İrfan Şehri, Elmalı'nın Mısır–Arap Kültürüne Armağanı: Mısır Bektaşiliği* [City of Science and Knowledge, Elmalı's Gift to Egyptian-Arab Culture: Egyptian Bektashism]. Kutlu Avcı Ofset, Antalya: 2011. s. 115–117 (in turkish)

4. Bayhan A.A. (2021). Farklı dönemlerden örneklerle Mısır'daki tarikat yapılarının gelişmesi [The development of cult structures in Egypt with examples from different periods]. *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi*. 2021. s. 39–77 (in turkish)
5. Gümüšoğlu H.D. (2016). Mısır Kaygusuz Abdal dergahına bağlananlar hakkında bir belge [A document about those connected to the Egyptian Kaygusuz Abdal lodge]. *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi*, 2016, sayı 77, s. 197–234 (in turkish)
6. Köprülü F. (1939). Mısırda Bektaşilik. *Türkiyat Mecmuası* [Bektashism in Egypt]. İstanbul, Burhaneddin matbaası, 1939, 29 s. (in turkish)
7. Çift S. (2011). Çağdaş Mısır'da Bektâşilik İzleri: Mısırlı Bir Ressam'ın Bu Topraklardaki Son Bektâşi Şeyhi Ahmed Sırrı Baba ile İlgili Hatıraları [Traces of Bektashism in Contemporary Egypt: An Egyptian Painter's Memories of Ahmed Sırrı Baba, the Last Bektashi]. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2011. cilt 20, 2, 2011, s. 127–152 (in turkish)
8. Kavak A. (2019). Türkmenler ve kürtler arasında bektâşi geleneği ve başlıca temsilcileri: Irak örneği [Bektashi tradition and its main representatives among Turkmens and Kurds: The case of Iraq]. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2019, s. 261–277 (in turkish)
9. Karakaya A. (2007). Irak'taki bektâşi tekkeleri [Bektashi lodges in Iraq]. *Türk Tarih Kurumu Belleten*. 2007. s. 689–720 (in turkish)
10. Taşğın A. (2022). Uluslararası Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Birlikte Yaşama Kültürü Bilgi Şöleni Bildiriler Kitabı [International Hünkar Hacı Bektaş Veli and the Culture of Living Together Information Festival Proceedings], *Türk Ocakları Eskişehir Şubesi Yayını*. 2022. s. 324 (in turkish)
11. Taşğın A, Aydın N, Yeller A. (2020). Hazım Ağâh Efendi ve Osmanlı Devleti hâkimiyeti son dönemi Irak'ında Bektaşî tekkelerini anlattığı mektubu [Hazım Ağâh Efendi and his letter describing Bektashi lodges in Iraq during the last period of Ottoman rule]. *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 96, 2020. 263–291 s. (in turkish)
12. Taşğın A. (2009). Irakta bektâşi topluluğu şebekler [The gooseberries are gibbons in Iraq]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 52, 2009. 127–144 s. (in turkish)
13. Yılmaz G. (2015). Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî tekkeleri üzerine bir inceleme [An investigation on Bektashi order and Bektashi lodges in Istanbul]. *Osmanlı Araştırmaları*. XLV, 2015. 97–136 s. (in turkish)
14. Maden F. (2015). Yeniçerilik-Bektaşilik ilişkileri ve yeniçeri isyanlarında bektâşiler [Janissary-Bektashism relations and Bektashis in Janissary revolts]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 73, 2015. s. 173–202 (in turkish)
15. Hakyemez C. (2014). Tekke ve zaviyeler kanunu çerçevesinde Alevilik-Bektaşilik [Alevism-Bektashism within the framework of the law of lodges and lodges]. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25, 2014. s. 161–174 (in turkish)
16. Değerli A, Küçükdağ Y. (2018). Vaka-i Hayriyye'ye kadar Anadolu'da Bektaşî tekkeleri ve zaviyeleri [Bektashi lodges and zaviyas in Anatolia until the Vaka-i Hayriyye]. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 5, 2018. s. 107–135 (in turkish)

УДК 1(091)141

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.20>**Руденко Сергій Валерійович,**

*доктор філософських наук, професор,
заступник декана філософського факультету з наукової роботи
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0000-0001-9069-0989
[rudenosrg@gmail.com](mailto:rudenkosrg@gmail.com)*

Туренко Віталій Едуардович,

*доктор філософських наук,
старший науковий співробітник
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0000-0003-0572-9119
vitali_turenko@ukr.net*

КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ РОЗУМІННЯ «ПРАКТИКИ» У КИТАЄЗОВАНОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ РАДЯНСЬКОМУ МАРКСИЗМІ

У статті здійснюється комплексний компаративний аналіз розуміння «практики» у контексті мислителів двох напрямів марксизму – китаєзованого та українського радянського.

Проаналізовано працю «Про практику» Мао Цзедун, в якій розкривається перспектива подальшого розуміння досліджуваного концепту в рамках китаєзованого марксизму. Зокрема, ним виділяються два ключові аспекти експлікації «практики»: епістемологічний та політико-філософський. Тому і марксизм у Китаї використовується для вирішення його проблем та перетворення багатого практичного досвіду держави на теорію, а також у поєднанні з китайською історією та унікальною китайською традиційною культурою.

У разі розгляду концепту «практика» в українському радянському марксизмі досліджується доробок таких вітчизняних мислителів, як: П. Копнін, В. Шинкарук, В. Табачковський, В. Іванов, О. Яценко, М. Тарасенко та В. Антоненко. Обґрунтовано, що вітчизняні мислителі у 60-80-х рр. ХХ ст. зосередили свою увагу на практиці не стільки в епістемологічному чи соціально-філософському змісті, а в антропологічному та екзистенціальному. На думку більшості з них, практика – це не стільки протилежність теорії, а як фундаментальний принцип розгляду всіх науково-теоретичних проблем крізь призму їх гуманістичного змісту, що дозволяє усвідомити зв'язок теоретичного знання з усім розмаїттям способів оволодіння людиною буття, розкриває сутність знання як феномена культури.

Ключові слова: китаєзований марксизм, український радянський марксизм, практика, епістемологічна проблематика, Мао Цзедун, Київська філософська школа.

Rudenko Sergii,

*Doctor of Science (Philosophy), Professor,
Vice Dean for Research Work of the Faculty of Philosophy
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
orcid.org/0000-0001-9069-0989
[rudenosrg@gmail.com](mailto:rudenkosrg@gmail.com)*

Turenko Vitalii,
Doctor of Science (Philosophy), Senior Researcher
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
orcid.org/0000-0003-0572-9119
vitali_turenko@ukr.net

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE UNDERSTANDING OF “PRACTICE” IN CHINESE AND UKRAINIAN SOVIET MARXISM

The article carries out a comprehensive comparative analysis of the understanding of “practice” in the context of thinkers of two directions of Marxism – Chinese-style and Ukrainian-Soviet.

The work “On Practice” by Mao Zedong is analyzed, which reveals the prospect of further understanding of the researched concept within the framework of Chinese Marxism. In particular, he singles out two key aspects of the explanation of “practice”: epistemological and political-philosophical. Therefore, Marxism in China is used to solve its problems and transform the rich practical experience of the state into theory, as well as in combination with Chinese history and unique Chinese traditional culture.

When examining the concept of “practice” in Ukrainian Soviet Marxism, the work of the following domestic thinkers is studied: P. Kopnin, V. Shynkaruk, V. Tabachkovskiy, V. Ivanov, O. Yatsenko. It is substantiated that domestic thinkers in the 60s and 80s of the XX century focused their attention on practice not so much in the epistemological or socio-philosophical content, but in the anthropological and existential one. According to most of them, practice is not so much the opposite of theory, but as a fundamental principle of consideration of all scientific and theoretical problems through the prism of their humanistic content, which allows us to realize the connection of theoretical knowledge with all the variety of ways of mastering a person being, reveals the essence of knowledge as a cultural phenomenon.

Key words: Chineseized Marxism, Ukrainian Soviet Marxism, practice, epistemological issues, Mao Zedong, Kyiv Philosophical School.

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що марксизм частіше за все асоціюється із соціально-філософською чи політико-філософською проблематикою. Тому ті чи інші проблеми і поняття зокрема епістемології ніби залишаються в тіні як самих послідовників марксизму, так і дослідників цього напрямку філософії. На наш погляд, одним з таких концептів, безумовно, є «практика».

Наукові напрацювання українських, західних та далекосхідних учених стали основою нашого дослідження. Втім можна відзначити, що в них відсутній компаративний аналіз експлікації «практики» в українському радянському та китаєзованому марксизмі. Відповідно, мета нашої статті – розкрити особливості та характерні риси розуміння концепту «практика» у зазначених вище напрямках розвитку марксизму.

Особливості розуміння практики у китаєзованому марксизмі

Насамперед слід зауважити, що до К. Маркса матеріалізм розглядав проблему знання окремо від соціальної природи людини та її історичного розвитку, і тому не міг зрозуміти залежності

знання від суспільної практики, тобто залежності знання від виробництва та класової боротьби. Марксистки розглядають виробничу діяльність людини як найбільш фундаментальну практичну діяльність, детермінантну всю іншу її діяльність. Пізнання людини залежить головним чином від її діяльності в матеріальному виробництві, завдяки якій вона поступово приходить до розуміння явищ, властивостей і законів природи, відносин між собою і природою; і через свою діяльність у виробництві він також поступово приходить до розуміння тією чи іншою мірою певних відносин, що існують між людиною. Жодне з цих знань не можна отримати без діяльності на виробництві. У безкласовому суспільстві кожна людина, як член суспільства, об'єднує спільні зусилля з іншими членами, вступає з ними в певні виробничі відносини і бере участь у виробництві для задоволення матеріальних потреб людини. У всіх класових суспільствах члени різних соціальних класів також по-різному вступають у певні виробничі відносини і займаються виробництвом для задоволення своїх матеріальних потреб. Це першоджерело, з якого розвиваються людські знання.

Розуміючи це, видатний китайський державник та мислитель Мао Цзедун, присвятив окрему увагу досліджуваному концепту у своїй розвідці «Про практику» (1937 р.). Водночас слід зауважити, що «останніми роками стало зрозуміло, що багато концепцій, використаних Мао під час написання його відомих есе «Про протиріччя» та «Про практику» (1937), впливають із детального дослідження радянської марксистської філософії, що багато аспектів власної філософії Мао і китайського марксизму є винятково ортодоксальними за стандартами міжнародного комуністичного руху того часу» (Knight, 1993, с. 57).

Втім марксизм у Китаї полягає у використанні першого для вирішення проблем Китаю та перетворенні багатого практичного досвіду Китаю на теорію, а також у поєднанні з китайською історією та унікальною китайською традиційною культурою, китайський марксизм постійно наділяється відмінними практичними характеристиками, національними характеристиками та особливостями, тому в рамках його важливо: «по-перше, дотримуватись практики першої точки зору, добре вміти перетворювати теорію на життєвий досвід, добре використовувати теорію для спрямування новою практикою інновацій, а по-друге, це успадкування та розвиток нових ідей марксизму, поглиблене вивчення для вирішення важливих практичних проблем у реформуванні та розвитку, постійне надання марксизму сучасного Китаю» (Chen, 2016, с. 1135).

Через це слід зазначити думку Мао Цзедуна, який підкреслював: «Ця діалектико-матеріалістична теорія процесу розвитку знання, що базується на практиці і йде від дрібнішого до глибшого, ніким не була розроблена до появи марксизму. Марксизм-ленінізм вважає, що кожна з двох стадій процесу пізнання має свої особливості, при цьому знання проявляється як перцептивне на нижчому етапі та логічне на вищому, але обидва є етапами інтегрованого процесу пізнання. Перцептивне і раціональне якісно різні, але не відірвані одне від одного; вони уніфіковані на основі практики. Наша практика доводить, що те, що сприймається, не може бути досягнуте відразу і що тільки те, що досягнуто, можна сприйняти глибше. Сприйняття лише вирішує проблему явищ; лише теорія може вирішити проблему сутності. Вирішення обох цих проблем анітрохи

не відокремлюється від практики. Той, хто хоче щось пізнати, не може це зробити, окрім як зіткнутися з ним, тобто живучи (практикуючи) в його оточенні» (Mao Zedong, 1960, р. 20).

Як бачимо, Мао досить критично ставився як до міркувань самого Маркса, так і рефлексій радянських ідеологів марксизму – В. Леніна та Й. Сталіна. Тому не дивно, що навіть у самій Конституції Китайської Народної Республіки бачимо дві такі позиції, які мають безпосереднє відношення до досліджуваного концепту:

«Прагнення звільнити розум, шукати істину у фактах, йти в ногу з часом, бути реалістичним і прагматичним. Лінія мислення партії полягає в тому, щоб виходити з реальності в усьому, що вона робить, інтегрувати теорію з практикою, шукати істину у фактах, а також перевіряти та розвивати істини через практику. Усі члени Партії повинні підтримувати цю лінію мислення, активно досліджувати та сміливо експериментувати, відкривати шлях та впроваджувати інновації та працювати творчо; ніколи не припиняти вивчати нові ситуації, розмірковувати про досвід і вирішувати нові проблеми; збагачувати та розвивати марксизм через практику та сприяти адаптації марксизму до китайського контексту.

Пропагувати нові соціалістичні звичаї та практику; прокладати шлях у застосуванні основних соціалістичних цінностей і соціалістичної концепції честі та ганьби; бореться за комуністичну етику; відстоювати традиційні чесноти китайської нації; і, коли виникають будь-які труднощі чи небезпека, виступайте вперед і хоробро боріться, не боячись жертв, щоб захистити інтереси країни та народу» (Constitution of China, 2017).

Такі завдання зумовлені й тим, що «для прояснення діалектико-матеріалістичного руху пізнання, що виникає на основі практики, що змінює дійсність, щоб прояснити рух пізнання, що поступово поглиблюється, нижче наведемо кілька додаткових конкретних прикладів.

У своєму пізнанні капіталістичного суспільства пролетаріат перебував лише на перцептивній стадії пізнання в перший період своєї практики, в період руйнування машин і стихійної боротьби; вона знала лише деякі аспекти та зовнішні зв'язки явищ капіталізму. Пролетаріат тоді ще був «класом у собі». Але досягнувши другого періоду своєї практики, періоду

свідомої і організованої економічної і політичної боротьби, пролетаріат зміг зрозуміти сутність капіталістичного суспільства, відносини експлуатації між суспільними класами і своє історичне завдання; і вона була здатна зробити це завдяки власній практиці та завдяки своєму досвіду тривалої боротьби, яку Маркс і Енгельс науково узагальнили у всій її різноманітності, щоб створити теорію марксизму для виховання пролетаріату. Саме тоді пролетаріат став «класом для себе».

Концепт «практика» у Київській світоглядно-антропологічній школі радянського періоду (1960–1980 рр.)

Якщо ж говорити про український радянський марксизм, то найбільшу увагу до концепту «практики» було приділено з виникненням у його річищі Київської світоглядно-антропологічної школи (початок 1960-х рр.). Саме засновник цієї школи П. Копнін уже чітко окреслив значущість досліджуваного концепту, наголосивши на гуманістично спрямованій філософії. Її предметом є не лише «об'єктивні закони природи і суспільства», але й залежної від людини реальності, що освоюється в процесі її діяльності. Науковець закликав вивчати гносеологічні проблеми в широкому колі смисложиттєвих, у контексті сукупного досвіду людства і водночас застосовувати критерії науковості до аналізу світоглядних проблем. У результаті «обмеження філософії її власним предметом, зрозумілим, зрештою, як ставлення людини до світу людини, український радянський мислитель вибудував загальну схему марксистської філософії, яка, на його думку, «відповідає сучасному рівневі розвитку філософії» (Попович, 2009, с. 14).

Його наступник на посаді директора Інституту філософії, академік АН УРСР Володимир Шинкарук продовжує лінію Копніна, що розкривається у виході фундаментальної колективної монографії «Людина і світ людини: Категорія «Людина» і «Світ» у системі наукового світогляду». Саме в цій праці розглядається низка проблем, які яскраво розкривають суспільно-історичну та діяльно-практичну сутність людини та її ставлення до світу. Світоглядний сенс філософського дослідження вбачається у розкритті діяльної основи та «практично-духовної» форми єдності людини і світу (Человек, 1977, с. 4).

Тому взаємодія реальностей, на думку вченого, у людському бутті репрезентується через наші переживання події (реальної, уявної) як реальної суцільності. «З позиції теперішнього буття ми оглядаємо минуле і лише з цих позицій бачимо можливості, реалізовані й втрачені», проєктуємо буття в майбутнє як мрію, надію тощо. Пояснити, яким має бути дійсне буття, щоб ми були здатні відповідно до свого розуміння його як належного змінити реально суще (соціально-культурний окіл тощо), було завданням першорядним, зважаючи на радянську практику «будівництва нового світу» за комуністичним ідеалом (Розвиток, 2014, с. 314).

Особливо важливою постаттю у Київській світоглядно-антропологічній філософії загальною і в контексті експлікації практики зокрема постає особистість В. Табачковського. Відповідно, перш за все слід відзначити його працю «Криза буржуазного раціоналізму і проблема людської особистості» (1974). У книзі аналізуються трактування специфіки соціальних регуляторів діяльності людини в європейській філософії. Автор досліджує, як французький персоналізм та екзистенціалізм намагаються подолати обмеженість класичного раціоналізму за допомогою ідеалістичної «екзистенціалізації» розуму, який, здавалося, був головним таким регулятором. У книзі показано, що тлумачення історії як деперсоналізації процесу призводить до релігійного тлумачення життя людини. Виявлено соціальну зумовленість і методологічні вади європейських філософських концепцій і показано значення марксистського принципу суспільно-історичної практики для вирішення проблеми соціальних регуляторів людської діяльності (Криза, 1974, с. 2). Тоді ж починається його активне дослідження феномену практики.

Звичайно, це не випадковість. Ю. Мелков пише про це так: «Тематика практики як основи, на якій базуються як онтологія, так і епістемологія, є ще однією важливою відмінною рисою київської філософії марксистської традиції, як і розгляд світу людини в її розвитку, діалектичні суперечності та єдність. На думку О. Яценка, «Маркс знайшов у практиці комірку, де в нерозривній єдності існують матеріальне й ідеальне, об'єктивне і суб'єктивне», а тому ця «комірка» виявляється найважливішим предметом дослідження людського життя, мислення

й буття, духовного й матеріального. Принцип практичної творчої діяльності людини – бути не лише центральним, а й об'єднуючим центром досліджень у найрізноманітніших галузях філософської думки. Цим і пояснюється розквіт радянської філософії 1960-х років загалом і в київській школі зокрема поряд зі світоглядною тематикою та сферою філософської антропології, досліджування проблеми філософії та методології науки» (Мелков, 2008, с. 45).

Тому В. Табачковський опублікував окрему монографію «Критика ідеалістичних інтерпретацій практики» (Табачковський, 1976), розділи в монографіях «Буржуазні концепції культури: криза методології» (Табачковський, 1980), «Актуальні методологічні питання сучасної науки» (Табачковський, 1983). С. Грабовський наголошує, що дослідження В. Табачковським феномену практики довели його надзвичайно важкий характер, який принципово не піддавався зведенню в бік матеріального виробництва чи революційної діяльності. На його думку, практика виступала як творіння людини з усією гамою її внутрішніх і зовнішніх протиріч. У 1980-х роках саме В. Табачковський займався подальшою трансформацією світоглядної проблематики – у напрямі постмарксистської філософської антропології, в її класичних і посткласичних формах (Грабовський, 2014, с. 328). Як бачимо, практика в його дослідженнях постає не суто матеріалістичним явищем, у дусі марксистсько-ленінської філософії, а в екзистенціальному контексті (Turenko & Semykras, 2021, с. 52).

Водночас якщо говорити про іншого представника Київської світоглядно-антропологічної школи, а саме В. Іванова, то він міркує у традиції так званого діяльнісного підходу. Чуттєво-предметна діяльність є тиглем, в якому людське всезагальне перетворюється на створений людиною предметний світ, і навпаки. Тобто специфіка

людської природи – всезагальності – це перетворювальна активність як така, «всезагальна сила творення», «суб'єктивна основа практичної творчості» (Іванов, 1977, с. 58). Вона існує лише у предметно-практичному перетворенні навколишнього світу, в актах практики. Отже, тепер можна говорити про так зрозумілу практичну діяльність як про «всезагальне сутнісне визначення людини, субстанцію її суспільного буття» (Іванов, 1977, с. 59).

У цьому контексті слушно буде навести думку М. Кисельова: «Доцільність людської діяльності формується на практиці. Вона об'єктивно відображає історію людської праці, що стала своєрідною логікою діяльності суспільної людини. У суб'єктивному аспекті ціль характеризує спосіб освоєння людиною природної і суспільно-історичної дійсності в формах людської практики; в ній представлена і опосередкована вся предметна структура діяльності. Саме тому доцільність виступає структурно-функціональним компонентом діяльності і водночас є загальним духовно-практичним способом буття людини. В цій особливій якості вона є необхідним елементом культури» (Кисельов, 2012, с. 107).

Підсумовуючи компаративний аналіз розуміння практики у двох таких напрямках марксизму, як в українському радянському та китайському марксизмі, можемо зазначити, що у першому практика постає фундаментальним принципом розгляду всіх науково-теоретичних проблем крізь призму їх гуманістичного змісту, що дозволяє усвідомити зв'язок теоретичного знання з усім розмаїттям способів оволодіння людиною буття, а в межах другого виокремлюються два ключові аспекти експлікації практики: епістемологічний та політико-філософський, що уможливило використання його для вирішення проблем у Китаї та перетворенні багатого практичного досвіду держави на теорію.

Список використаних джерел:

1. Грабовський С. (2014). Відродження української філософії в УРСР (1960–1980 рр.), *Tertium non datur: проблема культурної ідентичності в літературно-філософському дискурсі XIX–XXI ст.* : колективна монографія. Київ : НАУКМА. С. 326–365.
2. Іванов В.И. (1977). Человеческая деятельность – познание – искусство. Київ : Наукова думка.
3. Кисельов М.М. (2012). Проблема цінностей в сучасній українській ментальності. *Філософські діалоги '2012. Філософсько-антропологічні читання: Європейські цінності та українські реалії (до 80-ліття від дня народження О.І. Яценка)* : збірник наукових праць. Київ : ІФ НАНУ. С. 106–118.
4. Мелков Ю. (2008). Київська філософська школа: основні ідеї та характерні особливості. *Вісник національного авіаційного університету. Серія: Філософія, Культурологія.* № 2(8), с. 43–47.
5. Попович М. (2009). Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР». *Філософська думка.* № 3, с. 5–15.

6. Розвиток філософської думки в Україні : навчальний посібник / за ред. проф. Ю.М. Вільчинського. 3-те вид., перероб. і доп. Київ : КНЕУ. 2014.
7. Табачковський В. (1976). Критика ідеалістичних трактувань практики. Київ : Наукова думка.
8. Табачковський В. (1980). Проблема «практики-культури» в класичній буржуазній філософії. *Буржуазні концепції культури: криза методології*. Київ : Наукова думка. С. 15–78.
9. Табачковський В. (1983). Принцип єдності теорії і практики в розвитку наукового знання. *Актуальні методологічні питання сучасної науки*. Київ : Видавництво політичної літератури. С. 48–71.
10. Табачковський В. (1974). Криза буржуазного раціоналізму і проблема людської особистості. Київ : Наукова думка.
11. Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения / под ред. В.И. Шинкарук. Київ : Наукова думка. 1977.
12. Constitution of the Communist Party of China. Revised and adopted at the 19th National Congress of the Communist Party of China on October 24, 2017. URL: http://www.xinhuanet.com/english/download/Constitution_of_the_Communist_Party_of_China.pdf.
13. Knight N. (1993). Review essay: Mao Zedong's thought and chinese marxism – Recent documents and interpretations. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*. 25. 2, 54–63.
14. Mao Zedong. (1960). ON PRACTICE. On the Relation Between Knowledge and Practice, Between Knowing and Doing. 3d ed. Imprint Peking : Foreign Languages Press.
15. Chen Lixin Relationship of Marxism in China and Chinese Traditional Culture, *3rd International Conference on Education, Management, Arts, Economics and Social Science (ICEMAESS 2015)*. 2016. pp. 1133–1149.
16. Turenko V., & Semykras V. (2021). Philosophical legacy of V.G. Tabachkovskiy: historical and philosophical reconstruction. *SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin*. No. 17(1), pp. 50–54.

References:

1. Hrabovskiy, S. (2014). Vidrozhennia ukrainskoi filosofii v URSR (1960–1980 rr.), *Tertium non datur: problema kulturnoi identychnosti v literaturno-filosofskomu dyskursi XIX–XXI st.: kolektyvna monohrafiia*. Kyiv: NAUKMA, 326–365.
2. Yvanov, V.Y. (1977). Chelovecheskaia deiatelnost – poznanye – yskusstvo. Kyiv: Naukova dumka.
3. Kyselov, M.M. (2012). Problema tsinnosti v suchasni ukrainskii mentalnosti. *Filosofski dialogy '2012. Filosofsko-antropologichni chytannia: Yevropeiski tsinnosti ta ukrainski realii (do 80 littia vid dnia narodzhennia O.I. Yatsenka): zb. nauk. prats*. Kyiv: IF NAS, 106–118.
4. Melkov, Yu. (2008). Kyivska filosofska shkola: osnovni idei ta kharakterni osoblyvosti. *Visnyk natsionalnogo aviatsynogo universytetu. Seriya: Filosofii, Kulturolohiia*, 2(8), 43–47.
5. Popovych, M. (2009). Pro filosofsku kulturu krainy na imia «SRSR», *Filosofska dumka*, 3, 5–15.
6. Rozvytok filosofskoi dumky v Ukraini: navchalnyi posibnyk / za red. prof. Yu.M. Vilchynskoho. 3-tie vyd., pererob. i dop. Kyiv: KNEU.
7. Tabachkovskiy, V. (1976). Krytyka idealistychnykh traktuvan praktyky. Kyiv: Naukova dumka.
8. Tabachkovskiy, V. (1980). Problema «praktyky-kultury» v klasychnii burzhuaznii filosofii. *Burzhuazni kontseptsii kultury: kryza metodolohii*. Kyiv: Naukova dumka, 15–78.
9. Tabachkovskiy, V. (1983). Pryntsyp yednosti teorii i praktyky v rozvytku naukovoho znannia. *Aktualni metodologichni pytannia suchasnoi nauky*. Kyiv: Vydavnytstvo politychnoi literatury, 48–71.
10. Tabachkovskiy, V. (1974). Kryza burzhuaznogo ratsionalizmu i problema liudskoi osobystosti. Kyiv: Naukova dumka.
11. Chelovek y myr cheloveka. (1977). Katelyoryy “chelovek” y “myr” v systeme nauchnogo myrovozzrenyia / Ed. V.Y. Shynkaruk. Kyiv: Naukova dumka.
12. Constitution of the Communist Party of China. Revised and adopted at the 19th National Congress of the Communist Party of China on October 24, 2017. Retrieved from: http://www.xinhuanet.com/english/download/Constitution_of_the_Communist_Party_of_China.pdf.
13. Chen, Lixin. (2016). Relationship of Marxism in China and Chinese Traditional Culture. *3rd International Conference on Education, Management, Arts, Economics and Social Science (ICEMAESS 2015)*, 1133–1149.
14. Knight, N. (1993). Review essay: Mao Zedong's thought and chinese marxism – Recent documents and interpretations. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 25:2, 54–63.
15. Mao Zedong (1960). ON PRACTICE / On the Relation Between Knowledge and Practice, Between Knowing and Doing. 3d ed. Imprint Peking: Foreign Languages Press.
16. Turenko, V., & Semykras, V. (2021). Philosophical legacy of V.G. Tabachkovskiy: historical and philosophical reconstruction. *SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin*, 17(1), 50–54.

УДК 1:172.15

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.21>**Севрук Ірина Ігорівна,**

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Національної академії Національної гвардії України
orcid.org/0000-0001-5751-2216
sevrukirina@ukr.net*

Соколовська Юлія Вадимівна,

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Національної академії Національної гвардії України
orcid.org/0000-0003-3778-0023
sokolovskaja.yulia2012@ukr.net*

Чупрінова Наталія Юріївна,

*кандидат філологічних наук, доцент,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Національної академії Національної гвардії України
orcid.org/0000-0003-0950-1410
chuprinova_n@ukr.net*

ПАТРІОТИЗМ ТА ВІЙСЬКОВИЙ ОBOB'ЯЗОК У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

У дослідженні на основі системного, конкретно-історичного, міждисциплінарного та структурно-функціонального підходів здійснено аналіз патріотизму у його сутнісних вимірах; обґрунтовано, що готовність виконувати військовий обов'язок є не просто одним з вагомих маркерів патріотизму, а з урахуванням сучасних реалій та геополітичної обстановки, постає як домінуючий.

Метою дослідження є аналіз структурно-функціональних вимірів патріотизму, єдність яких дозволяє усвідомити його сутність як надскладного явища та виявити «проблемні зони», що утворюють потенційні ризики у практиках національно-патріотичного виховання; обґрунтування військово-патріотичного виховання як головної складової національно-патріотичного виховання, готовності виконувати військовий обов'язок як головного маркера патріотизму.

При проведенні дослідження було використано методи філософської рефлексії, аналізу, синтезу, аналізу документів, моніторингу та спостереження. Контекстом даного дослідження є реалії сучасної України як країни, на теренах якої тривають бойові дії.

Своєрідність отриманих результатів: 1) На основі проведеного аналізу доведено, що патріотизм варто розглядати у єдності емоційно-чуттєвого, раціонального та вольового компонентів; виявлено «проблемні зони», що утворюють потенційні ризики у практиках національно-патріотичного виховання. 2) Обґрунтовано, що патріотизм як специфічний феномен існує лише у єдності трьох складових: певний спектр почуттів, певна система цінностей і дієва позиція, яка має прояв у різноманітних соціальних практиках; нехтування однією з цих складових призводить до суттєвих деформацій патріотизму, або взагалі, унеможлиблює його. 3) Проведено аналіз патріотизму та націоналізму, виявлено зони дотичності та розмежування даних феноменів з урахуванням наявних у сучасному філософському дискурсі підходів. 4) Проаналізовано наявні підходи щодо морально-етичних вимірів патріотизму, зафіксовано притаманну національній традиції оптику визнання патріотизму як головної громадянської чесноти. 5) Доведено, що з урахуванням викликів доби глобалізації, тотальної інформатизації, неоднорідності населення України (культурної, регіональної, національної тощо), надскладної геополітичної обстановки та відповідних воєнних загроз, військово-патріотичне виховання має стати головною складовою національно-патріотичного виховання, при чому не тільки у часи воєнної загрози, а на тривалу перспективу.

Проведене дослідження відкриває широке коло перспектив для подальших розвідок науково-теоретичного та науково-практичного спрямування.

Ключові слова: патріотизм, націоналізм, національно-патріотичне виховання, військово-патріотичне виховання, військовий обов'язок, маркери патріотизму.

Sevruk Irina,

*Ph.D., Associate Professor,
Professor of Social and Humanitarian Subjects Chair
National Academy of the National Guard of Ukraine
orcid.org/0000-0001-5751-2216
Ukrainesevrukirina@ukr.net*

Sokolovska Yulia,

*Ph.D., Associate Professor,
Associate Professor of Social and Humanitarian Subjects Chair
National Academy of the National Guard of Ukraine
orcid.org/0000-0003-3778-0023
sokolovskaja.yulia2012@ukr.net*

Chuprynova Natalia,

*Ph.D., Associate Professor,
Associate Professor of Social and Humanitarian subjects Chair
National Academy of the National Guard of Ukraine
orcid.org/0000-0003-0950-1410
chuprynova_n@ukr.net*

PATRIOTISM AND MILITARY DUTY IN THE PROBLEM AREA OF MODERN UKRAINE

The current paper analyzes patriotism in its essential dimensions based on systemic, concrete historical, interdisciplinary and structural and functional approaches. It is substantiated that the readiness to perform military duty is not just one of the important markers of patriotism since it appears as a dominant considering modern realities and the geopolitical situation.

The purpose of the study is to analyze the structural and functional dimensions of patriotism – their unity allows us to understand its essence as an extremely complex phenomenon and to identify problem areas that create potential risks in the practices of national patriotic education; justification of military patriotic education as the main component of national-patriotic education, and readiness to perform military duty as the main marker of patriotism.

In the course of the research, the methods of philosophical reflection, analysis, synthesis, document analysis, monitoring and observation were used. The context of this study is the realities of modern Ukraine as a country where hostilities continue.

Peculiarities of the obtained results: 1) On the basis of the conducted analysis, it was proved that patriotism should be considered in the unity of emotional and sensual, rational and volitional components; specific problem areas were identified as those that create potential risks in the practices of national patriotic education. 2) It was substantiated that patriotism as a specific phenomenon exists only in the unity of three components: a certain spectrum of feelings, a special system of values and an effective position, which has a manifestation in various social practices; neglecting one of these components leads to significant distortion of patriotism, or in general, makes it impossible. 3) The analysis of patriotism and nationalism was carried out, the areas of contact and demarcation of these phenomena were identified based on the approaches available in the modern philosophical discourse. 4) The existing approaches to the moral and ethical dimensions of patriotism were analyzed, the optics of recognizing patriotism as the main civic virtue, inherent in the national tradition, were recorded. 5) It is proven that, taking into account the challenges of the age of globalization, total informatization, the heterogeneity of the population of Ukraine (cultural, regional, national, etc.), the extremely complex geopolitical situation and the corresponding military threats, military-patriotic education should become the main component of national patriotic education, and not only in times of military threat but for the long-term prospective.

The conducted study opens up a wide range of prospects for further research in the scientific theoretical and scientific practical direction.

Key words: patriotism, nationalism, national patriotic education, military patriotic education, military duty, markers of patriotism.

Постановка проблеми. Патріотизм найчастіше розуміється як любов до Батьківщини. Це усвідомлюється, проголошується та підтримується практично усіма громадянами України. При цьому такі невід’ємні атрибути цієї любові, як відповідальність та жертвність, усвідомлюються далеко не завжди. І тоді вступає в силу «декларативний патріотизм». Про любов до Батьківщини багато говорять, навіть переконані, що так воно і є. Але, коли для Батьківщини настають складні часи, коли треба не тільки на словах, – а реальними вчинками підтвердити свій патріотизм, виконуючи, зокрема, військовий обов’язок перед країною, далеко не всі, хто йменував себе патріотом, готові виконувати цей обов’язок.

Розрив між словом та практичною дією, декларативність, яка так і не переходить у практичну площину, взагалі і на жаль, є достатньо типовою ознакою різноманітних практик українського соціуму. Можна відшукувати різноманітні причини наявного розриву, теоретизувати з цього приводу, але факт залишається фактом: такий розрив є.

Отже, нагальним завданням сьогодення стає долання меж декларативності та вихід у практичну площину здійснення патріотичних почуттів і прийняття на себе відповідальності за долю країни, готовності захищати Батьківщину, у разі потреби, ціною власного життя.

Аналіз досліджень і публікацій свідчить про актуалізацію проблеми патріотизму у філософському дискурсі країн Заходу лише з 80-х років ХХ ст. При цьому діапазон позицій сягає від визнання патріотизму центральною моральною чеснотою (А. Макінтайр) та поміркованих версій патріотизму (М. Барон, С. Натансон, І. Пріморац) до вкрай критичного ставлення або, навіть, заперечення будь-якого патріотизму (П. Гомберг, Д. Маккейб, С. Келлер, Дж. Катеб) (Patriotism. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020). Наявна також тенденція щодо з’ясування сутності патріотизму через розмежування його з націоналізмом. (Е. Кедурі, Дж. Оруелл, М. Білліг) (Patriotism. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020).

Водночас національна теоретична традиція демонструє стійку увагу, що приділяється аналізу проблем патріотизму, його зв’язку з історією, культурою, мовою української нації. Традиція, закладена у дослідженнях патріотизму та націоналізму українськими мислителями (М. Грушевський, М. Драгоманов, В. Винниченко, В. Липинський, М. Міхновський, Д. Донцов та інші), знаходить своє продовження у сучасних розвідках (В. Андрущенко, О. Артющенко, В. Баранівський, Л. Губерський, С. Кримський та інші), зокрема, присвячених проблемам національно-патріотичного виховання військових (Т. Андрущенко, В. Алещенко, О. Автушенко, В. Баранівський, В. Безбах, М. Бабенко, Б. Бородін, С. Білай, В. Васищев та інші), «необхідності поєднання військово-патріотичного з національно-патріотичним вихованням» (В. Баранівський).

Аналіз останніх публікацій дозволяє стверджувати, що особлива значущість патріотичного у форматі національно-патріотичного виховання була усвідомлена державою і суспільством через виклики військової агресії. Завдання патріотичного виховання набули законодавчого закріплення у 2019 році, коли Указом Президента України було затверджено «Стратегію національно-патріотичного виховання» (Стратегія національно-патріотичного виховання на 2020–2025pp., 2019).

Водночас, наявне на сьогодні протиріччя між чисельністю теоретичних розвідок, державних проєктів та заходів, присвячених патріотизму та національно-патріотичному вихованню, з одного боку, готовністю громадян України практично підтвердити свої патріотичні почуття, зокрема, виконуючи військовий обов’язок, з іншого, – спонукають знов звернутись до аналізу патріотизму у його сутнісних та практичних вимірах.

Метою пропонованого дослідження є аналіз сутності патріотизму як надскладного явища у єдності його структурно-функціональних вимірів, виявлення «проблемних зон», які утворюють потенційні ризики у практиках прищеплення/виховання патріотизму;

обґрунтування військово-патріотичного виховання як головної складової національно-патріотичного виховання, готовності виконувати військовий обов'язок як домінуючого маркера патріотизму.

Методологічною основою даного дослідження є системний, конкретно-історичний, структурно-функціональний та міждисциплінарний підходи. Системний, конкретно-історичний та міждисциплінарний підходи є універсальними в методології сучасного наукового пізнання. Структурно-функціональний підхід дозволяє виявити складові патріотизму та визначити зони потенційних ризиків у реалізації цих складових, що у практиках прищеплення патріотизму може обернутися небажаними наслідками. Методи, які використовувались при проведенні дослідження: філософська рефлексія, аналіз, синтез, аналіз документів, моніторинг та спостереження.

Матеріалами дослідження слугують: «Концепція національно-патріотичного виховання в системі освіти України», (2022); «Стратегія національно-патріотичного виховання на 2020–2025 рр.»; «Соціологічне дослідження щодо розвитку сфери національно-патріотичного виховання та стану сформованості громадянської ідентичності населення України», (2021), соціологічне дослідження групи Рейтинг «До дня захисника України», (2020), «Сімнадцяте загальнонаціональне опитування: Ідентичність. Патріотизм. Цінності», (2022).

Виклад основного матеріалу. Патріотизм як дієва життєва позиція, що спонукає людину ставати на захист рідної землі, як нагальна потреба і проблема, від вирішення якої залежить сьогодення та майбутнє країни, усвідомлюється на всіх рівнях українського суспільства. Виклики сьогодення актуалізують запит на формування особистості, стрижнем якої є патріотизм. При цьому через усі нормативні та установчі документи, пов'язані із національно-патріотичним вихованням наскрізне проходить теза про необхідність формування «готовності захищати суверенітет та територіальну цілісність України», що набуває особливого, пріоритетного значення у часи воєнної загрози. Готовність захищати Батьківщину визнається і як невід'ємна складова патріотизму, і як його практичний прояв, і як базова національна та європейська цінність

(Концепція національно-патріотичного виховання в системі освіти України, (2022); Стратегія національно-патріотичного виховання на 2020–2025 рр., (2019)). Отже, йдеться про необхідність виконання громадянами України військового обов'язку. І в такому разі єдність, нерозривність патріотизму та військового обов'язку є очевидною.

Водночас, масштабне соціологічне дослідження, проведене у листопаді 2021 року, метою якого було з'ясування розвитку сфери національно-патріотичного виховання та стану сформованості громадянської ідентичності населення України, продемонструвало те, що «готовність відстоювати територіальну цілісність» як маркер патріотизму, називає лише 20,3% з опитуваних громадян України (Звіт за результатами соціологічного дослідження щодо розвитку сфери національно-патріотичного виховання та стану сформованості громадянської ідентичності населення України) (2021)).

Крім того, дослідження, проведене соціологічною групою «Рейтинг» у 2020 році, продемонструвало наявні розбіжності між ідентифікацією себе як патріота («так, безумовно» 45%, «швидше так» 40% респондентів) та готовністю «відстоювати територіальну цілісність України зі зброєю в руках» («однозначно так» 33%, «скоріше так» 26%). Отже, розбіг між 85% та 58% складає 27%. Це достатньо показує (До Дня захисника України. Динаміка патріотичних настроїв, (2020)).

З одного боку, дане дослідження фіксує однозначно позитивну динаміку за десятиліття (з 2010 по 2020 рр.) у зростанні кількості громадян, що усвідомлюють себе патріотами (До Дня захисника України. Динаміка патріотичних настроїв, (2020)). Але те ж дослідження дозволяє стверджувати й те, що цей патріотизм має багато в чому декларативний характер (принаймні для 27% громадян), оскільки патріотичні настрої та самоідентифікації не підкріплені готовністю до активної дії по захисту Батьківщини. І це не зважаючи на те, що саме це десятиліття постало як найбільш загрозливе для існування незалежної держави через воєнні небезпеки.

Крім того, дане дослідження фіксує лише думки, а не дії. Респонденти думають, вважають, що готові йти на захист країни. Але, коли настане час йти до військкомату, ситуація може

суттєво змінитися. На жаль, огляд соціологічних досліджень, проведених у 2022, 2023 роках не дозволяє робити будь-які висновки щодо готовності громадян зі зброєю захищати країну. Питання щодо патріотизму в цей період, обмежуються проблемами визнання громадянства, приналежності до регіону, мовними питаннями, питаннями ставлення до представників інших націй (Сімнадцяте загальнонаціональне опитування: Ідентичність. Патріотизм. Цінності. 17–18 серпня 2022, (2022); Комплексне дослідження. Як війна змінила мене та країну. Підсумки року. Лютий 2023, (2023)). Лише результати безпосередніх спостережень авторів даної статті дозволяють стверджувати про спалах патріотичних почуттів, що виявився у чергах до військкоматів у березні 2022 року, та певний їх спад протягом 2023 року. Однак ці спостереження не є валідним джерелом.

Найявний розрив між патріотичними почуттями та усвідомленням необхідності виконувати військовий обов'язок, що є невід'ємною складовою патріотизму, знов актуалізує пошук відповідей на питання щодо сутності й змісту патріотизму.

Розгляд патріотизму потребує принаймні вирішення низки питань. Необхідним є з'ясування сутності й змісту поняття «патріотизм» в його сучасних інтерпретаціях, розмежування понять «патріотизм» та «націоналізм», оскільки вони досить часто використовуються як тотожні. Крім того, важливим є визначення й морально-етичних вимірів патріотизму. Необхідним є і виявлення певних «зон ризику», які не є явними, але у практиках прищеплення/виховання патріотизму, утворюють неочікувані та небажані наслідки.

Отже, сутність поняття патріотизм та його інтерпретації. Традиційно патріотизм розуміють як «любов до своєї країни», і більшість словників надає саме таке визначення. Досить часто дослідники патріотизму наголошують на тому, що «почуття патріотизму» це «емоційний стан».

Але, на думку авторів пропонованого дослідження, патріотизм не можна обмежувати лише емоційно-афективними станами. Так, безумовно, патріотизм – це і почуття гордості за здобутки країни (наукові, спортивні, мистецькі тощо), це і зв'язки з рідною землею, які набагато глибші, ніж просто емоційні стани, це

і відчуття ненависті до ворога, що зазіхає на рідну землю. Але є і такі прояви патріотизму, як повага до законів країни та дотримання їх, своєчасна і повна сплата податків, піклування про довкілля, чесна й плідна праця на благо країни та держави, тощо, – що є достатньо показовим проявом раціональної та вольової складових патріотизму. І в такому випадку патріотизм розкриває себе як свідомо громадянська позиція, що вибудовується на чітко визначній та усвідомленій системі цінностей, зокрема, морально-етичних, та діяльність на благо батьківщини.

Отже, патріотизм, на думку авторів, варто розглядати у єдності емоційно-чуттєвого, раціонального та вольового. Причому важко визначити, яка саме складова є або має бути домінуючою. Все залежить від типу особистості та рівня сформованості як емоційно-чуттєвої культури, так і абстрактно-логічного мислення людини, її вольових якостей.

Слід враховувати й те, що за визнанням практично усіх дослідників специфіки української ментальності, її найхарактернішою ознакою є саме кордоцентризм та емоційність. Тому, проблемою та завданням національної системи навчання та виховання, на думку авторів, має стати цілеспрямоване формування раціональної та вольової складових патріотизму у їх реалізації через різноманітні практики національно-патріотичного виховання.

Важливим є і усвідомлення значних ризиків, пов'язаних із тим, що в основі раціонального, як складової патріотизму, у якості домінуючих можуть сформуватися споживацькі установки та цінності.

Патріотизм може раціоналізуватися в утилітарно-прагматичний підхід за формулою «ти мені – я тобі». І в такому разі морально виправданою стає позиція – «а чому я маю чимось жертвувати для держави/країни, яка про мене не піклується». Загроза такого ставлення у згорнутому вигляді наявна у відомому вислові 35 Президента США Джона Кеннеді «Не запитуй, що твоя батьківщина може зробити для тебе, – запитай, що ти можеш зробити для своєї батьківщини».

Такий утилітарно-прагматичний підхід відкриває чисельні деструктивні перспективи як персонального, так і державного вимірів. На персональному рівні – це споживацьке ставлення, що реалізується в обґрунтуванні

персонального права «урвати для себе» від держави/суспільства максимум благ/користі. І тоді виправдані будь-які шляхи до влади, діють будь-які корупційні схеми, що вибудовуються на моделі домінування персонального інтересу над державним. Але ще давньогрецькі мислителі обґрунтовували тезу про те, що владу (зокрема вищу) може отримувати лише та людина, яка здатна підпорядкувати власний інтерес інтересам тієї структури/держави, яку очолює.

Є ще державний вимір такого утилітарно-прагматичного, спекулятивного підходу до патріотизму. Коли влада, що уособлює державу, починає «спекулювати» на патріотичних почуттях громадян, перетворюючи громадян на «сировину» для досягнення персональних інтересів групи, що знаходиться при владі. Державний інтерес, як уособлення інтересу усього суспільства, підмінюється інтересом владної групи.

Вольова складова патріотизму постає як вкрай важлива, оскільки нехтування нею переводить патріотизм у суто декларативний вимір.

Тому, варто спиратись на визначення, надане у «Філософському енциклопедичному словнику», що є набагато більш змістовним. Патріотизм визначається як «любов до батьківщини, відповідальність за її долю та готовність служити її інтересам, а у разі потреби, самовіддано боронити здобутки свого народу» (Скурагівський, 2002, с. 471).

Таке визначення фіксує почуття любові до батьківщини у всій його повноті, що розкривається і як відповідальність за долю країни, її добробут, і як готовність дією підкріплювати це ставлення, зокрема, ставати на захист батьківщини у разі воєнної загрози.

Сенс патріотизму розкривається через єдність його змістовних складових. При цьому перелік цих складових може варіюватися. Серед основних – особлива прихильність до власної країни, відчуття особистої ідентифікації з країною, особлива турбота про добробут країни, готовність до самопожертви заради блага країни.

Більш розгалужену систему маркерів патріотизму надає «Соціологічне дослідження щодо розвитку сфери національно-патріотичного виховання та стану сформованості громадянської ідентичності населення України» (2021),

визначаючи як найважливіші: любов до своєї країни, дотримання усіх законів, виховання у дітей любові та поваги до своєї країни, знання історії своєї країни, її культури та традицій, підтримка національних цінностей, спілкування державною мовою, участь у виборах, готовність відстоювати територіальну цілісність, участь у громадському житті (Звіт за результатами соціологічного дослідження щодо розвитку сфери національно-патріотичного виховання та стану сформованості громадянської ідентичності населення України» (2021)).

Головне, з чим змістовно пов'язаний патріотизм, – це певний спектр почуттів, це певна система цінностей і це, обов'язково, дієва позиція, яка має прояв у різноманітних соціальних практиках. Патріотизм як специфічний феномен, на думку авторів даного дослідження, існує лише у єдності цих трьох складових. Якщо будь-яка складова цієї тріади «випадає», то патріотизм набуває суттєвих деформацій, або, взагалі, унеможлиблюється.

Патріотичні почуття – багатошарове утворення, яке містить принаймні такі компоненти, як глибинні архетипічні нашарування, що обумовлюють ірраціональне почуття любові до рідної землі, глибинний зв'язок з цією землею; стійкі почуття (любов до своєї країни, традицій, мови, історії, культури тощо) та ситуативні почуття, пов'язані із конкретною ситуацією та відповідною емоційною реакцією, яка, до речі не завжди може бути і позитивно забарвленою (це може бути як відчуття гордості за досягнення країни, а може бути і відчуття гіркоти чи сорому за помилки, невдачі чи поразки країни).

Система цінностей патріотизму дозволяє відмежувати його від націоналізму. Головні лінії демаркації чітко розмежовують «patria», «батьківщина», «країна», що є вищою цінністю патріотизму від «нація», що є вищою цінністю націоналізму. Ціннісні орієнтації патріотизму реалізуються у праці на благо батьківщини, піклуванні про рідну країну, турботу про добробут громадян країни. Ці цінності – громадянські. Вони здатні здолати егоїстичні межі індивідуалізму та споживацького ставлення, примушуючи персональні цінності та інтереси підпорядковувати цінностям, інтересам вищим за персональні. І це – благо батьківщини. Саме цей ціннісно-смысловий ряд

уможливорює реалізацію такого принципово важливого виміру патріотизму, як готовність до самопожертви заради блага країни, що, до речі, є основою здатності виконувати військовий обов'язок.

Патріотизм без підкріплення почуття дією перетворюється на демагогію. Такий декларативний патріотизм – загроза існуванню суспільства. Можна дуже добре знати та пишатися традиціями, історією, мовою тощо. Але якщо ці знання та почуття не реалізуються у практичних діях на благо батьківщини – а це і якісна праця кожного у своїй професійній діяльності, і реалізація громадянської позиції, і дієве піклування про довкілля, його збереження, і захист рідної землі у разі військової агресії, – шанси на існування та розвиток суспільства поступово зникають. Запускаються незворотні процеси, які спочатку не є відчутними та очевидними, але з часом призводять до повної руїни.

Поняття «патріотизм» дуже тісно перетинається із поняттям «націоналізм». Ця близькість понять призводить досить часто до використання їх як тотожних, відбувається підміна понять. Тому необхідно стає процедура демаркації.

Що спільного у патріотизмі та націоналізмі? Це почуття любові до «свого», ототожнення з цим «своїм», турбота, піклування та практична дія на користь «свого».

Що відмежовує патріотизм від націоналізму?

По-перше, – це зазначені вище домінанти у системі цінностей та ціннісних орієнтацій: батьківщина для патріотизму та нація для націоналізму.

Крім того, західні дослідники визначають певні лінії розмежування між патріотизмом та націоналізмом. Одна з таких ліній розмежування – позиція (Дж. Оруелл, М. Білліг). Оборонна позиція притаманна патріотизму, а от націоналізм демонструє агресивність. Націоналізм проявляється у тому, що його прибічник намагається здобути якомога більше престижу, влади для своєї нації, виокремлює свою націю, протиставляючи її іншим та вивищуючи її. Патріотизм розкривається у прихильності до звичного способу життя, території проживання, ця позиція ненав'язлива, не агресивна (Billig, (1995); Orwell, (1968))

Також можливим є розмежування патріотизму та націоналізму за об'єктом. Для

патріотизму об'єкт – власна patria, власна країна в той час як для націоналізму – нація. В будь-якому теоретичному чи ідеологічному обґрунтуванні нації (етнічному, культурному, політичному, громадянському тощо) об'єктом, заради якого здійснюються всі зусилля, є нація. Такий підхід майже тотожний підходу, що розрізняє патріотизм та націоналізм за ціннісними домінантами. Водночас він наголошує на фактичній тотожності націоналізму та патріотизму з огляду на однаковість їхніх вірувань та установок (Patriotism. Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2020)).

Дійсно, спорідненість та схожість патріотизму та націоналізму проявляється у багатьох позиціях. Їх відмінності стають очевидними лише за умов, коли нація не має власної країни (такий стан на сьогодні, приміром, у курдів), або коли країна не є моноетнічною (що є типовим для різних країн у добу глобалізації).

Дане питання не є суто теоретичним. У національних контекстах воно має досить практичне значення тому що, стратегія, визначена державою як стратегія виховання молоді та формування типу особистості, що відповідає викликам часу та потребам суспільного розвитку, визначена саме як стратегія національно-патріотичного виховання (Стратегія національно-патріотичного виховання на 2020–2025 рр., (2019)).

У питанні щодо морально-етичних вимірів патріотизму також наявні відмінні позиції. Граничну протилежність презентують два підходи. Традиційна інтерпретація патріотизму розкриває його сенс як вкрай позитивного явища та приписує патріотизм як норму для громадянина. Така позиція розглядає патріотизм як вищу моральну громадянську чесноту, однозначно орієнтуючи систему виховання на формування патріотизму підростаючих поколінь.

Протилежна позиція презентована досить потужною традицією філософії моралі, яка наголошує на універсальності та неупередженості моралі. І, в такому разі, все що є частковим, локальним (patria у кожного своя) – не відповідає вимогам універсальної справедливості та загальнолюдської моралі. У межах такої традиції є всі підстави розцінювати патріотизм як «груповий егоїзм» та різновид «довільної упередженості «свого» (Patriotism. Stanford Encyclopedia of Philosophy (2020)).

Таке розмаїття теоретичних інтерпретацій, з одного боку, надає достатньо повну картину можливих проявів патріотизму у життєвих практиках. А з іншого, – суттєво ускладнює процеси формування патріотизму як громадянської позиції у конкретно-історичних контекстах.

У вітчизняній традиції цінність патріотизму як головної громадянської чесноти не підлягає сумніву. Крім того, складна історична доля українського народу, складності формування української нації в рефлексіях українських теоретиків обернулися фактичним ототожненням патріотизму та націоналізму. Для української інтелектуальної традиції любов до Батьківщини, означає боротьбу за незалежність та державність української нації.

Тому абсолютно зрозумілим та виправданим є те, що стратегія патріотичного виховання в сучасній Україні постає як стратегія національно-патріотичного виховання. Складність геополітичної обстановки, умови ведення широкомасштабних воєнних дій на теренах країни гранично загострюють питання виживання країни та її народу. Проблему формування національно-патріотичних почуттів, відповідних ціннісних установок та моделей поведінки громадян України, крім того, ускладнюють сучасні загально цивілізаційні контексти, пов'язані із формуванням глобального простору мегасуспільства з його тенденціями на розмивання меж між національними культурами, стандартизацією способів життя тощо. Крім того, доба тотальної інформатизації з її альтернативними віртуальними просторами, у яких відбувається соціалізація молоді, так саме суттєво ускладнює завдання національно-патріотичного виховання.

Крім того, практичні реалізації завдань національно-патріотичного виховання стикаються з неоднорідністю населення України – культурною, регіональною, національною тощо. Така неоднорідність є даністю для України, це історична спадщина. Цю неоднорідність засвідчують як результати соціологічних опитувань (за десятибальною шкалою показником ідентифікування себе з Україною стало 9,5 балів, а ідентифікування себе з регіоном – 9,4 бали) (Сімнадцяте загальнонаціональне опитування: Ідентичність.

Патріотизм. Цінності. 17–18 серпня 2022, (2022)), так і зауваження щодо необхідності «вирішувати конкретні регіональні проблеми у національно-патріотичному вихованні» та враховувати регіональну специфіку та конкретність регіональних проблем у розробці програм національно-патріотичного виховання (Рекомендації щодо розроблення програм національно-патріотичного виховання).

Тому, на думку авторів, військово-патріотичне виховання, зазначене у «Стратегії національно-патріотичного виховання» як одна з його складових, що «набуває особливого значення у часи воєнної загрози», має бути усвідомлена як домінуюча незалежно від того чи то часи воєнної загрози, чи то мирний час. Воєнно-патріотичне виховання, долаючи культурні, національні, регіональні та інші розбіжності та розмежування, долаючи космополітичні настрої доби глобалізації, виводячи людину з віртуального простору у реальний, здатне об'єднати усіх громадян країни у єдиному спрямуванні – на захист Батьківщини.

І в такому разі, – і автори наполягають на цій тезі, – готовність громадян України виконувати свій військовий обов'язок є не просто одним з показників патріотизму, що статистично вимірюється. Готовність виконувати військовий обов'язок має стати домінуючим маркером патріотизму.

Висновки. Проведений аналіз дозволив виявити глибинне підґрунтя наявного розриву між самоідентифікацією громадян України як патріотів та їх готовністю зі зброєю в руках захищати країну, любов до якої проголошується. Декларативність, притаманна сучасному стану патріотизму, потребує активної та системної роботи з національно-патріотичного виховання усіх верств населення України. При цьому дієвими мають стати виховні практики, що спираються на усі складові патріотизму та враховують необхідність поєднання патріотичних почуттів, патріотичних цінностей та дії, що спрямована на благо рідної країни. Воєнно-патріотичне виховання з його консолідуючим потенціалом має стати стрижнем національно-патріотичного виховання в Україні як у мирний, так і воєнний час.

Список використаних джерел:

1. До Дня захисника України. Динаміка патріотичних настроїв (2020). URL: fileview.fwdcdn.com/?url=https://mail.ukr.net/api/public/file_view/list%3Ftoken%3D7-feDDBHWah2BESp9IMyL7QtVlphlV7EJsXhebmo84Sb3YOG0QsTIC5OqKHoBt0GtWl0FfxKZ4m_PZs2jxPaKlRwH17eb0URCnOP0bJ5EcBp4yf8vzFFcmQ:c5P_t93hNjzDFCbm%26r%3D1679647508480&default_mode=view&lang=uk#start=4 (дата звернення 24.03.2022)
2. Звіт за результатами соціологічного дослідження щодо розвитку сфери національно-патріотичного виховання та стану сформованості громадянської ідентичності населення України», (2021). URL: https://mms.gov.ua/storage/app/sites/16/Patriotychne_vyhovannia/Soc_doslidzhennia/zvit.pdf (дата звернення 23.03.2022)
3. Комплексне дослідження. Як війна змінила мене та країну. Підсумки року. Лютий 2023, (2023). URL: https://fileview.fwdcdn.com/?url=https://mail.ukr.net/api/public/file_view/list%3Ftoken%3DrIwuxOGTl9wRa3a050-hTQwZdSuXQ0bf8cfwOA1KGz-IzeBALxaiZdevVCiye0dE2BTm7_SNcwwXETaYOurkWGHEjhorE6Ng43kWKxQ1Ufk7i35wGA13-c:4NDiOGqq3dE_VugU%26r%3D1679771170279&default_mode=view&lang=uk#start=1 (дата звернення 23.03.2022)
4. Концепція національно-патріотичного виховання у в системі освіти України. URL: <https://mon.gov.ua/storage/app/uploads/public/62a/042/1e2/62a0421e24258666156501.pdf> (дата звернення 25.03.2022)
5. Рекомендації щодо розроблення програм національно-патріотичного виховання. URL: https://mms.gov.ua/storage/app/sites/16/Patriotychne_vyhovannia/Soc_doslidzhennia/rekomendaciyi-na-oda.pdf (дата звернення 23.03.2022).
6. Сімнадцяте загальнонаціональне опитування: Ідентичність. Патріотизм. Цінності. 17-18 серпня 2022, (2022). URL: https://fileview.fwdcdn.com/?url=https://mail.ukr.net/api/public/file_view/list%3Ftoken%3D2ODqIABQf5hi2wMcY5nShGyQwVzNK0lDydQ0Ud_XelbQwTfzBuyK-O961GSRWMEB-WWYkREV77w2NDVidPewJzONURLPY1hO5Yd6YGZ8rjYVaZTDAgGHZb8:l3yukKT0e2IKr_Lp%26r%3D1679770303842&default_mode=view&lang=uk#start=0 (дата звернення 23.03.2022)
7. Скурагівський В. (2002). Патріотизм. Філософський енциклопедичний словник. Київ: Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України: Абрис. 742с.
8. Соціологічне дослідження громадянської ідентичності українців (2021). URL: https://fileview.fwdcdn.com/?url=https://mail.ukr.net/api/public/file_view/list%3Ftoken%3DpM_2CbEHE60wzNnpGVGW0vWa_l6TSOtePehUlCdu2JQjj_2AFpZMPQ4hav5KSkRPf9GIZj4ObyF2tEYvFJ_d_jhyKPUogioBSwV8CT_4OdZhZ7ZhrRFx5rQ:T13hHtXtGFIPJN-e%26r%3D1679647760201&default_mode=view&lang=uk#start=0 (дата звернення 23.03.2022)
9. Стратегія національно-патріотичного виховання на 2020-2025pp., (2019). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/286/2019#Text> (дата звернення 23.03.2022)
10. Billig, Michael. (1995). *Banal Nationalism*, London: Sage Publications. 208 p.
11. Orwell George. (1968). «Notes on Nationalism», *Collected Essays, Journalism and Letters*, Sonia Orwell and Ian Angus (eds.), London: Secker & Warburg, vol. 3, 361–80.
12. Patriotism. Stanford Encyclopedia of Philosophy (2020). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/patriotism/> (дата звернення 26.03.2023).

References:

1. Do Dnia zakhysnyka Ukrainy. Dynamika patriotychnykh nastroyv (2020) [To the Defender of Ukraine Day. Dynamics of patriotic sentiments]. URL: fileview.fwdcdn.com/?url=https://mail.ukr.net/api/public/file_view/list%3Ftoken%3D7-feDDBHWah2BESp9IMyL7QtVlphlV7EJsXhebmo84Sb3YOG0QsTIC5OqKHoBt0GtWl0FfxKZ4m_PZs2jxPaKlRwH17eb0URCnOP0bJ5EcBp4yf8vzFFcmQ:c5P_t93hNjzDFCbm%26r%3D1679647508480&default_mode=view&lang=uk#start=4 [in Ukrainian].
2. Zvit za rezultatamy sotsiolohichnoho doslidzhennia shchodo rozvytku sfery natsionalno-patriotychnoho vyhovannia ta stanu sformovanosti hromadianskoi identychnosti naseleння Ukrainy, (2021) [Report based on the results of a sociological study on the development of the sphere of national-patriotic education and the state of formation of the civic identity of the population of Ukraine]. URL: https://mms.gov.ua/storage/app/sites/16/Patriotychne_vyhovannia/Soc_doslidzhennia/zvit.pdf [in Ukrainian].
3. Kompleksne doslidzhennia. Yak viina zminyla mene ta krainu. Pidsumky roku. Liutyi 2023, (2023) [Comprehensive research. How the war changed me and the country. Results of the year. February 2023]. URL: https://fileview.fwdcdn.com/?url=https://mail.ukr.net/api/public/file_view/list%3Ftoken%3DrIwuxOGTl9wRa3a050-hTQwZdSuXQ0bf8cfwOA1KGz-IzeBALxaiZdevVCiye0dE2BTm7_SNcwwXETaYOurkWGHEjhorE6Ng43kWKxQ1Ufk7i35wGA13-c:4NDiOGqq3dE_VugU%26r%3D1679771170279&default_mode=view&lang=uk#start=1 [in Ukrainian].

4. Kontseptsiia natsionalno-patriotychnoho vykhovannia u v systemi osvity Ukrainy, (2022) [The concept of national-patriotic education in the education system of Ukraine]. URL: <https://mon.gov.ua/storage/app/uploads/public/62a/042/1e2/62a0421e24258666156501.pdf> [in Ukrainian].
5. Rekomendatsiil shchodo rozroblennia prohram natsionalno-patriotychnoho vykhovannia [Recommendations regarding the development of programs of national and patriotic education]. URL: https://mms.gov.ua/storage/app/sites/16/Patriotychno_vyhovannia/Soc_doslidzhennia/rekomendaciyi-na-oda.pdf [in Ukrainian].
6. Simnadtsiate zahalnonatsionalne opytuvannia: Identychnist. Patriotyzm. Tsinnosti. 17–18 serpnia 2022, (2022) [Seventeenth national survey: Identity. Patriotism. Values. August 17–18, 2022] URL: https://fileview.fwcdn.com/?url=https://mail.ukr.net/api/public/file_view/list%3Ftoken%3D2ODqIABQf5hi2wMcY5nShGyQwVzNK0IDydQ0Ud_XelbQwTfzBuyK-O961GSRWMEB-WWYkREV77w2NDVidPewJzONURLPY1hO5Yd6YGGZ8rjYVaZTDAGHZb8:13yykKT0e2IKr_Lp%26r%3D1679770303842&default_mode=view&lang=uk#start=0 [in Ukrainian].
7. Skurativskiy V. Patriotyzm. Filosofskiy entsyklopedychniy slovnyk [Patriotism. Philosophical encyclopedic dictionary.] Kyiv: Instytut filosofii im. H. Skovorody NAN Ukrainy: Abris, 2002. [in Ukrainian] 742s.
8. Sotsiolohichne doslidzhennia hromadianskoi identychnosti ukraintiv, (2021) [Sociological study of the civic identity of Ukrainians] URL: https://fileview.fwcdn.com/?url=https://mail.ukr.net/api/public/file_view/list%3Ftoken%3DpM_2CbEHE60wzNnpGVGW0vWa_l6TSOtePehuIcDu2JQjj_2AFpZMpQ4hav5KSkRPf9GIZj4ObyF2tEYvFJ_d_jhyKPUogioBSwV8CT_4OdZhZ7ZhRRFx5rQ:Tl3hHtxtGFIPJN-e%26r%3D1679647760201&default_mode=view&lang=uk#start=0 [in Ukrainian].
9. Stratehiia natsionalno-patriotychnoho vykhovannia na 2020-2025rr., (2019) [Strategy of national and patriotic education for 2020-2025.] URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/286/2019#Text> [in Ukrainian].
10. Billig, Michael, (1995), *Banal Nationalism*, London: Sage Publications. 208 p.
11. Orwell, George, (1968), «Notes on Nationalism», *Collected Essays, Journalism and Letters*, Sonia Orwell and Ian Angus (eds.), London: Secker & Warburg, vol. 3, 361–80.
12. Patriotism. Stanford Encyclopedia of Philosophy (2020). <https://plato.stanford.edu/entries/patriotism/>

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 130.2:7.038.51

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.22>

Гурова Інна Володимирівна,
*кандидатка історичних наук, доцентка,
 доцентка кафедри філософської антропології, філософії культури та культурології
 Український державний університет імені Михайла Драгоманова
 orcid.org/0000-0002-9709-7405*

КУЛЬТУРИ СПІВУЧАСТІ У НОВИХ МЕДІА ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ

Стаття присвячена культурам співучасті, висвітленню їхнього місця у процесах сучасного культуротворення. Показано, що розвиток інформаційних технологій та поява нових медіа кардинально змінили способи культурного виробництва. Визначено, що культура співучасті у широкому розумінні означає сукупність культурних практик, спрямованих на взаємодію із суб'єктом для сумісного творення чогось нового, а якщо поняття вживається у множині як «культури співучасті», то йдеться про різноманітні спільноти фанатів, які об'єднані щодо прихильності до певних продуктів масової культури, що діють у просторі нових медіа. Члени культур співучасті творять нову культурну продукцію, тематично пов'язану з певним сюжетом популярного продукту масової культури. Досліджено, що культура співучасті – це одна з характеристик цифрової культури, завдяки якій стирається межа між творцем та споживачем. З'ясовано, що поняття «культури співучасті» у англо-американських Fan Studies приходить на зміну поняттю «субкультура», з яким пов'язувались молодіжні спільноти, включаючи фанатів, у минулому столітті. Показано, що культура співучасті передбачає залучення людини, яка раніше була лише споживачем культурних та соціальних смислів, до стану виробника, що співвідноситься з поняттям «прос'юмеризм». Наводяться спільні та відмінні риси культур співучасті з прос'юмерами та медіапрос'юмерами. Встановлено, що спільною рисою медіапрос'юмерів з культурами співучасті є те, що обидві спільноти функціонують у медіасередовищі, відмінним є те, що поняття «культури співучасті» є ширшим за своїм змістом, адже передбачає споживацьку активність не лише у комунікаціях зі ЗМІ, а творчу взаємодію з усіма продуктами масової культури. Сформульовано основні ознаки культур співучасті: з'являються в епоху нових медіа, творчо переосмислюють продукти культурних індустрій, презентують простір аматорського виробництва, мають колективний характер діяльності, займаються творчістю для власного розвитку і задоволення.

Ключові слова: культури співучасті, популярна культура, субкультура, фандом, фанатська культура, прос'юмеризм.

Hurova Inna,
*Candidate of Historical Sciences,
 Associate Professor at the Departments of Philosophical Anthropology,
 Philosophy of Culture and Cultural Studies,
 Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University
 orcid.org/0000-0002-9709-7405*

CULTURES OF PARTICIPATION IN THE NEW MEDIA AS A PHENOMENON OF MODERN CULTURAL CREATION

The article is devoted to the cultures of participation, highlighting their place in the processes of modern cultural creation. It is shown that the development of information technologies and the emergence of new media have radically changed the methods of cultural production. It is determined that the culture of participation in a broad sense means a set of cultural practices aimed at interaction with the subject for the joint creation of something new, and if the concept is used in the plural as “cultures of participation”, then we are talking about various communities of fans that are united regarding attachment to certain products of mass culture operating in the space of new media.

Members of participatory cultures create new cultural products thematically related to a certain plot of a popular mass culture product. It has been studied that the culture of participation is one of the characteristics of digital culture, thanks to which the boundary between the creator and the consumer is blurred. It is found that the concept of “culture of participation” in Anglo-American Fan Studies is being replaced by the concept of “subculture”, which was associated with youth communities, including fans, in the last century. It is shown that the culture of complicity involves the involvement of a person who was previously only a consumer of cultural and social meanings, to the state of a producer, which corresponds to the concept of “prosumerism”. Common and distinctive features of cultures of participation with prosumers and media prosumers are given. It has been established that the common feature of media prosumers with cultures of participation is that both communities function in the media environment, the difference is that the concept of “culture of participation” is broader in its content, because it involves consumer activity not only in communications with mass media, but creative interaction with all mass culture products. The main features of cultures of participation are formulated: they appear in the era of new media, creatively rethink the products of cultural industries, present the space of amateur production, have a collective nature of activity, engage in creativity for their own development and satisfaction.

Key words: participatory culture, popular culture, subculture, fandom, fan culture, prosumerism, media prosumerism.

Вступ. Розвиток цифрових технологій та доступність Інтернету для кожного споживача нині призводять до помітних трансформацій у культурі. Відходить у минуле той стан, який мав місце у суспільстві до кінця ХХ століття, коли виробляє культурний продукт хтось один, а більшість лише споживає. Розвиток інформаційних технологій та поява нових медіа, тобто інтерактивних електронних видань, таких як професійні інтернет-ЗМІ (інтернет-видання: онлайн-газети, журнали, сайти інформаційних агенцій, сайти новин; інтернет-телебачення, інтернет-радіо); онлайнві ігри та віртуальні світи; соціальні медіа (соціальні мережі, блоги, медіахостинги, інтернет-енциклопедії тощо) кардинально змінили способи культурного виробництва. Традиційне медіавиробництво різко змінилося від односторонньої до двосторонньої системи, де як виробники, так і споживачі відіграють роль у виробництві контенту (Григорова, 2017). В таких нових структурах комунікація являє собою культурну практику. Тому актуальною науковою проблемою стає дослідження культур співучасті як нового способу культурного виробництва, що розвивається у нових медіа.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Культура співучасті – це новий міждисциплінарний напрям, який розгортається у межах вивчення медіакомунікацій, соціології культури, культурних студій (Cultural Studies). На сьогодні також існує галузь наукових досліджень – фанатські студії (Fan Studies), серед основних проблем якої є розгляд фанатської медіаторчості як самостійного культурного феномену (Hills, 2017). Постіндустріальне

суспільство, в якому головну роль буде відігравати інформація, наукові знання, де буде стиратись межа між виробником та споживачем, обґрунтував Е.Тоффлер (Тоффлер, 2000). Концепція культури співучасті вперше була детально досліджена сучасним американським культурологом Г. Дженкінсом (Jenkins, 1992), а згодом розвинена і значною мірою ним же модифікована (Jenkins, 2006a), вона є також центральним поняттям у вченні про фандом (Jenkins, 2006b). Найчастіше термін «культура співучасті» застосовується до взаємодії у сфері медіа, що виникли в епоху поширення Інтернету, особливо після впровадження технологій Web.2 – соціальних сервісів, які дозволяють користувачам самим створювати та поширювати у всесвітній мережі власний контент (Jenkins, Ito, Danah Boyd, 2015; Крайнікова, 2014a, Крайнікова, 2014b). Феномен культур співучасті можливий лише у масовій культурі, дослідження якої були предметом аналізу українських науковців (Русаков, 2011). Поняття «культури співучасті» нині все більше застосовується у культурологічному дискурсі, воно приходить на зміну поняття «субкультура» (Hebdidge, 1979; Гурова, 2022). Проте значною мірою не вирішеною є проблема розкриття ролі культур співучасті в культурному виробництві у нових медіа.

Мета статті – теоретична розвідка суті поняття «культури співучасті» та його методологічних перспектив у теорії культуротворення. Для розкриття поставленої мети необхідно вирішити низку завдань: співставити поняття «культура співучасті» та «культури співучасті», надати порівняльну характеристику

з поняттями «субкультура», «прос'юмеризм» та «медіапрос'юмеризм», надати визначальні характеристики феномену культур співучасті.

Виклад основного матеріалу дослідження. Культура співучасті у широкому розумінні означає сукупність культурних практик, спрямованих на взаємодію із суб'єктом для сумісного творення чогось нового, і може застосовуватись практично до кожного суспільного процесу (від низової демократії до виконання мистецьких проєктів). У разі якщо поняття вживається у множині як «культури співучасті», то маються на увазі різноманітні спільноти фанатів, які об'єднані щодо прихильності до певних продуктів масової культури (фандомів), що діють у просторі нових медіа. Нові медіа – це не лише медіапростір, який цікавить споживачів, але й цифровий простір для виробництва нових культурних продуктів з новими сенсами. Усталена і ніби самоочевидна межа між творцями медіаконтенту та їх споживачами стала затиратися. Це має безпосередній вплив на виробництво сучасної популярної культури. Якщо масова культура – це, найперше, культурна індустрія, пов'язана з масовим поширенням технологій тиражування культурних текстів (Русаків, 2011), то популярну культуру становлять як твори власне масової культури, так і їхня інтерпретація споживачами. Ще Е. Тоффлер, порівнюючи індустріальне суспільство, якому притаманна масова культура з новопосталим інформаційним суспільством, зазначав: «Сьогодні замість народних мас, що одержують однакову інформацію, менші, немасові групи, отримують і надсилають одна одній велику кількість власної образності» (Тоффлер, 2000, с. 149). Замість того, щоб тільки отримувати модель реальності, яку пропонує масова культура, у популярній культурі вона винаходиться і перевираховується заново завдяки інтерпретаціям і переосмисленню користувачами. «Популярна культура – це те, що відбувається з продуктами масової культури, коли вони потрапляють у руки споживачів: коли пісня, яка транслюється по радіо, асоціюється з конкретним романтичним вечором, і закохана пара називає її «наша пісня», або коли телевізійний серіал так надихає шанувальницю, що вона починає писати новели за участю улюблених персонажів» (Jenkins, 2006a, p. 199).

Члени культур співучасті творять нову культурну продукцію, тематично пов'язану з певним сюжетом популярного продукту масової культури: продовжують сюжети улюблених книг і кінофільмів, вигадують біографічні деталі життя героїв, пишуть картини на відповідні теми, створюють власну відеопродукцію. У випадку споживання можна було б сказати, що виробництво постачає капітал і що користувачі, як і орендарі, набувають права працювати над ним (Certeau, 1984).

Біля витоків теорії культури співучасті («participatory culture») стоїть сучасний американський професор Г. Дженкінс, дослідник фанатських співтовариств та культури медіасередовища. Запропонувавши термін «культура співучасті» він протиставив усталеному уявленню про медіаспоживання нове бачення: якщо раніше виробники та споживачі медіаконтенту відокремлювались один від одного, то тепер такий поділ не є виправданим, адже всі учасники рівні у своїх можливостях виробляти та споживати контент (нехай і ресурси у кожного різні), і піком процесу є спільна колективна творчість усієї аудиторії, кожен елемент якої привносить у цей креативний акт щось своє. Дослідник називає це «колективним розумом» (Jenkins, 2006a).

Культура співучасті – одна з характеристик цифрової культури, завдяки якій стирається межа між автором та читачем, виробником та глядачем, тобто між творцем та споживачем. У створенні свого вчення Г. Дженкінс відштовхнувся від концепції Мішеля де Серто щодо нових форм роботи з текстом у сфері виробництва і споживання контенту, який писав: «Насправді, це раціоналізоване, експансіоністське, централізоване, вражаюче та галасливе виробництво стикається із зовсім іншим видом виробництва, що називається «споживання». Воно характеризується своїми хитрощами, своєю роздробленістю (результатом обставин), своїм «браконьєрством», своєю таємничою природою, невтомною і беззвучною діяльністю, коротше кажучи, з її квазіневидимістю, оскільки вона проявляє себе не у власних продуктах (куди б їх розмістити?), а в мистецтві їх використання» (de Certeau, 1984, p. 49). Г. Дженкінс також у переносному значенні називає шанувальників «текстовими браконьєрами», які, хоча й діють з позиції

соціокультурної маргінальності, проте активно беруть участь у виробництві культури шляхом привласнення текстів, роз'єднуючи їх частини та творчо збираючи їх у формі фанатських розмов, фанзинів, фанфіків (fanfic), фан-конвенції (cons), музичних відео (vidding) і публічних виступів (Jenkins, 1992, 2006b).

Культура співучасті, за Дженкінсом, – це «культура, в межах якої фанати та інші користувачі запрошуються до активної участі у створенні і поширенні нового контенту» (Jenkins, 2006a, p. 29). Вона характеризується низькими бар'єрами для вираження своєї активності та творення контенту, тобто у кожного користувача медіапростору є можливість висловити свою позицію щодо чогось будь-яким вибраним способом. У цьому аспекті контент створюється як «вільна праця», оскільки його створення є цілковито добровільним і не передбачає отримання матеріальної вигоди; він створюється просто для того, щоб отримувати задоволення від творчості та спілкування з людьми, які мають такі ж інтереси. Крім того, шанувальник певного культурного продукту обмінюється результатом своєї творчості з іншими користувачами, щоб дізнатися їхню думку, отримати підтримку чи критику. Творчість стає набагато цікавішим та осмисленим процесом, якщо її плодами можна поділитись у мережі Інтернет. Все це неминуче призводить до формування співтовариств за інтересами та уподобаннями фанатів (фандомів). Прикладами культур співучасті, крім фандомів, є блогери, віддери, геймери тощо. Власні інтереси та запити вони тепер виражають за допомогою своєї творчості, яка дарує їм почуття причетності до чого масштабного. Послугуючись контентом виробників, вони самостійно продукують нове, а сучасні медіа забезпечують загальну залученість до цього процесу, привернення уваги інших охочих.

Поняття «культура співучасті» стало застосовуватися для опису нових форм культурного виробництва та обміну медіаматеріалами, що з'являються в епоху Інтернету (Jenkins, Ito, Danah Boyd, 2015, p. 3). На відміну від традиційного розуміння споживачів культурних продуктів як бездіяльних і пасивних, сьогодні користувачі є активними, їхнє споживання є креативним настільки, що переходить у виробництво своїх продуктів. Створена таким чином культурна

продукція аж ніяк не є спрощеною чи кустарною – для її виготовлення необхідні докладні знання не лише самого твору, але й, зокрема, історичного та культурного контекстів. Часто така робота набуває науково-дослідницького характеру (найвідоміший приклад – Вікіпедія).

Межі між виробником та споживачем контенту розмиваються; виробництво контенту стає колективною діяльністю (Jenkins, Ito, danah boyd, 2015, p. 128). Так, колективна діяльність яскраво виявилась, коли кіновиробники, зокрема брати Вачовські, автори культової «Матриці», брали до уваги та зважали на «будь-які сенси, віднайдені фанатами у фільмі, даючи зрозуміти, що там закладено набагато більше сенсів, ніж здається з першого погляду, що вилучити їх можна лише за умови, коли фанатська спільнота задіює свій колективний розум. Кожна нова знахідка включалась у гру смислів у той момент, коли її виявили, відкриваючи низку нових інтерпретацій» (Jenkins, 2006a, p. 159). Колективна діяльність виявляється і в тому, що вся творча продукція в культурах співучасті надається для обговорення однодумцям – читачам, слухачам чи глядачам, які можуть бути активними критиками, чії судження стають важливими для творців. Спільнота напрацьовує власні еталони й оцінки творчої діяльності, обговорення є невід'ємним елементом у творчому процесі культур співучасті. Але і та частина учасників, яка не продукує сама, а споживає створене іншими шанувальниками, теж залучається до креативного процесу виробництва-споживання, процесу (пере)осмислення та надання своїх значень спожитим культурним продуктам. Учасник певної культури співучасті, на відміну від традиційного фаната (прихильника певного кумиру чи культурного явища), потребує не стільки самого видовища, а найперше, медіатексту про це видовище та культурних продуктів, які додаються до нього. Кожен може долучитись до онлайн-форумів, майданчиків, що дозволяють шанувальникам обмінюватись думками та інформацією, або стати «вірусним редактором», який поширює («шерить») матеріали чи коментарі до них у соціальних мережах, чи пересилає «фотожаби», чи демотиватори, чи меми тощо. А також кожна людина в інформаційному суспільстві «конструює власну персональну міфологію із фрагментів інформації,

добутих із глобального медіапотоків і перетворених на інформаційні ресурси, за допомогою яких ми осмислюємо наше повсякденне життя» (Jenkins, 2006a, p. 30).

Важливою характеристикою культур співучасті, яка зазначається дослідниками Fan Studies (проте, на їхню думку, не визначальною), є система навчання та наставництва як побічний наслідок творчої діяльності, спільної взаємодії та формування єдності (Jenkins, Ito, Danah Boyd, 2015, p. 93). Усередині спільнот циркулює різний досвід участі та створення контенту, легко вибудовується зворотна комунікація. Усі члени фандому відчують соціальний зв'язок один з одним і вірять у важливість того, що вони створюють і що звело їх разом (Jenkins, 2006b). Так, наприклад, розробники комп'ютерних ігор, зокрема, і серії ігор S.T.A.L.K.E.R. української компанії GSC Game World, надають зацікавленим геймерам інструменти для тестування, вдосконалення та створення своїх варіантів гри – модифікацій (модів). Саме таким чином видозмінюються дизайнерські варіанти комп'ютерних ігор і створюються їх аматорські версії, виникає новий культурний продукт, на практиці реалізується співпраця фахових виробників та зацікавлених аматорів.

Поняття «культури співучасті» у англо-американських Fan Studies усе більше заміщує поняття «субкультура», з яким пов'язувались молодіжні спільноти, включаючи фанатів (уболівальників і шанувальників). Класичні субкультури були ґрунтовно проаналізовані представниками британських (бірмінгемських) культурних студій – Cultural Studies (які нині все більше розглядаються як важливий проєкт дослідження сучасної культури). Так, Пол Вілліс (Willis, 2014) проаналізував дві помітні молодіжні субкультури 1960-х років: байкерів і гіпі. Обидві групи змагалися за створення сенсів та власних культурних форм у суспільно-культурному просторі індустріального суспільства, де діяли правила комерційних масмедій та споживацький світогляд. Д. Гебдідж у розвідці «Субкультура: значення стилю» (1979) розглянув помітні на той час британські субкультури і встановив, що вони об'єднують людей з однаковими інтересами, котрих не задовольняють загальноприйняті цінності, смаки та стандарти. Субкультура за Д. Хебдіджем – це насамперед молодіжна група (найчастіше нечисленна

стосовно суспільства, у якому вона існує), вона легко впізнавана завдяки стилю (одягу, зовнішності, манері спілкування). Стиль є важливим для молодіжних субкультур тому, що дає змогу проявити свою ідентичність та дозволяє чинити символічний опір культурі мейнстриму (Гурова, 2022). Провідною рисою субкультур визнавався протест проти офіційної культури, їхні учасники були видимими для суспільства, адже їхнє спілкування відбувалось у громадських просторах, на міських вулицях чи у музичних клубах, де вони відрізнялись від інших зовні.

У середовищі англо-американських фанатських студій (Fan Studies), учасники яких з 2003 року гуртуються навколо журналу “Participations. Journal of Audience and Reception Studies”, виникає інтерес до культурних практик, які, з одного боку, є подібними до субкультур, з іншого – відмінні від них. На це звернув увагу М. Хілліс, сучасний британський культуролог, дослідник фанатської та медіакультур, зазначивши, що понятійний апарат, яким користуються дослідники фанатів дещо застарів: за ступенем та масштабом фанатського впливу та різноманіттю форм комунікації і самоорганізації новітні спільноти, особливо у медіапросторі, не схожі на попередні субкультурні об'єднання. Терміни «фан-культура» або «фан-спільнота» в основі своїй містять чітке структурування поля, що вивчається, відповідно до набору однозначних критеріїв, більше не підходять до опису фанатських об'єднань (Hills, 2017). Американська дослідниця із Каліфорнійського університету М. Іто підкреслює, що культура співучасті нерівнозначна субкультурі, оскільки не протиставляється панівній культурі і не має протестного потенціалу. За її висновками, культури співучасті утворюються задля спільних розваг, наукових занять чи творчості (Jenkins, Ito, Danah Boyd, 2015).

Фанатська ідентичність змінилась через те, що фанати стали все більше залученими до масової культури та певних стилів споживання і за своїми характеристиками вже не відповідають ознакам субкультури (відсутній спільний стиль одягу, манери, вікові критерії та ін., що раніше дозволяло вирізняти шанувальників від інших). Саме завдяки поширенню інтернет-практик можна пояснити кількісне зменшення субкультур (представники яких утворювали групи) та зростання культур співучасті (які є,

швидше, мережами, ніж групами), «мережі почали переважати над соціальними групами» (Jenkins, Ito, Danah Boyd, 2015, p. 123). На відміну від субкультурних об'єднань, учасники навіть одного фандому можуть відрізнитися один від одного за віком, рівнем освіти, за ціннісними орієнтаціями та поведінковими характеристиками, вони не протиставляються мейнстриму, а часто навпаки. Членство в культурах співучасті є доволі гнучким, з прозорими межами. Змінилось і спрямування їхньої зацікавленості: тепер у шанувальника може бути не один кумир, а декілька різних, а фанат може і не бути прихильником кого-небудь або чого-небудь, як, до прикладу, віддери (люди, які монтують власні відео або знімають відеоролики). Отож, поняття субкультури на початку XXI ст. втрачає колишнє значення (зі зміною самого феномена), а дослідження культур співучасті, навпаки, динамічно розвиваються.

Культура співучасті передбачає залучення людини, яка раніше була лише споживачем товарів ринкової економіки, їх культурних та соціальних смислів, до стану виробника. Вперше назвав таку людину «прос'юмером» Е. Тоффлер (поєднавши разом два терміни *producer* (виробник) і *consumer* (споживач)). Характеризуючи цивілізацію Третьої Хвилі, він зазначає, що усуваються історично зумовлені розбіжності між виробником і споживачем і «відбувається перехід від пасивного споживача до активного виробника-споживача» (Тоффлер, 2000, с. 240). У цьому контексті культури співучасті можна співставити з прос'юмерами. Прос'юмеризм характеризує людину як таку, що залучена до процесів комунікації, не тільки з позиції пасивної, а й з позиції активної людини, яка сама облаштовує середовище, в якому існує, і самостійно приймає економічні рішення та підтверджує їх виробництвом певної продукції. Отож, головною відмінністю культур співучасті від прос'юмерів є те, що останні самостійно виготовляють продукт тільки для власного споживання, тоді як однією з визначальних рис культур співучасті є колективний характер їхньої

діяльності, усе, що створюється і викладається у мережу для обміну думками, а спільне обговорення є невід'ємною рисою творчого процесу.

У колі дослідників соціальних комунікацій нині досліджується явище прос'юмеризму саме у медіасередовищі. Так, Т. Крайнікова дає визначення медіапрос'юмеризму і характеризує його як «явище компетентного медіаспоживання, яке виявляється в опануванні інформаційних технологій і самостійного виробництва повідомлень споживачами, здатності аналітично оцінювати й вибирати медіапродукти, підтримувати діалог із редакціями ЗМІ та впливати на їхні концепції тощо» (Крайнікова, 2014b, с. 229). Таким чином, спільною рисою медіапрос'юмерів з культурами співучасті є те, що обидві спільноти функціонують у медіасередовищі, водночас відмінним є те, що поняття «культури співучасті» є ширшим за своїм змістом, ніж медіапрос'юмерство, адже передбачає споживацьку активність не лише у комунікаціях зі ЗМІ, а творчу взаємодію з усіма продуктами масової культури.

Висновки. Таким чином, культура співучасті – це сукупність культурних практик, спрямованих на взаємодію із суб'єктом для спільного створення чогось нового. Під культурами співучасті розуміються самоорганізовані спільноти фанатів у середовищі нових медіа, основними ознаками яких є: поява в епоху нових медіа, творче переосмислення продуктів культурних індустрій, презентація простору аматорського виробництва, колективний характер діяльності, заняття творчістю для власного розвитку і задоволення.

Поняття культури співучасті сформувався не від протиставлення з поняттям субкультури, а у тлумаченні щодо споживання продукції сучасних культурних індустрій. Водночас воно є ширшим за змістом порівняно з медіапрос'юмерством, адже передбачає споживання та творчу інтерпретацію усіх продуктів масової культури. Таке споживання є активним і діяльним, воно дає поштовх новій культуротворчості.

Список використаних джерел:

1. Certeau Michel de. (1984). *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley. 232 p.
2. Hebdidge D. (1979). *Subculture. The Meaning of Style*. Methuen & Co. Ltd.
3. Hills M. (2017). From Fan Culture/Community to the Fan World: Possible Path way sand Ways of Having Done Fandom. *PalabraClave*. 20 (4). P. 856–883.

4. Jenkins H., Ito M., Danah Boyd. (2015). *Participatory Culture in a Networked Era: A Conversation on Youth, Learning, Commerce, and Politics*. Cambridge, UK : Polity. 220 p.
5. Jenkins H. (1992). *Textual Poachers. Televisions Fans and Participatory Culture*. London–NewYork : Routledge.
6. Jenkins H. (2006a). *Convergence culture: where old and new media collide*. New York University Press.
7. Jenkins H. (2006b). *Fans, Bloggers, and Gamers: Exploring Participatory Culture*. New York : New York University Press.
8. Willis P.E. (2014). *Profane Culture*. Princeton University Press.
9. Григорова З.В. (2017). Нові медіа, соціальні медіа, соціальні мережі – ієрархія інформаційного простору. *Технологія і техніка друкарства* : збірник наукових праць. Вип. 3(57). С. 93–100.
10. Гурова І.В. (2022). Теорія субкультури у науковому напрямі CULTURAL STUDIES та її розвиток у культурологічному дискурсі. *Питання культурології*. № 39, с. 21–31. URL: <https://doi.org/10.31866/2410-1311.39.2022.256897>.
11. Крайнікова Т.С. (2014). Медіапросьюмеризм: загальна характеристика явища. *Вісник Харківської державної академії культури* : збірник наукових праць. Випуск 44. С. 226–233.
12. Русаков С.С. (2011). Масова та популярна культура: спільне та відмінне. «Гілея: науковий вісник». Випуск 49 (7). С. 326–331.
13. Тоффлер Е. (2000). Третя хвиля. / Перекладач: А.Євса, за редакцією В. Шовкуна. Київ : Видавничий дім «Всесвіт». 480 с.

References:

1. Certeau, Michel de (1984). *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley. 232 p.
2. Hebdidge, D. (1979). *Subculture. The Meaning of Style*. Methuen & Co. Ltd.
3. Hills, M. (2017). From Fan Culture /Community to the Fan World: Possible Path way sand Ways of Having Done Fandom. *PalabraClave*, 20 (4). P. 856–883.
4. Jenkins H., Ito M., Danah Boyd (2015). *Participatory Culture in a Networked Era: A Conversation on Youth, Learning, Commerce, and Politics*. Cambridge, UK: Polity. 220 p.
5. Jenkins, H. (1992). *Textual Poachers. Televisions Fans and Participatory Culture*. London–NewYork: Routledge.
6. Jenkins, H. (2006a). *Convergence culture: where old and new media collide*. New York University Press.
7. Jenkins, H. (2006b). *Fans, Bloggers, and Gamers: Exploring Participatory Culture*, New York : NewYork University Press.
8. Willis, P.E. (20 14). *Profane Culture*. Princeton University Press.
9. Hry'gorova, Z.V. (2017). Novi media, social'ni media, social'ni merezhi – iyerarhiya informacijnogo prostoru [New media, social media, social networks – the hierarchy of the information space]. *Tehnologiya i tehnika druzkarstva: zbirnyk naukovykh prac' – Printing technology and technique: a collection of scientific works*. Vol. 3(57). P. 93–100 [in Ukrainian].
10. Hurova, I.V. (2022). Teoriya subkul'tury' u naukovomu napryami CULTURAL STUDIES ta yiyi rozvy'tok u kulturorlogichnomu dy'skursi [The theory of subculture in the scientific direction of CULTURAL STUDIES and its development in cultural discourse]. *Py'tannya kul'turologiyi – Issues of cultural studies*, (39), 21–31]. Retrieved from: <https://doi.org/10.31866/2410-1311.39.2022.256897> [in Ukrainian].
11. Krajnikova, T.S. (2014). Mediapros'yumery'zm: zagal'na xaraktery'sty'ka yavy'shcha [Mediaprosuserism: a general description of the phenomenon]. *Visny'k Kharkivs'koyi derzhavnoyi akademiyi kul'tury'*: zb. nauk.pr – Bulletin of the Kharkiv State Academy of Culture: coll. Science. Issue 44. P. 226–233 [in Ukrainian].
12. Rusakov, S.S. (2011). Masova ta populyarna kul'tura: spil'ne ta vidminne. [Mass and popular culture: common and different]. «Gileya: naukovy'j visny'k» – “Gilea: Scientific Bulletin”. Issue 49 (7). P. 326–331 [in Ukrainian].
13. Toffler, E. (2000). Tretya hv'y'lya [The third wave]. / Perekladach: A. Yevsa, za redakciyeyu V. Shovkuna. Kyiv: Vsesvit Publishing House. 480 p. [in Ukrainian].

Зайцев Олег Дмитрович,
*заслужений працівник культури України,
аспірант кафедри культурології та міжкультурних комунікацій
Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв
orcid.org/0000-0001-8571-2186
zaitsev1967@gmail.com*

СЕМІОТИЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТЕАТРАЛЬНО-ДЕКОРАЦІЙНОГО МИСТЕЦТВА ЗАКАРПАТТЯ XXI СТОРІЧЧЯ

Метою статті є дослідження семіотики театраль-но-декораційного мистецтва Закарпаття XXI ст. Аналізу-ються його естетична функція, розкриваються семіотичні аспекти у виставах закарпатського театру. Акту-альність теми дослідження полягає в недостатньому вивченні закарпатського театраль-но-декораційного мис-тецтва, висвітленні його значення для розвитку культурологічних процесів у період XX–XXI ст. Дослідження необхідне для якісного відновлення цілісної картини культурного життя Закарпаття, оскільки воно нині віді-грає важливу роль у культурі та мистецтві України. Методологія дослідження зумовлена необхідністю засто-сування історико-культурного методу та семіотичного аналізу, який представлений як один із ефективних та цікавих способів знайомства з творами театраль-но-декораційного мистецтва. Наукова новизна. У статті вперше здійснено спробу розгляду широкого кола культурологічних питань, що стосуються невербальної семіотики театраль-но-декораційного мистецтва. Докладно розглянуто семіотичні аспекти театраль-но-деко-раційного мистецтва Закарпаття. Висновок. Дослідження театраль-но-декораційного мистецтва на тлі семіо-тики розвивається нині все глибше, завдяки чому декораційне мистецтво має можливість стати самостійним видом мистецтва, що потребує глибоких і прискіпливих досліджень. Перспективами подальших досліджень є збір та аналіз семіотики вистав закарпатського театру та розкриття ролі знаків у контексті національної культурної традиції у театраль-но-декораційному мистецтві краю.

Ключові слова: семіотика, театральна семіотика, невербальна семіотика, знаки, театральна культура, театраль-но-декораційне мистецтво, Закарпаття.

Zaitsev Oleh,
*Postgraduate Student at the Department
of Cultural Studies and Intercultural Communications
National Academy of Culture and Arts Management
orcid.org/0000-0001-8571-2186
zaitsev1967@gmail.com*

SEMIOTIC ASPECTS OF THE SUCCESSION OF THE THEATER AND DECORATIVE ART OF THE TRANSCARPATHTHIA IN XXI CENTURY

The purpose of the article is the investigation of semiotics of theatrical and decorative art of Transcarpathia in XXI century. Its aesthetic function is analyzed, semiotic aspects are revealed in the performances of the Transcarpathian theater. The relevance of those studies is related to the lack of development of the Transcarpathian theatrical and decorative art, which is significant for the development of cultural processes in the period of the XX–XXI centuries. The following is necessary for a deep understanding of the whole picture of the cultural life of Transcarpathia. The methodology followed by the development of the historical and cultural method and the semiotic analysis of ideas, as one of the effective and cultural ways of getting to know the creations of theatrical and decorative art. Scientific novelty. In the article, it was first proposed to try to look at a wide range of culturological sources that deal with the non-verbal semiotics of theatrical and decorative art. The semiotic aspects of the theatrical and decorative art of Transcarpathia are analyzed in a report. Conclusion. The legacy of theatrical-decorative art on the aphids of semiotics is developing more and more every day, which is why the decorative art can become an independent type of art, which will require deep and demanding research. Prospects for further research include the selection

and analysis of the semiotics of the Transcarpathian theater and the role of signs in the context of national cultural traditions in theatrical and decorative art of the region.

Key words: semiotics, theatrical semiotics, non-verbal semiotics, signs, theatrical culture, theatrical and decorative art, Transcarpathia.

Вступ. Театрально-декораційне мистецтво Закарпаття є найяскравішою сторінкою в історії культури та мистецтва краю. Воно тісно пов'язане з розвитком культури та етапами розвитку самого закарпатського професійного театру. В театрально-декораційному мистецтві XXI ст. нині триває період інноваційних пошуків, коли художники театру за допомогою знаків (символів) створюють декораційне оформлення у нових театральних форматах.

Принципово важливим у дослідженні театрально-декораційного мистецтва, як феномена культури, є розгляд його як сукупність знаків, якими виступають матеріальні предмети, явища, події тощо. Закарпатське театрально-декораційне мистецтво функціонально вирішувало завдання інтелектуально-чуттєвого відображення буття в художніх образах. Не торкаючись історіографії теми, що заслуговує на окрему розмову, можна зазначити, що поряд із вирішенням загальних культурологічних завдань методи знакової інтерпретації знаходять широке застосування у дослідженні багатьох галузей культури та мистецтва. Одним з них є театрально-декораційне мистецтво Закарпаття як сукупність символів.

Аналіз досліджень та публікацій. Останніми роками здійснено цілу низку фундаментальних наукових досліджень, в яких різнобічно розкриваються історичні, соціально-культурні, мистецькі передумови виникнення закарпатського театрально-декораційного мистецтва. Видані статті та культурологічні праці присвячені розвитку театрального мистецтва краю, в яких фрагментарно висвітлюються культурологічні процеси формування регіонального театрального мистецтва в історичній ретроспективі, розглядаються різні аспекти його розвитку, додаються нові імена.

Не торкаючись історіографії теми, що була представлена в інших статтях автора, можна зазначити, що поряд із вирішенням загальних культурологічних завдань методи знакової інтерпретації знаходять широке застосування у дослідженні багатьох галузей культури та мистецтва. Одним із них є семіотика

театрально-декораційного мистецтва Закарпаття як сукупність знаків.

Дослідженням семіотики у різні роки займалися багато мистецтвознавців, культурологів та семіотиків. Про систему знаків писали у своїх працях: П. Богатирьов, Р. Барт, Г. Кнабе, Т. Ковзан, Ю. Лотман, Ч. Моррис, П. Паві, Ю. Сабадаш, Б. Успенський. Проте, попри значимість доробку вчених, питанням семіотики театрально-декораційного мистецтва в контексті національної культурної традиції ніхто не займався. На сьогодні ця тема потребує саме семіотичного аналізу, чим і зумовлена актуальність запропонованої наукової статті.

Метою дослідження є семіотика творів театрально-декораційного мистецтва Закарпаття та аналіз стану наукової розробки теми.

Виклад основного матеріалу. Нині у XXI ст. культурологія завдяки своєму міждисциплінарному статусу функціонує на багатьох методологічних платформах, однією з яких провідну роль відіграє семіотика.

Семіотика – наука, що досліджує способи передачі інформації, властивості знаків та знакових систем у людському суспільстві, у природі (комунікація у тваринному світі) або у самій людині (зорове та слухове сприйняття тощо). Таким чином, семіотика – це теорія знаків та знакових систем (Словник термінів, 2013, с. 203).

Театральна семіотика – це метод аналізу театральної події, пов'язаний із визначенням театрально-декораційних знаків, їх співвідношення та розуміння сценічного тексту як системи знаків.

Семіотику дослідження театрально-декораційного мистецтва у сучасній театрально-декораційній культурі неможливо провести без розуміння базових засад існування невербальної (безсловесної, тобто такої, що не використовує слово) у структурі сценічного твору (вистави). До невербальних знаків належать: декорація, бутафорія, реквізит, грим та світло на сцені. Також до невербальних компонентів належать костюми героїв вистави, які повідомляють про персонаж, його становище у суспільстві, а десь – про його характер і душевний стан.

Костюм у виставі являє собою безсловесні статичні знакові коди, що несуть інформацію до глядача. Культуролог Г. Кнабе зазначав, що знакова система костюма завжди історична, вона з'являється у певному суспільстві, у певній соціокультурній групі, «вона завжди емоційна і не піддається часом логіці» (Кнабе, 2005, с. 17). Театральний діяч Н. Євреїнов наголошував, що «ми слухаємо більше очима, ніж вухами» (Євреїнов, 2003, с. 72).

Отже, невербальні знаки сценічного мистецтва необхідні для створення театральної ілюзії. Вони доповнюють дію вистави новими смислами і цим «оживляють» текст, який стає цікавим для глядача.

Якщо говорити про проблему інтерпретації невербальних знаків у театральної культури, то слід зазначити, що це процес має дворівневий характер: інтерпретація з погляду акторів та з погляду глядачів. Американський учений Чарльз У. Морріс стверджував, що «людська цивілізація неможлива без знаків та знакових систем, людський розум невід'ємний від функціонування знаків, а можливо, і взагалі інтелект слід ототожнювати саме з функціонуванням знаків» (Морріс, 1982, с. 37). На думку фольклориста П. Богатирьова, «знаки є носіями знакової структури, <...> є знаками знаків» (Богатир'єв, 1975, с. 7). Також він вважав, що в театрі всі предмети являють собою знаки і мають два значення: дієве (характеристика персонажів та місце дії) та функціональне (участь у драматичній дії). Усі предмети на сцені, що виконують функції театральних знаків, набувають у виставі особливих рис, якості та ознаки, яких вони позбавлені в житті.

Р. Барт у праці «О театре» звертав увагу на аналіз структури та функціонування різних знаково-символічних систем, у тому числі і театральної (Барт, 2014). Дослідник театру П. Паві стверджував, що «Театральна семіологія є методом аналізу тексту або вистави у царині формальної організації, динаміки та творення значення в процесі взаємодії театральних митців і публіки» (Паві, 2006, с. 451). Ю. Лотман вважав, що «семіотика мистецтва посідає важливе місце у загальній теорії знакових систем. Семіотика театру – важлива і досі мало розроблена частина цієї складної проблеми» (Лотман, 1993, с. 402). На думку польського історика театру Т. Ковзана: «У театральної виставі все

є знаком. Картонна колона означає, що сцена відбувається перед палацом. Світло рефлектора падає на трон, і ось ми потрапляємо у зал палацу. Корона на голові актора – знак королівського сану, тоді як бліде, зморшкувате обличчя, створене за допомогою гриму, а також непевна хода є знаками старості. Врешті, тупіт коней, що все голосніше долинає з-за куліс, є знаком того, що наближається мандрівник (Ковзан, 2013, с. 127).

Театральний художник, який робить декоративне оформлення стає головним творцем знаків у театральної виставі. Завдяки цьому сценічний простір наділяється багатьма сенсами і позначається багатьма способами.

Так, порожня сцена може служити показником умовності театру та театральної гри, а може бути знаком пустоти, що настає після воєн, епідемій та інших трагічних історичних подій. Порожній простір може висловлювати мовчання країни і мовчання людини, викликане, наприклад, хворобою або сильним душевним потрясінням, емоційним шоком. Порожня сцена є також знаком початку вистави, знаком її переривання або знаком закінчення.

Театральне-декоративне мистецтво Закарпаття сьогодні орієнтоване на образно-символічні форми пізнання та відображення світу. Розкриття образу або символу у декоративному мистецтві можна тільки за допомогою іншого символу або образу. Завдання сучасного театру – розбудити фантазію глядача за допомогою знаків невербального впливу.

Театральні художники закарпатських театрів Л. Беляя, Е. Зайцева, М. Колодко, О. Левицька, В. Степчук, Т. Улинець у своїй щоденній роботі створюють оформлення вистав за допомогою усієї палітри знаків та символів.

Так, у виставі «Банкрот» за М. Старицьким (реж. А. Філіппов, 2000 р.) на сцені Закарпатського українського музично-драматичного театру художник Е. Зайцева переносить героїв вистави до цирку. Надихнули художницю створити цю атмосферу за допомогою знаків слова героїні вистави Проні Прокопівни «Знаєте, акробати занятіші мені: такі красиві мушкетери». Завдяки цьому на сцені з'являються манеж, форгант, трапеції, куби, все це можна побачити у цирку. Костюми героїв були виконані у стилі авангарду та клоунади. Наприклад, костюм Голохвастого був зроблений з прозорої плівки,

на якій були наклеєні кольорові долоні людини, що демонструвало його бідність та легковажність у стосунках з жінками.

У «Енеїді» за І. Котляревським на сцені Закарпатського академічного театру ляльок «Бавка» (реж. Н. Орешнікова, 2000 р.) художники вистави М. Колодко (сценографія) та Т. Улинець (ляльки та костюми) задіяли в оформленні різні знакові системи. Так, ролі античних божеств (німф, сатирів) виконували актори у «живому плані», а образи «земних» персонажів – за допомогою ляльок різних видів. Вистава вийшла дуже масштабною та об'ємною, з використанням лінійної перспективи та динамічного зображення.

«Шампанського і карету» О. Галіна (реж. А. Філіппов) на сцені Закарпатського українського музично-драматичного театру з'явилась у березні 2002 р. Сакральна тема – «батьки та діти» втілена автором у жанрі ліричної комедії. Тобто, за задумом, у глядача мають виникати змішані почуття: так, сміх, бо ж комедія, але крізь сльози. Протиставляючи духовне (його уособлення – батько) бездуховному (зять та донька), художниця вистави Е. Зайцева за допомогою символів створює цікаве оформлення вистави. Великим білим ажурним задником із тюлі ділить увесь сценічний простір на дві ігрові площадки. Одна – це багате, вщент наповнене антикваріатом помешкання «дітей» (старовинні меблі, дзеркала, канделябри, безліч дорогих рам від картин, які висять над головами акторів), а інша, за задником – спогади «батьків» про своє щасливе минуле. Костюми героїв доповнювали атмосферу сценічного дійства.

Вистава «Конкурс» О. Галіна на сцені Мукачівського драматичного театру у постановці Е. Тищука, сценографія О. Левицька (2003 р.). У глибині сцени О. Левицька будує велику павутину з білого канату, яка під час дії грає усіма кольорами за допомогою театрального світла. Павутина стає основним знаком, що щоденно затягує героїнь вистави в тяжке життя. Ця павутина розділяє життя героїв на сьогодення та минуле. За нею – мрія, яку можна досягти, а перед нею сіре життя, яке проходить на зламаних стільцях та ящиках від продуктів. Побутові костюми героїв допомагають розкривати сценічні образи героїв вистави.

Ю. Лотман у роботі «Семіотека сцени» зазначав, що «декорації у театрі демонстративно

зберігають свій зв'язок із живописом» (Лотман, 1993, с. 420). Такий зв'язок з живописом ми можемо простежити в декоративному оформленні музичної комедії «О'кей, Мойшо!» С. Кузика (2004 р.) на сцені Закарпатського українського музично-драматичного театру. Сценограф Е. Зайцева запропонувала режисеру-постановнику А. Філіппову живописне рішення вистави. Дія вистави відбувається у маленькому єврейському містечку, яке часто зустрічаємо в творах Шолом-Алейхема. Сценограф Е. Зайцева будує сценічну дію у чорному кабінеті. Біля куліс на першому та другому плані будує ряди з колосків пшениці, у які були вмонтовані електричні лампочки (сцена «Молитва» та «Весілля»). У глибині сцени розміщує великий живописний задник, на якому намальоване барвисте єврейське життя. Замість падуг малює великий таліт як символ єврейської нації. Єврейський костюм героїв був зроблений відповідно до сценічних образів героїв та мав елементи стилізації.

У 2006 р. на сцені Мукачівського драматичного театру художник Е. Зайцева та режисер Є. Тищук ставлять виставу «Лізістрата» Л. Філатова. Нестандартне прочитання античного сюжету, винахідливість сценографа у створенні сценічної дії зробили веселу, мудру, дотепну виставу більш сучасною та зрозумілою до глядача. Художник Зайцева замість античних колон розставляє на сцені білі різних розмірів куби, на яких під час дії сидять або стоять герої вистави і декламують текст. У глибині сцени на різних планах висять білі простирадла. Жіночий склад вистави сценограф спочатку одягає у банні різнокольорові халати, а потім у білі простирадла, на голову одягають шапки для душі. Чоловіки у виставі завжди носять чорні ділові костюми. Журналіст Ф. Сірко у газеті «Закарпатська правда» зазначав, що «<...> трактовка сценічного простору взагалі несподівана (сценографія Е. Зайцевої): на сцені розвішані на мотузках випрані простирадла, що перетворюються на неприступну фортецю, за якою ховаються жінки і куди так рвуться справжні чоловіки» (Сірко, 2006).

Вистава «Ласкаво просимо, пане Майор» І. Еркення (реж. В. Семенцов, 2011 р.) на сцені Закарпатського українського музично-драматичного театру. Завдяки роботі художниці Л. Белої оформлення вистави увібрало багато

невербальних знаків, які під час сценічної дії розкривали сюжет вистави. Художниця збудувала на сцені дерев'яну споруду червоного кольору, навколо якої розміщувався зелений сад. Щоб перекривати сценічний простір на першому плані була зроблена інтермедійна завіса (військова маскувальна сітка), в яку були вплетені різнокольорові троянди як символ того, що кожна війна колись закінчиться. Одяг персонажів завершував створенням відповідного образу. Найпомітніші – майор (форма німецького офіцера часів Великої Вітчизняної війни), дезінфектор у білому халаті з великою ложкою та психіатр у чарівних окулярах.

Для нашого дослідження варто розглянути виставу «Орфей та Евридіка» Ж. Кокто на сцені Закарпатського українського музично-драматичного театру у постановці О. Саркісянца (2016 р.). Драматург Ж. Кокто античну дію своєї п'єси переносить у сучасність, персонажі починають говорити сучасною мовою з великою кількістю анахронізмів. Неоднозначна жанрова природа цієї драми: була названа трагедією, вона виявляє у собі елементи інших жанрових кодів, запозичених із масового, «бульварного» театру: мелодрама, водевіль, фарс, детектив. Вторгнення цих елементів запроваджує комічну стихію до тексту «трагедії». З метою модернізації трансформується і міфологічна фабула. Адже Ж. Кокто називали великим «сновидійником», фантазія якого не обмежувалася нічим, окрім свободи уяви. Саме «сновидійну» природу творчості великого француза, його любов до містифікацій взяла за основу сценограф Е. Зайцева. Розглядаючи макет оформлення вистави, який зберігається в музеї театру, одразу помічаєш, що декорація – гранично скупа, сценічний простір відкритий. У кімнатах, де мешкають Орфей та Евридіка, всього декілька елементів декорацій (два білих столики та кілька стільців). Стіни кімнати були дуже рухливими (шматки тканини), починалися від ігрового порталу до задника. У глибині сцени збудований чарівний ліс (аплікація на тканині у кольорі вохра), по центру великі дзеркальні двері як вихід у інший світ. Усе у виставі підпорядковане суворій естетичній закономірності, єдиному ритму і все взаємозумовлене. «Костюми для балету були вирішені в чорно-білому кольорі, а головні герої мали свій сценічний костюм. Евридіка – одягнута

в ніжно-рожеву сукню, яка підкреслювала її жіночність та елегантність. Орфей – у білому фракку, а на голові золотий вінок» (Зайцев, 2017, с. 95). Оформлення вистави свідчить про гру розуму та фантазії Ж. Кокто та художника Е. Зайцевої.

Семіотичні аспекти дослідження неможливі без розгляду різних форм сценічного простору (велика та мала сцена Закарпатського українського театру, сцена Закарпатського театру ляльок та сцена Мукачівського драматичного театру).

Дослідник семіотики Ю. Лотман стверджував, що «<...> театральний простір ділиться на дві частини – сцена та зал для глядачів, що засноване на позиціях театральної семіотики: протиставлення «суттєве – несуттєве». Тобто сцена та зал знаходяться як би у різних вимірах. З початком театральної дії справжньою реальністю для глядача стає те, що відбувається на сцені» (Лотман, 1993). Таким чином, розглядаючи виставу на малій сцені театру, змінюється і форма семіотики сцени, адже глядач стає героєм вистави. Так, у 2017 р. на малій сцені Закарпатського академічного обласного українського музично-драматичного театру імені братів Шерегії відбулася прем'єра вистави «Круті віражі» Е. Ассу (реж. М. Фіщенко, худ. В. Степчук). Художниця В. Степчук створює побутову атмосферу паризької квартири за допомогою знаків, розкриваючи сценічні образи героїв. Яскраві, геометричні декораційні ставки стають стінами у сучасній паризькій квартирі, по центру сценічного простору стіл та диван. Усі речі, предмети (фото світлини, посуд, телефон) мають функціональну дію. Костюм у виставі відображає економічну систему, в якій живуть герої п'єси, розкривають його статус, відображає зміни в існуванні на функціональному рівні.

Театральна умовність театральної декораційного мистецтва Закарпаття стає знаковим явищем у виставах театрів. Сценічний простір стає порожнім і посідає важливе місце в теорії знакових систем. Німецький драматург та режисер Й. Гете свого часу писав, «сцену треба розглядати як картину без фігур, яка замінюється акторами» (Гете, 1960).

Підтвердженням цієї думки стає оформлення вистави «Крик нації» Л. Колосович, О. Біла (реж. Л. Колосович, худ. Е. Зайцева, 2022 р.)

Донецького академічного драматичного театру (Маріуполь–Ужгород). Художник заслужений діяч мистецтв України Е. Зайцева запропонувала створити оформлення вистави за допомогою системи знаків (елементи декорації, меблі, костюм, світло). Так, у лівій частині сцени з'явилися вісім побутових чорних стільців, які під час дії вистави змінюють свої функції. Спочатку вони, як стільці у клубі, де виступає В. Стус, потім стають прилавком у шахтарській столовій на Донеччині, лавою суду, рядами у кінотеатрі. Права частина була віддана головному герою вистави поету В. Стусу (стілець на високих ніжках, над яким була повішана електрична лампа). У глибині сцени висіло велике біле полотнище, на якому демонструвалися світлини з життя поета. Театральне світло являло собою особливу організацію складних емоційних систем знаків.

Висновки. Дослідження театральньо-декораційного мистецтва на тлі семиотики розвивається нині все глибше, завдяки чому

декораційне мистецтво має можливість стати самостійним видом мистецтва, що потребує глибоких і прискіпливих досліджень. Внаслідок проведеного дослідження можна констатувати, що семиотичний аналіз театральньо-декораційного мистецтва Закарпаття ХХІ ст. продемонстрував, що театральні художники (Л. Беляя, Е. Зайцева, М. Колодко, О. Левицька, В. Степчук, Т. Улинець) у оформленні театральних вистав намагалися використовувати невербальні знаки та метафори, які доповнювали та розкривали зміст вистави. Використання знаків у виставах відбувалося у тісній співпраці між режисером та художником. Через сценічні прийоми глядач сприймав зміст та дію вистави по-новому, відчував образно-емоційний ефект.

Перспективами подальших досліджень є аналіз семиотики вистав закарпатського театру та розкриття ролі знаків у контексті національної культурної традиції у театральньо-декораційному мистецтві краю.

Список використаних джерел:

1. Барт Р. (2014). О театре. Ad Marginem press. 176 с.
2. Богатирёв П. (1975). Знаки в театральном искусстве. *Ученые записки ТГУ. Труды по знаковым системам*. Т. VII. Тарту : ТГУ. С. 6–25.
3. Гете Й. (1960). Правило для акторів. *Вибрані твори*. Берлін. С. 83. URL: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Theoretische+Schriften/Regeln+f%C3%BCr+Schauspieler> (дата звернення: 09.01.2023).
4. Евреинов Н. (2003). К вопросу о пределах театральной иллюзии. *Театр как таковой*. Одесса : Студия «Негоциант». 192 с.
5. Зайцев О. (2017). Художник театру Емма Зайцева. Ужгород : ПП Аутдор-Шарк. 144 с.
6. Кнабе Г. (2005). Семиотика культуры. Москва, РГТУ. 65 с.
7. Ковзан Т. (2013). Знак у театрі. *Театр: історія, теорія, практика*. Львів : Вид. центр ЛНУ. С. 121–155.
8. Лотман Ю. (1993). Семиотика сцены. *Избранные статьи*. Таллинн : Александра. Т. III. 544 с.
9. Моррис Ч. (1982). Основания теории знаков. Семиотика. Москва : Радуга. С. 37–89.
10. Паві П. (2006). Словник театру / пер. з фран. М. Якубяк. Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. 640 с.
11. Сабадаш Ю. (2012). Умберто Еко – гуманізм культуротворчих ідей. Київ : НАКККІМ. 214 с.
12. Сірко Ф. (2006). Не давала, не давала, та й дала (про виставу «Лізістрата» на сцені Мукачівського драматичного театру). *Газета «Новини Закарпаття»*. 15 квітня.
13. Словник термінів. (2013). *Театр: історія, теорія, практика*. Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка. С. 201–203.
14. Успенський Б. (1996). Семиотика истории. Семиотика культуры. Москва. Т. I. 606 с.

References:

1. Barth, R. (2014). *About the theater*. Ad Marginem press [in Russian].
2. Bogatyrev, P. (1975). *Signs in theatrical art. Uchenye zapiski TSU. Works on sign systems*. Vol. VII. Tartu: TSU. Pp. 6–25 [in Russian].
3. Goethe, J. (1960). *Rule for actors. Selected works [Product innovative policy]* Berlin. Retrieved from: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Theoretische+Schriften/Regeln+f%C3%BCr+Schauspieler> [in German].
4. Evreinov, N. (2003). *To the question about the limits of theatrical illusion. Theater as such*. Odessa: Studio «Negocyant» [in Ukrainian].
5. Zaitsev, O. (2017). *Theater artist Emma Zaitseva*. Uzhhorod: PP Outdoor-Shark [in Ukrainian].

6. Knabe, G. (2005). *Semiotics of culture*. Moskva, RGTU [in Russian].
7. Kovzan, T. (2013). *A sign in the theater. Theater: history, theory, practice*. Lviv: Ed. center of LNU, pp. 121–155 [in Ukrainian].
8. Lotman, Yu. (1993). *Semiotics of the scene. Selected articles*. Tallinn: Alexandra. Vol. III [in Russian].
9. Morris, Ch. (1982). *Foundations of the theory of signs. Semiotics. Collection of translations / under the editorship. Yu. Stepanova*. Moskva: Raduga. Pp. 37–89 [in Ukrainian].
10. Pavi, P. (2006). *Dictionary of the theater / trans. from Fran. M. Yakubiak*. Lviv: Ed. center of LNU named after I. Franka [in Ukrainian].
11. Sabadash, Y. (2012). *Umberto Eco-humanism cultural creative ideas*. Kiev: NAKKKIM [in Ukrainian].
12. Sirko, F. (2006). *She did not give, she did not give, and she gave (about the play «Lysistrata» on the stage of the Mukachevo Drama Theater)*. Zakarpattia News. April 15 [in Ukrainian].
13. *Dictionary of terms*. (2013). *Theater: history, theory, practice*. Lviv: Vyd. center of LNU named after I. Franko. Pp. 201–203 [in Ukrainian].
14. Uspensky, B. (1996). *Semiotics of history. Semiotics of culture*. Moskva, T. I [in Russian].

УДК 007:304:070

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.24>**Марків Олександра Тимофіївна,***кандидат педагогічних наук,**доцент кафедри журналістики**факультету української філології та літературної творчості імені Андрія Малишка**Українського державного університету**імені М. П. Драгоманова**orcid.org/0000-0001-5720-650X**oleksandra.markiv@gmail.com***Марків Іван Петрович,***кандидат воєнних наук,**помічник начальника інституту з**правової роботи**Центрального науково-дослідного інституту Збройних Сил України**orcid.org/0000-0001-6286-1162**Ivan-markiv@ukr.net***Білорусцева Тетяна Миколаївна,***Викладач кафедри журналістики**факультету української філології та літературної творчості імені Андрія Малишка**Українського державного університету**імені М. П. Драгоманова**orcid.org/0009-0007-8843-9323**t.m.bilorustseva@npu.edu.ua*

СКЛАДОВІ МЕХАНІЗМУ САМОРЕГУЛЯЦІЇ В МЕДІА: ПРАВОВІ ЗАСАДИ, ЖУРНАЛІСТСЬКІ СТАНДАРТИ, МЕДІАГРАМОТНІСТЬ, МАРКЕТИНГОВІ СТРАТЕГІЇ

У нашій країні активно запускається механізм саморегуляції в медіа. Беручи до уваги світовий досвід, Україна шукає власні шляхи до його втілення, адже цей процес вимагає правого підґрунтя, свідомого дотримання медіаспільнотою етичного кодексу і професійних стандартів, пошуку балансу між бізнесовими моделями, які би дозволяли заробляти гроші і не заважали медіа бути соціально відповідальними. Варто зацентувати також на важливості медіаосвіти: чим вищою буде медіаграмотність населення, тим більше воно впливатиме на поведінку медіа.

У дослідженні розкрито складові механізми саморегуляції в медіа. 1) Щодо юридичних аспектів: дотримання закону регулює на загальному рівні діяльність медіа і сприяє формуванню ринку вільних медіа. Однак поза законом є моральне право – і тут діє саме саморегулювання. 2) Щодо дотримання журналістських стандартів та етичного кодексу: головне – правдиво й об'єктивно висвітлювати інформацію, не брехати, не вводити в оману. 3) Щодо медіаграмотності: журналісти повинні відчувати суспільний запит на якісне медіа, щоби нести відповідальність перед аудиторією. Тобто, професійність журналістів слід розвивати паралельно з медіаграмотністю громадськості. 4) Щодо маркетингових стратегій: критично мисляча аудиторія вимагатиме від медіа якісного контенту, буде вибагливою до вибору медіа. Якщо освічене суспільство стане каталізатором для успішності чи навіть виживання медіа, то необхідно шукати нові маркетингові ходи, як підвищувати в таких умовах економічну ефективність функціонування медіабізнесу.

У статті наведено думки експертів із проблем, що стосуються саморегуляції в медіа, описано можливість напрацювання журналістами «правил гри» на медійному полі, коротко охарактеризовано діяльність громадських органів, які сприяють дотриманню професійних етичних стандартів в українських медіа та формуванню запиту суспільства на якісну журналістику.

Ключові слова: саморегуляція в медіа, журналістські стандарти, право, етичні норми, медіаграмотність, маркетингові стратегії.

Oleksandra Markiv,
*Candidate of Pedagogical Sciences,
Associate Professor at the Journalism Department
Ukrainian State Dragomanov University
orcid.org/0000-0001-5720-650X
Oleksandra.markiv@gmail.com*

Ivan Markiv,
*Candidate of Military Sciences,
Assistant of Head of the Institute of Legal Affairs Central
Research Institute of the Armed Forces of Ukraine
orcid.org/0000-0001-6286-1162
Ivan-markiv@ukr.net*

Tetiana Bilorustseva,
*Teacher at the Journalism Department
Ukrainian State Dragomanov University
orcid.org/0009-0007-8843-9323
t.m.bilorustseva@npu.edu.ua*

COMPONENTS OF THE SELF-REGULATION MECHANISM IN THE MEDIA: LEGAL PRINCIPLES, JOURNALISTIC STANDARDS, MEDIA LITERACY, MARKETING STRATEGIES

In our country, the mechanism of self-regulation in the media is actively being implemented. Taking into account the world experience, Ukraine is looking for its own ways to implement it, because this process requires a legal basis, conscious compliance by the media community with the code of ethics and professional standards, finding a balance between business models that would make money and not prevent the media from being socially responsible. It is also worth emphasizing the importance of media education: the higher the population's media literacy, the more it will influence media behavior.

The study revealed the components of the mechanism of self-regulation in the media. 1) Regarding legal aspects: compliance with the law regulates media activity at the general level and contributes to the formation of a free media market. However, there is a moral right outside the law and here self-regulation plays role. 2) Regarding the observance of journalistic standards and the code of ethics: the main thing is to cover information truthfully and objectively, not to lie, not to mislead. 3) Regarding media literacy: journalists must feel the public demand for quality media in order to be accountable to the audience. That is, the professionalism of journalists should be developed in parallel with the public media literacy. 4) Regarding marketing strategies: a critical-thinking audience will demand quality content from the media and will be picky about the choice of media. If an educated society becomes a catalyst for the success or even the survival of the media, then it is necessary to look for new marketing ways, how to increase the economic efficiency of the functioning of the media business in such conditions.

The article presents the opinions of experts on problems related to self-regulation in the media, describes the possibility of journalists working out the "rules of the game" in the media field, briefly describes the activities of public bodies that contribute to the observance of professional ethical standards in the Ukrainian media and the formation of society's demand for quality journalism.

Key words: self-regulation in the media, journalistic standards, law, ethical norms, media literacy, marketing strategies.

Постановка проблеми та її актуальність.
Тема саморегуляції в медіа надзвичайно актуальна, цікава, важлива і глибока. Вона стосується питання незалежності медіа, економіки медійного бізнесу (управління медіамаркетингом), соціальної відповідальності медіа та інструментарію впливу, а також – навчання громадськості

медіаграмотності. Вона потребує ефективних підходів до регулювання: етичних принципів (кодексу) діяльності журналістів, якого повинні дотримуватися всі; правового поля, регуляторного органу (на зразок прес-ради як у Данії чи Національної ради як за новим законом «Про медіа» в Україні), який би контролював цей

процес та всеохопної медіаосвіти, яка здатна сформувати медіаграмотне, вимогливе до якості інформації покоління.

Аналіз досліджень та публікацій. Питанню саморегуляції медіа присвячено багато публічних обговорень у професійних спільнотах, юридичних колах і громадських організаціях, однак мало приділено уваги саме науковців. Наприклад, Теремус О. та Рожило О. акцентують на проблемах реалізації власне української моделі, Кузнецова О. та Криворучко С. описують професійну етику журналістів та її вплив на регулювання в медіа, Васильєва Н. зауважує низький рівень суспільної відповідальності та недовіри аудиторії до медіа. Медіаосвіта активно обговорюється в науковому дискурсі (Іванов В., Волошенюк О., Степанова Г., Марків О., Зарівна О., Вербінський Д, Сікора Я., Усата О. та інші), але майже не висвітлюються аспекти зв'язку з процесом саморегуляції медіа. Проаналізувати чинники впливу, а саме журналістські стандарти, юридичні вимоги, медіаграмотність та медіамаркетингові технології на саморегуляцію власне українських медіа є **метою статті**.

Основний виклад матеріалу. Основні концепти проблеми. Рух за необхідність саморегуляції в медіа розпочався фактично з опублікування у 2008 році доповіді тогочасного представника ОБСЄ з питань свободи медіа Міклоша Харасті, у якій зазначено п'ять причин, чому варто розвивати саморегуляцію: це зберігає редакційну незалежність; допомагає мінімізувати втручання держави; покращує якість медіа; є свідченням відповідальності медіа за свою роботу; полегшує доступ аудиторії до медіа (Назарук, 2015).

Найдосконаліша система саморегулювання медіа в Данії і Швеції, яка побудована на довірі аудиторії і дотримання закону. Тобто, саморегуляція створює оптимальну для всіх сторін можливість впливати на якість медіа та уникнути тиску держави, щоб нав'язати власні стандарти висвітлення подій (під приводом інформаційної політики, наприклад, чи захисту від наклепу). Вона дозволяє журналістам самостійно працювати за чіткими «правилами гри» та бути оціненими за свою діяльність професійним середовищем, а не владою (Назарук, 2015). Однак, для цього однозначно необхідне правове поле і чіткі демократичні

засади. Звичайно, медійне законодавство одне для всіх і має обов'язкову дію. Але є й моральне право, яке існує поза сферою правового регулювання. Необхіден баланс між цими складовими: спморегулювання має місце посередині між абсолютною свободою медіа без жодного контролю та абсолютним контролювання медіа державою. Лайф Ленсман, член правління Нордичного журналістського центру в Данії зазначає, що в скандинавських країнах регулювання медіа має кілька компонентів: «Загальна декларація прав людини 1948 року, яка гарантує свободу слова; національне законодавство, адже свобода слова не безмежна, і коли вона загрожує, наприклад, нацбезпеці, держава не може залишатися осторонь; саморегуляція – вона включає етичні кодекси, Раду з питань преси, омбудсменів, професійні асоціації та аудиторію» (Контроль і свобода, 2021).

У кожній державі свої традиції, історичний досвід і закони. Україна також має чималу практику саморегулювання: у цій сфері працюють Незалежна медійна рада, Комісія з журналістської етики, Рух «Медіа за усвідомлений вибір», Національний прес клуб. Усі вони показують, що певною мірою саморегулювання – модель, за якою медійна спільнота сама встановлює «правила гри» і стежить за їх виконанням – працює (Практичний досвід саморегуляції, 2021). Наприклад, про роботу Незалежної медійної ради: розглядає спірні питання у медійній сфері та видає рішення, які можна застосовувати, аби не допускати помилок у майбутньому. «Рішення Незалежної медійної ради побудовані звично як для практика: спочатку опис фактів, потім виклад законодавства і висновки...описані там проблеми існують не у Швеції, Великій Британії, чи Австрії, а тут і зараз», – зазначила членкиня Незалежної медійної ради Людмила Панкратова на одному з тематичних перфомансів (Практичний досвід саморегуляції, 2021). Показовою і дієвою є діяльність Комісії з журналістської етики, яку Президент Української Асоціації Медіа Бізнесу Олексій Погорелов визначив як «волонтерська робота чотирнадцятьох людей, що має три завдання: просвітницька місія, розгляд конфліктів у професійному середовищі і відстеження порушень журналістських стандартів», а кінцева мета полягає у тому, аби підвищити якість журналістських матеріалів»

(Матевощук, 2017). Уже оприлюднено (березень 2021 року) перший в Україні аналітично-довідковий збірник про саморегуляцію українських медіа, підготовлений саме Комісією з журналістської етики. Тут узагальнено досвід Комісії з журналістської етики як органу саморегуляції діяльності журналістів і редакцій (Саморегуляція, 2021). Саморегуляція не має зводитися до одного органу, працювати повинна ціла система. Наразі «українська журналістська спільнота є роз'єднаною», – зазначив секретар Незалежної медійної ради Павло Моїсеїв (Практичний досвід саморегуляції, 2021), але зауважимо, що серед представників професійної медіаспільноти є усвідомлене розуміння, що необхідно рухатися вперед саме за таким напрямком. Важливо, щоб медійників об'єднало бажання дотримуватися етичних принципів і журналістських стандартів. «Головний принцип – не брехати, не вводити в оману, на це має бути скерована і саморегуляція», – вважає Андрій Куликов, голова Комісії з журналістської етики (Практичний досвід саморегуляції, 2021).

Остання теза експерта дозволяє нам зацентрувати на саморегуляції в медіа як процесі, що залежить від запиту людей на правдиву, достовірну, актуальну інформацію, оскільки наше суспільство серйозно відчуло вплив інформаційних маніпуляцій, спеціально підготовлених акцій гібридної війни, що стало вагомою частиною підготовки ворожого вторгнення до України. Ми маємо Кодекс етики українського журналіста, Концепцію впровадження медіаосвіти в Україні та новий Закон України «Про медіа» (вступає в дію 31.03.2023 р.), який власне визначає основні положення й засади свободи медіа та встановлює Національну раду як орган державного регулювання діяльності у сфері медіа, а також орган нагляду (контролю) у цій сфері. Серйозні кроки зроблено, і наше суспільство вчиться, формується як свідоме й демократичне.

Отже, перейдемо до головного: від кого залежить якісна інформація? Здається, відповідь очевидна і на поверхні – від журналістів, які її продукують. Однак, як зауважив Крейг Ла Мей, науковий співробітник Northwestern's Institute for Policy Research на одному з круглих столів (Сокурченко, 2016), ця проблема двовекторна і залежить не тільки від професіональності

медійників, а також має фінансове підґрунтя: «Якщо ми хочемо, щоб журналісти були амбітними та етичними, треба зрозуміти економіку власного бізнесу. Ми сприймаємо медіа як частину громадського суспільства, але ми є і частиною суспільства економічного». Свій висновок експерт пояснює так: «...Запитують: чому колегам-журналістам по всьому світу часто бракує професіоналізму, звідки серед них з'являється корупція, чим можна пояснити тенденцію медіа писати про секс і скандали, а не навпаки – про серйозні теми? Ми розглядаємо ці питання як етичні, але вони також економічні», оскільки, наприклад, за його словами, телебачення дивиться багато людей, утім, новини мають низьку фіксовану ціну, і телебачення само по собі бізнесом не стане. З іншого боку, на переконання Крейга Ла Мея: «Коли журналісти скаржаться, що якість новин низька, – перевертають проблему з ніг на голову. Питання полягає не в нестачі пропозиції, а в нестачі попиту. Люди не слідкують за новинами для того, щоби бути освіченими. Їх цікавить корисне, веселе». Заперечує фахівець також тезу, що медіа є бізнесом, який підтримує громадський інтерес, оскільки «такої речі, як громадський інтерес, не існує». «Власники витягають з кишень мільйони і дотують свої телеканали. Не для того, щоб розважати читача і українське населення в сумні часи кризи та воєнних дій. Це робиться, аби в програмах мати можливість зробити потрібні їм повідомлення, використовувати як інструмент політичної пропаганди під час виборів», – слова Романа Андрейко, гендиректора ТРК «Люкс» підтверджують тезу, що наші медіа є інструментом впливу, на жаль (Сокурченко, 2016).

Але ж парадокс полягає в тому, що не може бути абсолютно незалежних медіа: або власники визначають політику, або держава, або рекламодавці претендують на першість. «Аби вийти із цієї ситуації, маємо знайти баланс між соціальною відповідальністю медіа (бажанням і розумінням того, що це четверта влада) та необхідністю створювати бізнес-моделі (заробляти гроші)», – переконана Наталія Лігачова, засновниця «Детектора медіа» (Сокурченко, 2016).

З останнього висловлювання випливає спростування думки про те, що якщо медіа стануть бізнесом як самодостатня індустрія, а не інструмент маніпулювання масами, тоді

суспільство позбудеться вигідних власникам медіаструктур цілеспрямованих впливів на формування громадської думки. Видно, що ні, всякому бізнесу потрібно шукати канали, як себе забезпечувати. Але вихід є! «Ця система буде працювати, якщо виховати критично мислячу аудиторію. Що вищою буде медіаграмотність населення, то більше воно буде впливати на поведінку медіа. Все більше людей повинні розуміти: потрібне не тільки те, що весело, а й те, що важливо. Для цього аудиторії необхідні якісні медіа», – висновок Наталії Лігачової (Сокуренько, 2016). За висловом письменника Джозефа Макелроя, саме здатність критично мислити робить нас людьми і громадянами. Медіаграмотність формує критичне ставлення до інформації, а це додає нам впевненості в собі. Звісно, освіта повинна стояти на варті забезпечення молоді медіаграмотною компетентністю, але не тільки вона. Залучати до цього процесу потрібно й медіа. Професійність журналістів і медіаграмотність населення потрібно підвищувати паралельно. Підтвердження знаходимо серед тем дискусії під час Всесвітнього тижня медіа та інформаційної грамотності на початку листопада 2021 року «Медіаграмотність та медіа», яку ініціював національний проєкт «Фільтр» Міністерства культури та інформаційної політики України. Серед інших, голосно прозвучали такі тези:

«заступник міністра культури на інформаційної політики Тарас Шевченко підкреслив важливість залучення медіаспільноти до розвитку інфомедійної грамотності: “Медіа, очевидно, є і суб’єктом, і способом донесення інформації до максимально великої аудиторії, які найкраще дають можливість розвивати критичне мислення та повідомляти і навчати, яким чином потрібно ставитися до інформації”»;

«видавничий редактор BBC News Україна Олесь Христюк зазначив: “Журналісти – це “фільтри” та помічники. По суті – це люди, які надають сервіс іншим людям для того, щоб розібратися в інформації»;

«Вадим Міський, програмний директор ГО “Детектор медіа” наголосив і на об’єднанні медіаспільноти довкола теми просування медіаграмотності:

“Минули вже ті часи, коли окремі медіа чи медіапродукти мали б просувати медіаграмотність.

Зараз просувати критичне мислення і спонукати аудиторію думати повинне кожне медіа”»;

«керівниця проєкту Фільтр Валерія Ковтун аргументувала: “Саме через створення власного медіапродукту можна самому побачити, як на практиці працює фактчекінг, зрозуміти, як створюється контент і як він може нами маніпулювати”» (Гумор, сатира чи гейміфікація?, 2021).

Освітня, професійна медіаспільнота, громадський актив та бізнес спільно реалізують багато проєктів із медіаграмотності, закладаючи при цьому взаємовигідні інтереси: усім потрібне здорове, мисляче, розумне майбутнє. Перелік ресурсів, які допомагають людям розуміти інформацію, верифікувати її, розпізнавати правду й свідому брехню тощо доступний за тематичним пошуком інтернет, і він просто вражає.

А тепер про медіамаркетинг в умовах саморегуляції медіа та впливу на цей процес медіаграмотності. Так, в епоху шалених інформаційних потоків населенню необхідно вміти орієнтуватися в них. Але чому критично мисляча аудиторія така необхідна саме для саморегуляції в медіа і, зрештою, для самобутнього розвитку демократичної України? І чи потрібна? Як «гурманне» ставлення до інформації стане каталізатором виживання для медіаструктур? Питання суперечливе. У статті Будівської Галини «Саморегуляція в медіа: чи потрібна вона журналістам?» наведено тези з дослідження Сюзанни Фенглер (Susanne Fengler) з Технічного університету Дортмунда «Наскільки ефективною є саморегуляція медіа» про те, що «журналісти з багатьох країн вважають закони про медіа чи редакційні настанови важливішим засобом регулювання, ніж, приміром, критику з боку колег чи діяльність медіаомбудсмена. Попри те, що інтернет збільшив готовність аудиторії реагувати на діяльність журналістів, традиційні чинники (професійні кодекси, спеціальні ради тощо) мають для них більше значення» (Будівська, 2015).

Висновки. То чи стане критично освічене мисляче суспільство регулятором для медіа? На нашу думку, так. Якщо медіаграмотний читач зрозуміє, що певне медіа пропонує йому неякісні новини, заплутані маніпулятивні тексти, пропагандистські матеріали, замовні статті замість релевантної для нього інформації, то

він перестане довіряти цьому медіа, не буде звертатися до нього. Таким чином медіа втрачатиме аудиторію, а отже й гроші. Журналісти повинні відчувати суспільний запит на якісне медіа, щоби нести відповідальність перед аудиторією. Значна частина аудиторії повинна розуміти, як працюють медіа, і мати критичне мислення. У недалекому майбутньому, на думку футурологів, головним капіталом буде вже не сама інформація, а її ефективний виробник. Отже, здібність обробляти інформацію буде підвищуватися в ціні, відповідно й навички критичного мислення стануть запорукою успіху в інформаційному суспільстві.

Але чи буде готова медіаграмотна громадськість підтримувати якісні збалансовані

медіа? За переконанням засновника Школи журналістики УКУ Ігоря Балинського: «Українська журналістика є настільки вимогливою, наскільки вимогливою є її глядачі, читачі і слухачі. Якщо аудиторія сформує запит на якісний продукт, то наступним кроком буде потреба цей продукт оплатити... Хочете якісне? Отримайте, але це коштує грошей. Аудиторія повинна розуміти, що це співвідповідальні речі» (Матешук, 2017). Отже, в повноцінному демократичному суспільстві вимоги аудиторії до якісної інформації стануть чинником формування маркетингових стратегій медіаредакцій, що опиратимуться на медіавторитет медіа серед населення.

Список використаних джерел:

1. Будівська Г. (2015). Саморегуляція медіа: чи потрібна вона журналістам? *European journalism observatory*. URL: <https://ua.ejo-online.eu/2277/etyka-ta-yakist>
2. Гумор, сатира чи гейміфікація? Як медіа просувають медіаосвіту на своїх ресурсах. (2021). *Фільтр. Національний проєкт з медіаграмотності*. URL: <https://filter.mkp.gov.ua/gumor-satyra-chy-gejmifikacziya-yak-media-prosuvayut-media-v-vaosvitu-na-svoyih-resursah/> (дата звернення: 10.03.2023)
3. Контроль і свобода: навіщо потрібне саморегулювання ЗМІ. (2021). *ДОМ*. URL: <https://kanaldom.tv/kontrol-i-svoboda-zachem-nuzhno-samoregulirovanie-smi/> (дата звернення: 12.03.2023)
4. Матешук В. (2017). Журналісти повинні відчувати суспільний запит на якісне медіа. *Media lab*. URL: <https://medialab.online/news/zhurnalisty-povy-nni-vidchuvaty-suspilny-j-zapy-t-na-yakisne-media/> (дата звернення: 08.03.2023)
5. Назарук Т. (2015) Саморегуляція в медіа: світовий досвід. *Детектор медіа*. URL: <https://ms.detektor.media/mediaanalitika/post/13308/2015-05-22-samoregulyatsiya-v-media-svitovyy-dosvid/> (дата звернення: 08.03.2023)
6. Практичний досвід саморегуляції: як працює за кордоном і як має бути у нас. (2021). *Центр демократії та верховенства права*. URL: <https://cedem.org.ua/news/samoregulyatsiya-obgovorennya/> (дата звернення: 10.03.2023)
7. Сокурєнко Л. (2016). Медіавласність по-українськи: бізнес чи інструмент впливу. *The ukrainians*. URL: <https://theukrainians.org/vlasnist-media/> (дата звернення: 08.03.2023)
8. Саморегуляція в українських медіа: як це працює? Комісія з журналістської етики підготувала перший в Україні посібник з теми. (2021). *КЖЕ*. URL: <https://cje.org.ua/library/samoregulyatsiya-v-ukrayinskyh-media-yak-seprasyuye-komisiya-z-zhurnalistskoyi-etyky/> (дата звернення: 12.03.2023)

References:

1. Budivska H. (2015). Samorehuliatyia media: chy potribna vona zhurnalistam? [Media self-regulation: do journalists need it?]. *European journalism observatory*. URL: <https://ua.ejo-online.eu/2277/etyka-ta-yakist> [in Ukrainian].
2. Humor, satyra chy heimifikatsiia? Yak media prosuvaiut mediaosvitu na svoikh resursakh. (2021). [Humor, satire or gamification? How media promote media education on their resources]. *Filtr. Natsionalnyi proiekt z mediahramotnosti*. URL: <https://filter.mkp.gov.ua/gumor-satyra-chy-gejmifikacziya-yak-media-prosuvayut-media-v-vaosvitu-na-svoyih-resursah/> [in Ukrainian].
3. Kontrol i svoboda: navishcho potribne samorehuliuвання ZMI. (2021). [Control and freedom: why media self-regulation is needed]. *DOM*. URL: <https://kanaldom.tv/kontrol-i-svoboda-zachem-nuzhno-samoregulirovanie-smi/> (data zvernennia: 12.03.2023) [in Ukrainian].
4. Matevoshchuk V. (2017). Zhurnalisty povynni vidchuvaty suspilnyi zapyt na yakisne media [Journalists must feel the public demand for quality media]. *Media lab*. URL: <https://medialab.online/news/zhurnalisty-povy-nni-vidchuvaty-suspilny-j-zapy-t-na-yakisne-media/> [in Ukrainian].
5. Nazaruk T. (2015) Samorehuliatyia v media: svitovyi dosvid [Self-regulation in the media: world experience]. *Detektor media*. URL: <https://ms.detektor.media/mediaanalitika/post/13308/2015-05-22-samoregulyatsiya-v-media-svitovyy-dosvid/> [in Ukrainian].

-
6. Praktychnyi dosvid samorehuliatcii: yak pratsiuie za kordonom i yak maie buty u nas. (2021). [Practical experience of self-regulation: how it works abroad and how it should be here]. *Tsentr demokratii ta verkhovenstva prava*. URL: <https://cedem.org.ua/news/samoregulyatsiya-obgovorennia/> [in Ukrainian].
 7. Sokurenko L. (2016). Mediavlasnist po-ukrainsky: biznes chy instrument vplyvu [Media ownership in Ukrainian: business or a tool of influence]. *The ukrainians*. URL: <https://theukrainians.org/vlasnist-media/> [in Ukrainian].
 8. Samorehuliatciiia v ukrainskykh media: yak tse pratsiuie? Komisiia z zhurnalistskoi etyky pidhotuvala pershyi v Ukraini posibnyk z temy. (2021). [Self-regulation in Ukrainian media: how does it work? The Commission on Journalistic Ethics has prepared the first manual on the topic in Ukraine] *KZhe*. URL: <https://cje.org.ua/library/samoregulyaciya-v-ukrayinskykh-media-yak-ce-pracyuye-komisiya-z-zhurnalistskoyi-etyky/> [in Ukrainian].

Овчаренко Святослав Вадимович,

асистент кафедри музичного мистецтва

Київського національного університету культури і мистецтв,

orcid.org/0000-0003-1855-9358

Web of Science Researcher ID: HIR-6443-2022

ovcharenko-svyatoslav@ukr.net

СОЦРЕАЛІЗМ ЯК МЕТОД І СТИЛЬ: КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ

У статті розглянуто соцреалізм як культурно-історичний феномен, який реалізувався в контексті мистецьких та культурних практик України за часів радянського історичного періоду 30–80-х років ХХ століття, але й досі потребує детального аналізу та осмислення. Визначено основні компонентні ознаки соцреалізму як методу та стилю в контексті дослідження культури та мистецтва зазначеного періоду, а також окреслено його впровадження в обіг культуротворення. Доведено, що соцреалізм як культурно-історичний феномен уособлює програму, що сформована в рамках марксистсько-ленінської ідеології, а її засоби та результат перетворюються на стильові методи формотворення у сфері мистецтва та культури. Соцреалізм визначається як метод (спосіб досягнення мети) і стильовий вимір, який формулюється як експресивна методологія та ідеологія, що стверджує його амбівалентність. Констатовано, що радянський історичний період надав нове бачення та естетичну парадигму візуальному простору культуротворення починаючи з 30-х років ХХ століття, після Першого з'їзду радянських письменників, який відбувся в 1934 році, де виступив М. Горький. У його промові був запрограмований неологізм «соцреалізм», а також його подальша реалізація як стилю в мистецтві та методу в культуротворенні. У статті використано генетичний, порівняльний, історико-реконструктивний методи, системний підхід з опорою на принцип історизму, культурно-історичної реконструкції стратегій і механізмів культуротворення.

Ключові слова: музична культура, соцреалізм, стиль, художній образ.

Ovcharenko Svyatoslav,

Assistant at the Department of Musical Art

Kyiv National University of Culture and Arts

orcid.org/0000-0003-1855-9358

Web of Science Researcher ID: HIR-6443-2022

ovcharenko-svyatoslav@ukr.net

SOTSREALISM AS METHOD AND STYLE: CULTURAL AND HISTORICAL RECONSTRUCTION

The article deals with socialist realism as a cultural and historical phenomenon that was realised in the context of artistic and cultural practices of Ukraine during the Soviet historical period, which requires a detailed analysis and understanding. The main component features of socialist realism as a method and style in the context of the study of culture and art of the Soviet historical period – the 30s–80s of the twentieth century – are identified, and the way of its introduction into the circulation of culture creation is outlined. It is proved that socialist realism as a cultural and historical integrity embodies a program formed within the framework of the Marxist-Leninist ideology, and its means and results are transformed into stylistic methods of forming in the field of art and culture. Socialist realism is defined as a method (a way of achieving a goal) and a stylistic dimension, which is formulated as an expressive methodology and ideology that asserts its ambivalence. It is stated that the Soviet historical period gave a new vision and aesthetic paradigm to the visual space of culture creation starting from the 30s of the twentieth century, after the first congress of Soviet writers held in 1934, where M. Gorky made a speech. In his speech, the neologism “socialist realism” was programmed, as well as its further implementation as a style in art and a method in culture creation. The article uses genetic, comparative, historical and reconstructive methods, a systematic approach, based on the principle of historicism, cultural and historical reconstruction of strategies and mechanisms of culture creation.

Key words: musical culture, social realism; style, artistic image.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Соцреалізм як метод і стиль визначався в культурологічній рефлексії у таких наукових доробках, як: монографія О. Зінькевич «Mundus musicae: тексти і контексти» (Зінькевич, 2007), монографія Л. Смирної «Століття нонконформізму в українському візуальному мистецтві» (Смирна, 2017), стаття О. Роготченка «Нове прочитання соцреалістичної доктрини як обов'язкового стилю художнього життя до і повоєнної доби СРСР–УРСР» (Роготченко, 2014), «Суспільно-культурна парадигма тоталітарного й індіферентного в пластичних мистецтвах України 1940–1960-х років» (Роготченко, 2017), монографія В. Чернецького «Картографуючи посткомуністичні культури» (Чернецький, 2013) та ін. Однак системне бачення соцреалізму в мистецтві та культуротворенні потребує спеціальних досліджень.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Реконструкція соцреалізму як певного методу і стилю, а також як певної спонуки дії і водночас імперативу на сучасний період є дуже складним завданням. З одного боку, це був пролетарський максималізм з активним насадженням ідеологічних більшовицьких принципів у рамках культуротворчості, а з іншого боку, це був досить толерантний і вишуканий, завданий, як абетка, трансформативний код самоздійснення митця.

Під час Першого з'їзду письменників у 1934 році М. Горький відкрив для форуму надзвичайно цікаву перспективу. У своїй короткій попередній промові він говорить: «Дозволю собі сказати декілька слів про сенс і значення нашого з'їзду! Значення це в тому, що передусім розпилена література всіх наших народностей виступає як єдине ціле перед обличчям революційного пролетаріату всіх країн і перед обличчям не байдужих до нас, до революційних літераторів. Ми виступаємо, демонструючи значення і розуміння не тільки географічного нашого єднання, але і демонструємо єдність нашої мети, котра, зрозуміло, не обмежується різними творчими прийомами і стремліннями. Ми виступаємо як суддя світу, який приречений на загибель, як люди, які стверджують справжній гуманізм, гуманізм революційного пролетаріату, гуманізм сили, покликаний історією звільнити увесь світ трудівників від заздрості, підкупу і від всіх потворств, котрі протягом

віків паплюжили ідеї праці» (Перший Всесоюзний з'їзд радянських письменників, с. 296–297).

Визначається досить цікавий і гострий романтичний виступ – М. Горький, перший письменник пролетаріату, зрештою починає утворювати тексти і починає формулювати думку всього того, що зветься «соцреалізм». Наскільки ця думка адекватна і наскільки вона цікава і є релевантною з точки зору, скажімо, сьогоднішніх вподобань і сьогоднішніх ідей щодо ідеалів пошуків справжньої реальності культури, зокрема музики, це питання риторичне, складне, драматичне. Адже воно примушує все ж таки замислитись, чому саме М. Горький, чому специфічна тематика контекстів формотворення тих часів була завдана в рамках парадигми «соцреалізм». Відповіді на слова М. Горького були різні, явно пролетарсько-чекістськими і водночас стриманими.

Радянські письменники доповідь М. Горького сприйняли не схвально, нікого не цікавили його широкі романтичні ідеї, натомість цікавив досить гострий локус, як усіх «поставити в клітку». Апелюючи до викликів та поставлених завдань партії, рапівські журнали почали наводити критику на тих митців, котрі не підпадали, за соціальним походженням, під титул «пролетарський», зокрема і на М. Горького, наголошуючи, що він не досить правильний марксист і не досить правильно визначив реальність соцреалізму, анонсував її романтично. Зазначимо, у своїй промові М. Горький все ж таки намагався дати романтичний, героїчний образ майбутнього соцреалізму і його мистецтва та майбутнього культуротворення.

Система тоталітаризму у мистецтві, яку уособлює соцреалізм, була гомогенною, але сам принцип соцреалізму був амбівалентним, він піддавався різним інтерпретативним ознакам і оцінкам. Щоб осмислити феномен соцреалізму в мистецтві та культурі України 30–80-х років ХХ століття, необхідно досягнути логіку тих часів, а логіка була визначена сходженням від абстрактного до конкретного. Суть цього методу полягає в тому, що спочатку потрібно дати більш загальні бачення, потім їх конкретизувати і тут же осмислити альтернативу від часткового до цілого – від часткового знання до знання повного.

Метод, як квінтесенція визначення реальності, не є проста констатація, догма, завданий

взірець. Метод – це погляд з далечини – трансцензус, завданий заздалегідь принцип запитування. Як можлива естетична реальність у мистецтві та культурі 30–80-х років ХХ століття? Естетична реальність у мистецтві існувала та існує в часовому і просторовому вимірі, хронотопі. Проте найчастіше простір не помічався, митці зводили цей хронотоп до матерії, екзерсису існування тут і зараз.

О. Роготченко зазначає: «Зрозуміло, що класичне використання такого методу у другій половині двадцятих років ХХ століття зумовило б тільки часткове здійснення поставленої мети. Але, за пропозицією М. Горького, нове мистецтво за гуманістичними принципами мусило розподілитися на два полюси – «любов-ненависть». Любов – до народу, партії, Сталіна. Ненависть – до ворогів» (Роготченко, 2014, с. 172).

Метод соцреалізму має визначити декілька локусів, серед яких на перше місце виходить трансцендентальний – як можливо щось, як завдана згори регулятивна парадигма, як воно з'являється у світ у контексті певного дискурсу (нарративу), тобто промов на рівні різних видів мистецтв, артикуляції думки засобами творчої реальності, і як перетвориться на інше (як від соцреалізму переходять до чогось іншого). Тобто соцреалізм як метод уже несе у собі декілька констеляцій – трансцендентальну, феноменологічну, діалектичну, а також програмує у собі проєкт майбутнього як «переходження» в щось інше. Метод соцреалізму є складником цілепокладання, способом досягнення цілі, а як стиль є спонукою до формотворення. Така подвоєна трансформація зовнішнього і внутрішнього, яка реалізується в контексті культури, зокрема художнього твору, є дихотомією трансцендентального (завданого згори) і феноменологічного (наявного) аспектів соцреалізму.

Говорячи про соцреалізм як стиль, це більш складний обертона інновації, трансформації, бо стиль розуміється дуже по-різному. Так, у філософії, зокрема О. Шпенглер, визначає стиль «пульсом самоздійснення культури», як соціокультурний регулятивний принцип, починаючи з давніх культур античності. В культурологічному вимірі стиль визначається більш стримано, як те, що формується після парадигмічних субструктур, які ми зовемо доба Античності, Середньовіччя, Відродження. Так, після Відродження

виникає низка субстилів, які не претендують бути добою, але визначають, власне, спонукаючу енергію, яка так чи інакше реалізується як стильовий (спонукаючий) екзерсис, або темпоритм часу і простору в контексті того чи іншого твору мистецтва.

Йдеться про те, що формується стиль «бароко», який не претендує на те, щоб бути добою, після бароко визначаються більш дрібні стилі, які йдуть поруч, це класицизм, рококо, наполеонівський стиль, романтизм тощо. Але найголовніше, що в музиці романтизм і бароко стають деміургічними прерогативами. Роботи І. Белзи, М. Лобанової та інших дослідників щодо романтизму, певною мірою, зазначають, що це так. Проте коректне і лаконічне формулювання поняття «стиль» сформульоване О. Лосєвим.

О. Лосєв у своїй роботі «Проблема художнього стилю», яка вийшла у 1994 році в Києві, зазначає, що стиль завдається не зсередини, а ззовні, адже ця зовнішня спонукка переживається іманентно, всередині художнього твору. Це переживання і становить ядро стилетворення. Найголовніше, що в художньому стилі структура знаходить своє справжнє значення тільки у поєднанні з модельним побудуванням художнього стилю. Тобто філософ характеризує художній потенціал стилю. Стиль визначає собою художню міць твору. О. Лосєв намагається охарактеризувати стиль як досить гостру антиномію зовнішнього і внутрішнього, ця антиномія вирішується тим, що вона існує завдяки естетичним спонукам дії митця. Цього досить, щоб охарактеризувати соцреалізм як стиль (Лосєв, 1994, с. 118).

«Реалізм» у класичному розумінні мав категоричні відмінності від завданої реальності в натуралістично-практичному понятті в радянський період. У цей час поняття «соцреалізм» стало визначатися як прагматизм, як доцільність реалій та процесів культуротворення запитами соціуму. Тобто ми бачимо, що досягнути будь-якої єдності в розумінні соціалістичного реалізму – це побачити його здатність діяти і спонукати до певних вчинків у майбутньому. Але всі якось простіше сприймали це майбутнє, навіть М. Пришвін писав, що «М. Горький, скинувши піджак, залишившись в одній сорочці, читає і промовляє таким чином, що ми можемо побачити в ньому ту самотню людину, яка,

мабуть, дарма виступала на цьому з'їзді, а може бути він давно вже втратив розум, а ми по інерції ходимо і слухаємо і чекаємо чогось» (Перший Всесоюзний з'їзд радянських письменників, с. 459). Отже, влада країни, яка послухала доповідь М. Горького, теж була досить амбівалентною у своїх відгуках.

Так, Й. Сталін у листі до А. Жданова 6 вересня 1934 року пише, що з'їзд добре пройшов. Промову Олексія Максимовича легалізувати, забувши всі проколи. Пройшов час і доповідь М. Горького стала легітимною і, більше того, вже не сприймалася як амбівалентний дискурс романтичних і квазіпрагматичних реалій майбутньої культури та ідеології влади, яка бажала швидкої перебудови суспільства. Тобто метод соцреалізму як досягнення мети не був простим, він був драматично-рефлексивно зазначений як певна дискусійна платформа, на якій М. Горький так чи інакше зазначив себе не як анархіст, не як той, хто якоюсь мірою перейшов межі квазірадянського формування реальності, він все ж таки був досить толерантним і досить «реальним».

М. Горький був справжнім марксистом – він орієнтувався на працю, і тут його не варто в чомусь ображати, але те, що він певною мірою не зазначив максималістські ідеї марксизму – головне це праця, діяльність людини як «гвинтик» мистецтва і суспільства діяльності, то це свідчить про те, що М. Горький був художником. М. Горький фактично сформулював весь інструментарій, або образний колумбарій стилю, якщо говорити, що соціалістичний реалізм є кладовищем духу, і в цьому формулюванні немає нічого поганого. О. Коллонтай ще раніше писала: «Іде молодняк, більшість з коріннями із села це не пролетарії, що перетворюються в фабричному котлі, науку вони зневажають, вірніше для них все те, з чим вони не знайомі і вони надають найголовніше – не сутності, а формі, напам'ять запам'ятовують передовиці правди і без критики як догми проводять їх у життя» (Перший Всесоюзний з'їзд радянських письменників, с. 122). Орієнтація на малограмотність, примітив, потребу всіх зрівняти, на егалітаризм важлива для того, щоб визначити консенсус у розумінні того, що таке культурно-мистецька реальність в умовах соціалістичної, соціалістичної пропаганди тих часів. Можна сказати, що це досить складний образ, який потребує свого засвоєння і свого втілення.

Отже, промова М. Горького не була конститутивною, вона стала засадою наступного досить складного рудиментарного принципу переведення його констатації в те, що зветься «метод». М. Горький відкрив роботу літературного форуму радянських письменників і визначив прерогативи реальності майбутнього, але за цим всім стоїть платонівський комплекс осмислення ідеалу і осмислення тієї доби, де праця стає величним ідеалом. Вся наступна плеяда теоретиків мала сприймати імплікації «Діалектики природи» і інших робіт із марксистського інструментарію в контексті тієї реальності, яку вони мали сконструювати.

Можна сказати, що М. Горький не задав парадигму, він лише її озвучив, став двигуном машини діяльній інтерпретації людини і культури, де праця в марксистському розумінні стала «субстанцією». Це доведено до ідіотичної межі в культурологічних імплікаціях у В. Межуєва, коли він говорить, що загальна праця є «субстанцією культури», тобто горизонтом культури. Так, власне культура ставала горизонтом творчості людини. Не Бог, любов, дружба і т.д., а культура, яка розумілася у зазначених продукціоністських визначеннях. Можна зазначити, що 1934 рік визначив початок, поштовх, а далі почалися роки терору і найганебнішого використання ідеалів соцреалізму, доведених до абсурду.

Вони не були такими поганими із самого початку, коли їх намагався визначити М. Горький, вони були ще романтично заангажованими і жодною мірою не перетворилися на все те, що потім набуло ганебного визначення як «совок» і все те, що з ним пов'язано. Можна сказати, що сутність «совковості» соцреалізму як того, що формується як квазіреальність, так чи інакше визначили в «мистецьких» заповідях соцреалізму.

Такі романи, як «Залізний потік» О. Серафимовича, «Час вперед» В. Катаєва, залишилися хрестоматійними, адже їх мало хто знає зараз, сам термін «соціалістичний реалізм» був сформульований і реалізований, артикульований у контексті дії оргкомітету Спілки письменників СРСР. Максим Горький – буревісник революції і водночас захисник сталінського режиму – потрапив у тенета безвихідної ситуації, він відчував, що його скоро не стане (його досить

скоро отруїли), але він намагався артикулювати ідеї, які підверстували до марксистських ідеалів культуротворення в рамках матриці державної політичної ідеології. Він не відіграв великої ролі, а просто вніс свій образ у те, що створювалося. Потрапивши на Соловки, описував роль перевиховання людей (Соловецький табір особливого призначення СТОП), то це ганебна історія. Гріх Горького був у тому, що він намагався підняти образ будівників Біломорканалу, які гинули десятками тисяч, як образ справжніх будівників комунізму, але це абсолютно не так. Тобто ми бачимо фантастичну поразку та фантастичне не-алібі великого письменника, який започаткував соцреалізм.

Отже, якщо ми говоримо про соцреалізм як метод, конструкт, сформульований у рамках ідеологічних табу, то це абсолютно не М. Горький, який був лише персоніфікатором інформації. Тому потрібно визначити соцреалізм як стиль, як переживання зсередини твору глибинних, фундаментальних тектонічних зламів культурної реальності.

Наявними є додаткові відтінки, прийнятого для нас класичного розповсюдження, насамперед необхідно відзначити відтінок стабільності, сталості і помноження наявного змісту методу «соцреалізм». Сконструйована реальність, яка формувалась як надреальність, коли людина була носієм надцілісності буття і раптом потрапляла у ситуацію всезагального універсального простору, який моделювався в романі, в музиці, ставала носієм квазіхудожньої реальності. В музиці це була досить складна ситуація, хоча вона теж досить об'ємно була сфабрикована і сформульована. Тоталітарна влада – це соціальне вираження обезбоженості світу, де влада бере на себе функцію Бога, абсолюту, котрому підпорядкована людина. Влада узаконюється як контролер вчинків і думки, як суддя, як розпорядник життя і смерті.

Висновки. Радянський історичний період надав нове бачення та естетичну парадигму

візуальному простору культуротворення починаючи з 30-х років ХХ століття. На Першому з'їзді радянських письменників, який відбувся в 1934 році, виступив М. Горький. В його промові був запрограмований неологізм «соцреалізм», а також його подальша реалізація як стилю в мистецтві та методу в культуротворенні. На момент здійснення промови доповідач навіть і не розумів, наскільки важко буде визначити реальність майбутнього в мистецтві та культурі через декілька десятиліть після впровадження цієї системи методу і стилю в життя.

На цьому організаційному форумі-з'їзді була здійснена платформа, яка провела демаркації і визначила їх як досить складну реальність кваліфікації літературної праці і загальнокультурної творчості як такої в рамках парадигми марксистсько-ленінської ідеології. Реалізація такого проекту мала наслідок репресій М. Зерова, який був на чолі «неокласиків», та визнаний владою буржуазним націоналістом. М. Бойчук, М. Куліш, Л. Курбас та багато інших українських митців визнані ворогами соцреалізму як мистецтва. Десятком років вето на творчість отримав В. Винниченко, і це лише найяскравіші факти і постаті з безкінечного переліку тих діячів культури і мистецтва, які отримували згодом смертельний вирок «ворог народу» в рамках сталінських репресій.

Отже, соцреалізм як метод, програма сформована абсолютно схематично, в рамках марксистсько-ленінської ідеологеми, її засоби та результат перетворюється на антиметод – на стиль. Фактично сам по собі соцреалізм є надзвичайно амбівалентне явище, яке несе у собі метод і антиметод. Тобто стильовий вимір є антиметодом, що формулюється як експресивна методологія, ідеологія і весь процес культуротворення, зазначений як «пропага», що потребує безперечного підкорення і регулюється вождями згори.

Список використаних джерел:

1. Зінкевич О. (2007). *Mundus musicae: тексти і контексти*. Київ : ТОВ «Задруга». 616 с.
2. Лосев О. (1994). *Проблема художнього стилю*. Київ : «Collegium», «Київська Академія Євробізнесу». 288 с.
3. Перший Всесоюзний з'їзд радянських письменників. (1934). *Стенографічний звіт*. Москва : Держлітвидав. 720 с.
4. Роготченко О. (2017). Суспільно-культурна парадигма тоталітарного й індіферентного в пластичних мистецтвах України 1940–1960-х років. *Сучасне мистецтво*. Вип. 13. С. 144–150.

5. Роготченко О. (2014). Нове прочитання соцреалістичної доктрини як обов'язкового стилю художнього життя до- і повоєнної доби СРСР–УРСР. *Мистецтвознавство України*. Вип. 14. С. 169–174. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mysu_2014_14_23.

6. Соціалістичний реалізм як творчий метод. Історія та теорія соціалістичного реалізму. URL: <https://osvita.ua/vnz/reports/culture/10993/> (дата звернення: 14.02.2023)

7. Смирна Л. (2017). Століття нонконформізму в українському візуальному мистецтві : монографія. ІПСМ НАМ України. Київ : «Видавництво Фенікс». 480 с.

8. Чернецький В. (2013). Картографуючи посткомуністичні культури. Київ : Критика. 432 с.

References:

1. Zinkevich, O. (2007). *Mundus musicae: texts and contexts*. Kyiv: «Zadruga» LLC, 616 p. [in Ukrainian].

2. Losev, O. (1994). The problem of artistic style. Kyiv: «Collegium», «Kyiv Academy of Eurobusiness». 288 p. [in Ukrainian].

3. First All-Union Congress of Soviet Writers. (1934). *Stenographic report*. Moscow: Derzhlitvydav. 720 p. [in Russian].

4. Rogotchenko, O. (2017). Socio-cultural paradigm of the totalitarian and indifferent in the plastic arts of Ukraine in the 1940s–1960s. *Modern Art*. Issue 13. P. 144–150 [in Ukrainian].

5. Rogotchenko, O. (2014). A new reading of the socialist realist doctrine as a mandatory style of artistic life in the pre- and post-war era of the USSR–URSR. *Art history of Ukraine*. Issue 14. P. 169–174. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mysu_2014_14_23 [in Ukrainian].

6. Socialist realism as a creative method. History and theory of socialist realism. Retrieved from: <https://osvita.ua/vnz/reports/culture/10993/> (Last accessed: 14.02.02.2023).

7. Smyrna, L. (2017). A century of nonconformism in Ukrainian visual art: monograph. IPSM NAM of Ukraine. Kyiv: «Phoenix Publishing House», 480 p. [in Ukrainian].

8. Chernetsky, V. (2013). Mapping post-communist cultures. Kyiv: Krytyka. 432 p. [in Ukrainian].

Павлишин Анастасія,

аспірантка

Львівського національного університету імені Івана Франка

orcid.org/0000-0003-4316-3144

pereskokova.nastia@gmail.com

ГАРМОНІЯ ЯК ЕСТЕТИЧНА КАТЕГОРІЯ У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА ТА ЙОГАННА ГЕТЕ

У статті розкрито особливості естетичної категорії «гармонія» як важливого складника творчості Тараса Шевченка та Йоганна Гете на основі праць української філософині Ірени Гузар «Шевченко і Гете», «Тарас Шевченко про калокагатію та її протилежність – варварство», «Der antike Harmoniebegriff – Fortleben und Umbildung» (Антична концепція гармонії – існування і трансформація) та «J.J. Winckelmann in den ostslawischen Ländern» (Всесвітній вплив німецького веймарського класицизму). Розглянуто біографію Ірени Гузар та коротку історіографію її творів. Висвітлено спільні мотиви у способі вислову ідей митців. Охарактеризовано вплив «Daimon», «Tuche», виховання та зовнішнього середовища на формування світогляду митців. Осмислено вплив веймарського класицизму та філософії Йоганна Вінкельманна на творчість обох митців. Досліджено філософське підґрунтя їхньої творчості. Порівняно античне розуміння «гармонії» як «Симфонії космосу» Піфагора та Гераклітового «Закону конечностей», вплив на творчість поетів.

Висвітлено різницю між гармонійною та дисгармонійною натурою. Проаналізовано значення калокагатії як гармонійного поєднання краси та добра у Всесвіті та втілення у творах. Розкрито розуміння понять «муза», «воля», «любов», «добро» у творчості Т. Шевченка та Й. Гете. Стверджена ідея гармонії сімейного затишку та її дисонансу – пекла і роздвоєння душі у творах митців. Звернено увагу на листування Т. Шевченка з польським поетом Б. Залеським від 1857 року про захоплення красою, симетрією, гармонією в природі і в музичному мистецтві. Наголошено про необхідність дослідження цілісного розуміння музичної гармонії Т. Шевченком.

Підсумовано гармонійність особистостей Т. Шевченка і Й. Гете, ідеї творчості не лише народно-національні, а й загальнолюдські. Доведено необхідність щоденної й творчої роботи над собою для розкриття внутрішньої гармонії.

Ключові слова: етична категорія «гармонія», калокагатія, Тарас Шевченко, Йоганн Гете, Ірена Гузар, «воля», «добро» «любов».

Pavlyshyn Anastasiya,

Postgraduate Student,

Lviv National Ivan Franko University

orcid.org/0000-0003-4316-3144

pereskokova.nastia@gmail.com

HARMONY AS AN AESTHETIC CATEGORY IN THE WORKS OF TARAS SHEVCHENKO AND JOHANN GOETHE

The article reveals the peculiarities of the aesthetic category “harmony” as an integral part of the works of Taras Shevchenko and Johann Goethe based on the works of Ukrainian philosophers Irena Huzar “Shevchenko and Goethe”, “Taras Shevchenko on Kalokagatia and it’s opposite – barbarism”, “Der antike Harmoniebegriff – Fortleben und Umbildung” (The Ancient Concept of Harmony – Existence and Change), and “J.J. Winckelmann in den ostslawischen Ländern” (The Global Influence of German Classical Weimar). Biographical information of Iryna Huzar and a brief historiography of her works are considered. Common motifs are highlighted in the way artists express their ideas. The influence of “Daimon”, “Tuche”, education, and the external environment on the formation of artists is identified. The influence of Weimar’s classicism and Johann Winckelmann’s philosophy on both artists’ work is meaningful. The philosophical basis of their creativity is studied. The ancient understanding of harmony as a “symphony of the cosmos” by Pythagoras and Heraclitus’ “Law of finiteness” and their influence on the authors’

work are compared. The difference between harmonious and discordant nature is highlighted. The significance of kalokagatia, as a harmonious combination of beauty and goodness in the universe, its manifestation in the works, is analyzed.

An understanding of the concepts of “Muse”, “Fate”, “Will”, and “Love” in the works of T. Shevchenko and J. Goethe is revealed. The established idea of perfect harmony between family comfort and its disharmony is hellish in the artists’ works. Attention is drawn to T. Shevchenko’s correspondence with the Polish poet B. Zaleski from 1857 on his fascination with beauty, symmetry, and harmony in nature and in the art of music. The need for research on a holistic understanding of T. Shevchenko’s relationship with musical harmony is emphasized.

To summarize, T. Shevchenko and J. Goethe are harmonious personalities and creative ideas both national and universal. Predictably, to achieve harmony, you must work on yourself daily, knowing yourself.

Key words: ethical category “harmony”, kalokagatia, Taras Shevchenko, Johann Goethe, Irena Huzar, “liberty», “good”, “love”.

*«Не поет – бо це ж до болю мало,
Не трибун – бо це ж лиш рупор мас,
І вже менш за все – «Кобзар Тарас»,
Він, ким зайнялось і запалало.
Скорше – бунт буйних майбутніх рас»*

(Меланюк, 1982, с. 62)

*Все моє життя – одне змагання
за гармонію людини й бога...
А тепер пануй над мною, смерті владо,
та не цілого мене захопиш,
я – твій спадкоємець, сонячна Еллада,
я лишуся – тайним радником Європи*

(Антонич, 2008)

Актуальність. У своїй сентенції «Історія моїх ботанічних досліджень» Йоганн Вольфганг фон Гете зазначає, що: «...те, що нам знайоме, представлене іншим способом чи іноземною мовою, набуває новизни та свіжого вигляду, а несподівані згадки збуджують увагу новими роздумами та судженнями» (Goethe, 1783). Про Тараса Шевченка написано багато наукових праць, але зіставлення його творчості із творами інших митців здатне актуалізувати тему. Т. Шевченко – унікальний, неповторний феномен в українській літературі та мистецтві, в українській культурі немає постаті, яку можна було б порівняти з Шевченком, а у європейському просторі такою особою може стати Гете як природно гармонійна особистість, якою був великий німець. Герої Шевченка та Гете – борці проти самодержавства, за щастя народу, нині набувають нових значень, що потребують нового сучасного осмислення.

Зазначимо, що важливим напрямом досліджень, який не досить опрацьований шевченкознавцями та гетезнавцями, є система етики, естетики, що становить основу їхньої творчості. **Метою статті є** поглиблення розуміння творчості митців за допомогою порівняння естетичної категорії «гармонія». Першим, хто відзначив ідею гармонійної духовної особистості Шевченка, був Євген Меланюк. У своїй роботі «Книга спостережень» він відзначав, що Шевченко – це приклад гармонійної соціальної української людини. Визначає гармонію

шевченкової духовності, в якій співіснували найрідкісніші складники психічної повноти (Меланюк, 1995). Частково цю проблему розглянули такі дослідники, як Василь Яременко «Поняття гармонії у творчій спадщині Тараса Шевченка: сутність множинності», «Офірність у Тараса Шевченка: християнський, історіософський, екзистенційний виміри», Леонід Ушкалов «Гуманізм Шевченка», Василь Пахаренко «Начерк Шевченкової етики», Леся Генералюк «Візуальна концепція гармонії у творчості Т. Шевченка».

Більш поглибленим дослідженням зайнялася Ірена Гузар у праці «Шевченко і Гете» (Гузар, 1999), що була опублікована в Торонто 1999 року українською мовою у науковому товаристві ім. Шевченка, а у 2001 році вона була перекладена німецькою з додатками та вийшла друком у Донецьку, Львові у видавництві «Всеукраїнського товариства «Прогрес»». Німецькомовне видання було присвячене пам’яті професора, доктора філософії Йоганнеса Ірмшера.

Ірина Гузар – філософиня, філологиня, яка протягом 47 років читала лекції з німецької, латинської та грецької мов у Класичній гімназії ордену Василіанів у Львові та Львівському національному університеті імені Івана Франка, Національному університеті «Львівська Політехніка». Попри успішну академічну діяльність, у 1973 р. її звільнили з університету «за націоналізм» і вона змушена була емігрувати до

Грузії, а згодом до Таджикистану, Німеччини та Канади (Павлишин, 2023, с. 286).

Завдяки підтримці німецьких учених її наукові праці могли друкуватися в Німеччині. У 1985 році Ірена Гузар отримала медаль Вінкельмана за свої наукові здобутки. Вона була членкинею Товариства Гете у Веймарі, Товариства Вінкельмана в Штендалі, Наукового товариства імені Шевченка в Канаді. Серед широкого списку її наукових досліджень треба виділити ті, що становлять наукову основу творчості Т. Шевченка та Й. Гете, а саме: «Роль образотворчого мистецтва у розвитку художньо-творчого методу Гете», Львів 1961; «Гете і Шевченко – універсальні генії», Новий шлях, № 11, 12, Торонто, 1999; «Шевченко про калюкагатію та її протиставлення – варварство» (Гузар, 1999).

У своїй статті «J.J. Winckelmann in den ostslawischen Ländern» (Husar, 1979) (Всесвітній вплив німецького веймарського класицизму. – *Переклад власний*¹) вона пише: «Аналізуючи твори Шевченка, проводить асоціації із творчістю німецького генія – Гете, і навпаки. Це поглиблює відчуття спільності в двох класиків». Вона інтерпретує мистецький ідеал «Вінкельманової людини», яка через особисті зусилля стає божественною (за образом та подобою Бога), ця ідея обожнення людини (theosis) притаманна гуманізму Античності і Ренесансу. Вона притаманна і філософії Г. Сковороди, у його концепції «правдивої – Божої людини» (Гузар, 1999, с. 66). Прослідковується у творчості Шевченка закликом: «Схаменіться! будьте люди, ... Умійтеся. Образ Божий багном не скверніте» (Шевченко, 2003, Т. 1, с. 348).

Дослідниця аналізує творчість митців через філософську призму, а саме їх епічні, ліричні та прозові твори. Віднаходить спільний мотив у способі вислову ідей митців. Оскільки її спеціалізація – німецька філологія, вона мала змогу читати та аналізувати твори Й. Гете в оригіналі. Увага авторки зосереджена на дослідженні творчості поетів «зрілого періоду», виділяє їх тенденції у стремлінні до класицистичних мотивів. Вони проявляються у стильових аспектах реалізму як світосприйняття: «В певний період у Шевченка посилюється класичний елемент і його слід називати ...періодом

«стійкої рівноваги – щось на зразок зрілої старості Йогана Гете» (Гузар, 1999, с. 7). Характеризуючи митців, Ірена Гузар називала їх «Бідермаєрівські люди», бо вони творять ідилію з найдрібніших радощів буденного життя і здобувши так душевну рівновагу і гармонію, у глибокій старості помирають (Гузар, 1999, с. 69).

Гете та Шевченко мали вроджені здібності. «Daimon» (за Гете), «Tuche» – випадковість та, безперечно, зовнішнє середовище. Про це Гете пише у творі «Urworte. Orphisch». Ще одним фактором, який мав великий вплив на митців, було виховання. Очевидно, що виховання не здатне видозмінити природні здібності людини, проте має можливість спрямувати їх, адже освічена і культурна особистість, опановуючи світ, сприяє його зміні. До проблем виховання митці звертаються у творах: Гете «Вільгель Майстер», Шевченко – «Близнята».

У повісті «Близнята» віднаходимо окремі вислови із «Фауста» Гете. Тоді ж Шевченко ще не поділяв думки Гете про значення надії в існуванні людини, записавши у своєму щоденнику таке: «Надією живуть наші Уми, – сказав Гете. – Мудрець казав істину вполовину. Надія притаманна і дрібним і великим і навіть самим матеріальним позитивним умам. Вона якраз наша ніжна постійна до гробової дошки, незмінна нянька-любовниця» (Шевченко, 2003, Т. 5, с. 27).

Це дає нам підстави вважати, що Шевченко свого часу мав доступ до творів Гете, які у перекладі Е. Губера знайшли у його бібліотеці. Оскільки Шевченко знав німецьку мову, то можемо вважати, що він читав Гете в оригіналі. Важливо зазначити, що близький друг Шевченка Пантелеймон Куліш, який захоплювався його поезією, під час відвідин згадував, що Шевченко цитував вірші Гете напам'ять (Гузар, 1999).

Розкриваючи проблему гармонії особистості, потрібно відзначити вплив веймарського класицизму та філософії Йоганн Вінкельманна на роботу обох митців. У філософському підґрунті до їхньої творчості можна виділити спільне світорозуміння «Симфонії космосу» Піфагора та Гераклітового «Закону кінечностей», що виражається у гармонії протиріч. Щодо існування хаосу як непереборної стихії, підкреслимо, що і Шевченко і Гете були переконані у тому, що хаос існує у самій людині,

¹ Переклад власний – А.Д. Павлишин.

а приборкати його можна людською працею та власними зусиллями над собою. Щоб подолати цей хаос митцям потрібно було щодня у своїй праці здобувати рівновагу духу, про яку писали античні філософи.

Гете пише про відомі ще від античних часів чотири елементи – це земля, вогонь, вода і повітря – як про хаос невгамованих сил без порядку. Всі елементи – це «колосальні противники» людини і з ними «нам доводиться вічно боротися» і для цього, зауважує Гете, людині необхідна «найвища сила духа» (Гузар, 1999, с. 40).

У своїй статті «Der antike Harmoniebegriff – Fortleben und Umbildung» («Антична концепція гармонії – виживання і трансформація» – *переклад власний*) (Нусар, 1981) Ірена Гузар порівнює античні концепції гармонії, представлені Піфагором (бл. 580–500 рр. до н. е.) та Гераклітом (бл. 530–470 рр.). Зазначає, що Піфагор розуміє гармонію як те, що є протилежним статичності, зіставлення однакового з однаковим. Гармонійно побудований Всесвіт – найдовершеніший витвір богів. Піфагорійський мотив гармонії сфер трансформувалася в епосі Відродження (зокрема, у Джованні Піко делла Мірандола), а згодом став у центрі наукового інтересу в XVII столітті (М. Мерсенн «Harmonie universale», А. Кірхнера «Musurgia», Й. Кеплера «Harmonice mundi»). Геракліт запропонував дуалістичну концепцію гармонії, що заперечує концепцію Всесвіту як «прекрасного порядку», яку помилково припускає Піфагор. Для нього гармонія – діалектичне поєднання протиріч. Ці два погляди на гармонію сформували її сучасне розуміння. Для німецького та українського класичного мистецтва характерне Гераклітове поняття гармонії, хоч і наявні піфагорійські ноти, як, наприклад, мотив гармонії сфер.

Як головний спільний мотив філософії Шевченка та Гете варто відзначити поняття калокагатії як гармонійного розвитку людської духовності. Свій початок це поняття веде з Античності від Геродота, Арістотеля, які проводили паралельні між калокагатією та пайдеєю (культурне виховання). Ірена Гузар у своїй статті «Тарас Шевченко про калокагатію та її протилежність – варварство» (Гузар, 1999) пояснює сократівське розуміння калокагатії у значенні людини, яка є прекрасною тілом і душею, з високим розвитком інтелекту, доброти та гуманності. Наголошує, що для її

повноцінного духовного розвитку необхідне самопізнання. Воно стало центральною проблемою філософії Сократа, Платона, Арістотеля, а також українського філософа Григорія Сковороди. Питання самопізнання характерне і для творчості Шевченка. На думку Ірени Гузар, «Кобзар» є скарбницею висловів на тему самопізнання (Гузар, 1999, с. 75), а щоб пізнати і зрозуміти – необхідно навчатися. Він закликає: «Учіться брати мої, думайте, читайте, і чужого научайтесь і свого не цурайтесь» (Шевченко, 2003, Т. 1, с. 348).

У творчості Шевченка та Гете прослідковується втілення античного мислення, зокрема у гармонійному поєднанні краси і добра у Всесвіті. Не менш важливим для них була доброта і шляхетність людської душі. Оскільки представники класицизму головною метою власного життя вважали розвиток відчуття доброго та прекрасного, то Гете вважав, що лише добра і шляхетна людина схильна завжди прийти на допомогу. У вірші «Das Göttliche» Гете наголошує: «Будь благородною людиною, корисною і доброю! Бо тільки це відрізняє тебе від усіх істот, яких ми знаємо» (Goethe, 1785). В душі класичного гуманізму Шевченко пише у творі «Неофіти»: «Добро найвищеє на світі – То братолюбіє» і що «Добре жить Тому, чия душа і дума Добро навчилася любити» (Шевченко, 2003, Т. 2, с. 248).

У своєму щоденнику Шевченко згадує про «Прекрасну Музу»: «І ти, пречистая, святая, Ти, сестро Феба молодая! Мене ти в пелену взяла І геть у поле однесла» (Шевченко, 2003, Т. 5, с. 152). Він підмічає, що краще бути без сім'ї, ніж існувати у сім'ї, де гармонія відсутня, бо лише вона «солодко заспокоює втомлене серце», здатна зруйнувати стіну людського егоїзму.

У праці Гете «Італійська подорож» та у сонетах «З Римських елегій» автор міркує над естетикою у понятті врівноваженої суперечливості. Возвеличує чисте життя і мистецтво еллінів, його приваблювала не довершена форма, а скоріше життєствердний характер та гуманізм греків (Гете, 2001, с. 448).

Зазначимо, що сьогодні тема калокагатії (у значенні «Краса і Добро») у творчості Шевченка потребує допрацювання. Калокагатія відображається у мистецтві Шевченка, головною метою якого є поширення у суспільстві

любові до доброго і прекрасного – це «найчистіша і наймиліша Богу-чоловіколюбцеві, і цілком безкорислива послуга людині» (Шевченко, 2003, Т. 6, с. 193).

Шевченко у своїй автобіографічній повісті «Художник» захоплюється культом античності: «Античний сюжет мені дуже по душі, і я весь ним захопився. Це сцена з Іліади – Андромаха над тілом Гектора: «Тепер я тільки зовсім зрозумів, яке необхідне вивчення антиків і взагалі вивчення життя і мистецтва стародавніх греків» (Шевченко, 2003, Т. 4, с. 173). Ірена Гузар припускає, що ця ідея могла стати предметом теоретичних роздумів Шевченка. Він пише про красу в мистецтві та розуміє стремління людини до краси, «заглиблюється у себе і бачить Бога на землі» (Шевченко, 2003, Т. 4, с. 17).

У листуваннях з польським поетом Б. Залеським у 1857 році Шевченко пише про захоплення красою, симетрією і гармонією в природі: «Без розуміння краси людина не побачить всемогутнього Бога у дрібному листочку найменшої рослини... а захоплення це набуває лише глибокого розуміння краси, нескінченності, симетрії та гармонії в природі. О, як би мені хотілося тепер поговорити з тобою про «Космос» і послухати, як читаєш пісні Вайделоти...» (Шевченко, 2003, Т. 6, с. 119). Шевченко знаходить гармонію не лише у природі, а й у звуках. Відомо, що поет любив музичне мистецтво Гайдна, Моцарта, Бортнянського (збереглися навіть деякі рецензії його на музичні твори). Цілісне розуміння відношення Шевченка до музичного мистецтва потребує детального вивчення.

Шевченко розрізняє гармонійну та дисгармонійну натуру. Вважає, що щастя людини проявляється у сприйнятті мистецтва душею. У творі «Нещасний» він пише: «Душею у звуках Божественної гармонії підноситься душа» (Шевченко, 2003, Т. 3, с. 264). Можемо провести паралелі із піфагорійською версією гармонії божественних сфер. У творі «Мандрівка з приємністю та й не без моралі» автор згадує враження від перегляду картини Рембрандта, ту мить, коли на полотні ледь потрапляє світло від недогорілої свічки у напівтемній кімнаті. Митець відчуває неймовірну красу в гармонії, яку віднаходить (Шевченко, 2003, Т. 4, с. 208). Вважає, що для досягнення гармонії необхідно працювати над собою щодня.

Важливим для розуміння творчості Шевченка є протиставлення життя працюючої людини втраченому – «гнилої колоди», яка ніби валяється по світі без діла. Шевченко писав, що праця є найкрасивішою для Бога молитвою, а лише справжній митець має можливість розвинути здібності, тим самим проростити у собі «зерна образу Божого», саморозвиватись, покращувати свої таланти, рухатися до вищого: «Відчуття, що з'являється, коли ти почуваєш себе справжнім, перевершуючи самого себе митцем, є дуже солодким та приємним. Це тривала присутність в одній людині усього святого та прегарного, що є в цьому світі» (Шевченко, 2003, Т. 4, с. 176). Він наголошує: «До ідеалу не веде простий шлях, оскільки в мистецтві, науці та будь-якій індивідуальній діяльності такий шлях взагалі не має ніякого значення і може хіба що привести до безіменної могили» (Шевченко, 2003, Т. 4, с. 187).

Цікаво прослідкувати втілення класичного розуміння «Волі» як національної та індивідуальної у творчості Шевченка, оскільки вона має спільні корені із грецьким класичним поняттям поліса та демократії. Так само як грецьку культуру поневолила азійська, так і українську – російська. Ірена Гузар порівнює це явище із кріпацтвом, яке запровадила Російська імперія в Україні. Запорізька Січ, яка в українському контексті уособлює незламну фортецю, якій судилось постійно оберігатись від ворогів, відповідає грецькому полісу як ідеалу свободи та демократії: «Де немає святої волі – не буде там добра ніколи» (Шевченко, 2003, Т. 2, с. 87), «Лише той гідний життя і свободи, хто кожен день за них йде у бій» (Гете, 1808). Філософія вважає, що як Шевченко, так і Гете були втіленням національної ідеї, захисниками рідної культури з певним характером універсальності та «вселюдськості».

Важливим для розуміння «Волі» є її втрата чи відсутність, Шевченко розділяє «втрачених людей» на дві групи: перші – це несвідомі негідники (до них відносять блудних синів); до другої групи – бестіяльські (варвари, людоді, царі та їх свиту, зрадників своєї рідної країни, москалів) (Гузар, 1999, с. 28). Він закликає карати за кров, проте тих ворогів, які визнали свою неправдивість, покаяться, слід помилувати (у передмові до поеми «Гайдамаки» закликає миритися зі своїми ворогами, які визнали свої

гріхи, як підтвердження калокагатії, під її впливом людина заглиблюється у своє розуміння і бачення Бога на землі). Він вважає, що якби кожен міг бачити красу хоча б наполовину, то світ став кращим, досконалішим. Не лише краса має здатність впливати на людину, а й людина завдяки своїм вчинкам може стати прекрасною, перевершити всі види краси у здатності піднесення душі до Божественної творчості, ніби оживлення щастям її життя. Саме ці погляди розкривають нам Шевченка – гуманіста, що закликав своїх побратимів шукати добро у світі і наповнювати ним душу: «Раз добром нагріте серце вік не прохолоне» (Шевченко, 2003, Т. 4, с. 271).

Із категорією «воля» часто у творах вживається поняття «добро». Шевченко вважає, що добро не може існувати без волі, та інколи замінює його словами «воля, справедливість, правда». Він високо цінує «волю-свободу» та прославляє на всі лади, навіть її персоніфікуючи: «У нас воля виростала». Силу, «волю-свободу», справедливість-закон він розглядає як взаємозв'язані державотворчі елементи. У античності ознака варварства – це брак свободи і небажання її здобути, а для Шевченка найбільшим нещастям у людському житті була втрата свободи.

У трагедії Гете «Фауст» героя ніколи не покидає мрія про добро його народу, а впевненість у її здійсненні в майбутньому звучить у його передсмертних словах: «Коли б побачив, що стою з народом вільним в вільному краю, тоді б гукнув би до хвилини: «Спинись, миттевість, ти – прекрасна!»» (Гете, 2001).

Український поет часто проявляє певну зневіру у спробах віднайти істинне добро у людині, однак залишається справжнім гуманістом, який не сприймає людину поверхнево, а намагається пізнати її глибше. Він наголошує, щоб аналізувати людей потрібно самому стати істинним чоловіком (про це згадується у передмові до Кобзаря 1847 року). Він стверджує, що той, хто не вмє вчасно схаменутися, стати «на правдивий шлях», може зостатися варваром (проклятим недолюдком), втративши можливість бути добродішним.

Категорія «Любов» у трактуванні обох митців розумілася у значенні «ідеї». Гете підкреслював, що: «Кожна думаюча людина, спостерігаючи технічні винаходи, натрапить на

щось таке, що далеко виходить за них, без чого ані працювати, ані діяти неможливо – це ідея любові» (Goethe, 1943, р. 85). Зокрема, любов відіграє важливу роль у мисленні та житті людини, вона здатна проникнути у світ людини та дійти до Найвищого. «Тільки любов до ближнього є охороною, щоб не заздрити його чеснотам і вислугам» (Goethe, 1943, р. 9). У творі «Фауст» він пише, що «...вінцем природи є любов» (Гете, 2001).

Ідеальна гармонія любові на полотні Шевченка «Селянська родина»: «Сім'я, вечерея коло хати, Вечірня зіронька встає. Дочка вечерять подає, А мати хоче научати, Так соловейко не дає...» – ілюструє його втілення гармонії та любові у родинному затишку, спокої, щасті, які є головними орієнтирами людини у цьому житті.

«Посажу коло хатини
На wspomин дружині
І яблуньку і грушеньку,
На wspomин єдиній!»

(Шевченко, 2003, Т. 2, с. 329).

У поезії «Садок вишневий коло хати» поруч із сімейною ідилією постає і пекло. Ця ідилія у Шевченка зберігається до кінця, мрія про щастя та надія на краще життя з'являється у його віршах, до прикладу:

«Як би ви знали паничі.
Де люде плачуть живучи,
То ви б іділій не творили,
Та марне б бога б не хвалили,
На наші сльози сьміючись.
... Найперші сльози! Я не знаю,
Чи єсть у бога люте зло,
Щоб у тій хаті не жило –
А хату раєм називають»

(Шевченко, 2003, Т. 2, с. 223).

Значимо, що творчість Шевченка і Гете має багато спільного у прагненні віднайти ідилію у світі протиріч. У Гете навколишній світ розірваний протилежностями й протиріччями, так, у «Фаусті» він пише:

«Тобі одна знайома путь,
А я – стою на роздоріжжі...
У мене в грудях дві душі живуть,
Між себе вкрай не схожі – і ворожі.
Одна випилась жадливо в світ земний
І розкошує з ним в любовній млості,
А друга рветься в тузі огневій
У неба рідні високості»

(Гете, 2001, с. 55).

Про цю роздвоєність душі пише і Шевченко, зокрема, у листі до Кухаренка: «... правда, що, крім Бога і диявола, живе в нашій душі щось таке страшне, настільки страшне, що холод проходить по спині, якщо хоч трохи його розкрити» (Шевченко, 2003, Т. 6, с. 19).

Обоє митців переконують нас у тому, що коли не розбурхувати внутрішній хаос людини, а сприяти її душевній гармонії та рівновазі, завдяки щоденній праці над собою, то вкорениться ідилія людського буття. Не варто її розхитувати та руйнувати, бо навколишній світ і так розірваний протилежностями і протиріччями (за Гете «Величезна опозиція», а за Шевченком – «ідилічно прикрашене пекло»). Саме так обидва митці усвідомлювали роздвоєність власних душ.

Отож, Ірена Гузар подала у своїй праці нове трактування багатогранної творчості геніїв Шевченка та Гете. Попри те, що Шевченко жив пізніше ніж Гете та був представником

мистецтва періоду Бідермаєру (останнього з класичного мистецтва), прослідковується їхня схожість в основних категоріях класичної естетики: гармонія, рівновага, міра, калокаґатія. Це розкриває гармонійність особистості Шевченка й Гете. Митці перетворювали дисонанси на гармонію мистецького твору. Їхнє ставлення до персонажів сповнене гуманізму, адже вони намагаються побороти виклики долі без втрати людської гідності, із керуванням гармонії духу і тіла.

Їхня творчість стала універсальною, поєднуючи народно-національні ідеї із загальнолюдськими цінностями. Вони переконували, що для досягнення внутрішньої гармонії необхідно працювати над собою щодня. Митці стали символами своєї нації, їм часто приписують епітети «народний», «національний». Два європейські генії шукали ідеальної форми вислову, як влучно зазначив філософ Й. Вількельман «в шляхетній простоті та тихій величі».

Список використаних джерел:

1. Антонич Б.-І. (2008). «Смерть Гете». Львів : Літопис. С. 279–281.
2. Гете Й. (2005). Вибране. / Упоряд., передм. та прим. К. Кусько. Київ : Грамота. 528 с.
3. Гете Й. (2001). Фауст; Лірика / Пер. з нім.; передм. Д. Наливайка. Київ : Веселка, 478 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Johann_Wolfgang_von_Goethe/Faust_Liryka.pdf?PHPSESSID=plvinut2ro7f1o0p42a1c5ehs5.
4. Гузар І. (1999). Тарас Шевченко про калокаґатію та її протилежність – варварство. Торонто : Наукове товариство ім. Шевченка Канада. Том XXXVI. С. 25–30.
5. Гузар І. (1999). Шевченко і Гете (до 250-ліття від дня народження Гете і 185-ліття від дня народження Шевченка). Торонто : Наукове товариство ім. Шевченка Канада. 216 с.
6. Маланюк Є. (1995). Книга спостережень. Київ : «Атіка», 1995. 383 с. URL: http://dontsov-nic.com.ua/wp-content/uploads/2016/04/Книга_sposterezhen_zbirka.pdf.
7. Спогади про Тараса Шевченка / Упоряд. і приміт. В. Бородіна і М. Павлюка ; передм. В. Шубравського. Київ : Дніпро, 1982. 547 с.
8. Павлишин А. (2023). Про переклад з німецької «Die weltweite Wirkung der deutschen Weimarer Klassik. Schewtschenko und Goethe» Irene Husar. *Тези звітної наукової конференції філософського факультету* / Відп. за випуск Л. Рижак, Н. Жигайло. Львів : видавництво ЛНУ, 2023. Вип. 20. 298 с.
9. Шевченко Т. (1984). Про мистецтво / Упоряд., вступ, стаття і приміт. І. Стебуна. 2-е вид. Київ : Мистецтво. 255 с.
10. Шевченко Т. (2003). Зібрання творів: в 6-х т. / Під ред. М. Жулинського. Київ : Наук. думка. URL: <http://litopys.org.ua/shevchenko/shev224.htm>.
11. Husar I. (1981). Der antike Harmoniebegriff – Fortleben und Umbildung. Überlieferungs-geschichtliche Untersuchungen. Berlin : Akademie Verlag. 125 p.
12. Husar I. J.J. (1979). Winckelmann in den ostslawischen Ländern. Stendal : Winckelmann-Gesellschaft. Teil 2–3. 46 p.
13. Goethe J. (1975). Geschichte meiner botanischen Studien, in: Schriften zur Botanik und Wissenschaftslehre. München. 55 p.
14. Die Website des Magazins «Projekt Deutsche Lyrik. Das Göttliche» URL: <https://www.deutschelyrik.de/das-goettliche.html>.
15. Goethe J. (1943). Spruchweisheit, Sprüche in Prosa. Leipzig : Insel-Böcherei, 95 p.

References:

1. Antonych B.-I. (2008). *«Smert Gete» [Death of Goethe]*. Lviv: Litopys [in Ukrainian].
2. Borodina, V., Pavliuk, M, Shubravskiy, V. (1982) *Spohady pro Tarasa Shevchenka [Memories of Taras Shevchenko]*. Kyiv: Dnipro [in Ukrainian].
3. Die Website des Magazins «Projekt Deutsche Lyrik. Das Göttliche» [Die Website des Magazins Projekt Deutsche Lyrik. Das Göttliche]. Retrieved from: <https://www.deutschelyrik.de/das-goettliche.html> [in German].
4. Gete J. (2005). *Vybrane [Selected]*. / Uporiad., peredm. ta prym. K. Kusko. Kyiv: Hramota [in Ukrainian].
5. Gete J. (2001). *Faust; Liryka [Faust; Lyrics]* Kyiv: Veselka. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Johann_Wolfgang_von_Goethe/Faust_Liryka.pdf?PHPSESSID=plvint2ro7f1o0p42a1c5ehs5 [in Ukrainian].
6. Goethe, J. (1975). *Geschichte meiner botanischen Studien, in: Schriften zur Botanik und Wissenschaftslehre [History of my botanical studies, in: Writings on botany and science teaching]*. München: DTV [in German].
7. Goethe, J. (1943). *Spruchweisheit, Sprüche in Prosa [Saying wisdom, sayings in prose]*. Leipzig: Insel-Böcherei [in German].
8. Huzar, I. (1999). *Taras Shevchenko pro kalokahatuu ta yii protylezhnist – varvarstvo [Taras Shevchenko on kalokagatia and its opposite – barbarism]*. Toronto: Naukove tovarystvo im. Shevchenka, Kanada [in Ukrainian].
9. Huzar, I. (1999). *Shevchenko i Gete (do 250-littia vid dnia narodzhennia Gete i 185-littia vid dnia narodzhennia Shevchenka) [Shevchenko and Goethe (to the 250th anniversary of Goethe's birthday and the 185th anniversary of Shevchenko's birthday)]*. Toronto: Naukove tovarystvo im. Shevchenka, Kanada [in Ukrainian].
10. Husar, I. (1981). *Der antike Harmoniebegriff – Fortleben und Umbildung [The ancient concept of harmony – survival and transformation]*. Berlin: Akademie Verlag [in German].
11. Husar, I. (1979). *J.J. Winckelmann in den ostslawischen Ländern [Winckelmann in the East Slavic countries]*. Stendal: Winckelmann-Gesellschaft. Teil 2–3 [in German].
12. Malaniuk, Y. (1995). *Knyha sposterezhen [Book of observations]*. Kyiv: «Atika» [in Ukrainian].
13. Pavlyshyn, A. (2023). *Pro pereklad z nimetskoi «Die weltweite Wirkung der deutschen Weimarer Klassik. Schewtschenko und Goethe» Irene Husar [About the translation from German “Die weltweite Wirkung der deutschen Weimarer Klassik. Schewtschenko und Goethe” by Irene Husar]*. Abstracts from «Zvitna naukova konferentsia filososfiko fakultetu». (pp. 298–299). Lviv: LNU [in Ukrainian].
14. Shevchenko, T. (1984). *Pro mystetstvo: Zbirnyk [About art: Collection]*. Uporiad., vstup, stattia i prymit. I. Stebuna. Kyiv: Mystetstvo [in Ukrainian].
15. Shevchenko, T. (2003). *Zibrannia tvoriv [Collection of works]*. (Vols. 1–6). Kyiv: Naukova dumka. Retrieved from: <http://litopys.org.ua/shevchenko/shev224.htm> [in Ukrainian].

Розова Тамара Вікторівна,

*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри культурології та філософії культури
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0000-0002-5168-425X
Web of Science Researcher ID: AAE-8871-2019
rozova@op.edu.ua*

Кубко Валентина Петрівна,

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри міжнародних відносин та права
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0000-0003-0433-2013
kubko.valentina@op.edu.ua*

АНТРОПОЛОГІЯ КОЛЕКЦІОНУВАННЯ

Проведено культурологічний аналіз колекціонування як процесу, що впливає на життєвий світ людини, формування її світогляду. Доведено, що колекціонування є унікальною формою причетності особистості до культури, шляхом реалізації її культурного «Я», формою автономного цілепокладання, індивідуалізації вибору колекціонера як особистості. Виявлений методологічний поворот у сучасному гуманітарному знанні до реалогії як аналізу світу речей у повсякденних практиках культури, що дозволяє трактувати символізм речі у процесі колекціонування як форми особистісної вкоріненості у бутті культури. Основним методологічним принципом, на якому базується стаття, є принцип алегоризму, *konstellation*. З'ясовано, що антропологія колекціонування – ознака рефлексії культури на основі власної історії людини. Як інституція культури, колекціонування є впорядкованою нормою культурних об'єктів, що утворюють культурний шар, який визначає символічний капітал. Обґрунтовано, що інститут колекціонування має на меті не лише збирання, індексування, систематизацію, зберігання. Колекціонування культурних цінностей створює багатофакторний простір. Сучасна антропологія колекціонування передбачає особливе ставлення до предметів: колекціонер переводить їх з розряду товарів у розряд спогадів. Спогади визначають нове мислення, шукають нове вираження: фрагментарне, цитатне, що перетворює упорядника на автора. Доведено, що завдяки такій авторській метаморфозі виникає нова методологія. Вона базується на тому, що колекціонування постає як особливий світогляд. Обґрунтовано, що колекціонер здатний надавати речам сенс і цінність. Феномен колекціонування проаналізовано як різновид універсальної інтелектуальної філософсько-культурної діяльності, що демонструє світу цінності, які вибрав колекціонер. Емпіричною основою, на якій базується стаття, є колекціонування авторами української фарфорової скульптури малих форм.

Ключові слова: антропологія колекціонування, колекціонер, колекціонування, повсякденні практики культури, принцип алегоризму, реалогія, символізм речі, символічний капітал, українська фарфорова скульптура малих форм.

Rozova Tamara,

*Doctor of Philosophical Science, Professor,
Head of the Department of Cultural Studies and Philosophy of Culture
Odessa Polytechnic National University
orcid.org/0000-0002-5168-425X
Web of Science Researcher ID: AAE-8871-2019
rozova@op.edu.ua*

Kubko Valentyna,
Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of International Relations and Law
Odessa Polytechnic National University
orcid.org/0000-0003-0433-2013
kubko.valentina@op.edu.ua

ANTHROPOLOGY OF COLLECTING

A cultural analysis of collecting as a process affecting the life world of a person and the formation of his worldview has been carried out. It has been proven that collecting is a unique form of personal involvement in culture. Collecting is a way of realizing the cultural “I”, a form of autonomous goal-setting, individualization of the collector’s choice as an individual. A methodological turn in modern humanities knowledge towards rheology as an analysis of the world of things in everyday cultural practices has been revealed. This allows us to interpret the symbolism of things in the process of collecting as a form of personal rootedness in the being of culture. The main methodological principle on which the article is based is the principle of allegorism, konstellation. It was found that the anthropology of collecting is a sign of cultural reflection based on a person’s own history. As a cultural institution, collecting is an ordered norm of cultural objects. They form a cultural layer that defines symbolic capital. It is substantiated that the collection institute aims not only to collect, index, systematize, and store. Collecting cultural values creates a multifactorial space. Modern anthropology of collecting involves a special attitude to objects. The collector transfers them from the category of goods to the category of memories. Memories define a new way of thinking, look for a new expression: fragmentary, quotable, which turns the compiler into an author. It is proven that thanks to such an author’s metamorphosis, a new methodology emerges. It is based on the fact that collecting appears as a special worldview. It is well-founded that a collector is able to give meaning and value to things. The phenomenon of collecting is analyzed as a kind of universal intellectual, philosophical and cultural activity. It shows the world the values chosen by the collector. The empirical basis of the article is the authors’ own collections of Ukrainian porcelain sculptures of small forms.

Key words: anthropology of collecting, collector, collecting, everyday practices of culture, principle of allegorism, rheology, symbolism of things, symbolic capital, Ukrainian porcelain sculpture of small forms.

Актуальність дослідження процесу колекціонування в антропологічному вимірі полягає, на нашу думку, в тому, що колекціонування є унікальною формою причетності особистості до культури, шляхом реалізації її культурного «Я», насамперед формою автономного цілепокладання, індивідуалізації вибору колекціонера як особистості. Колекціонер «вивчає біографію окремих речей в їх екзистенціальному сенсі у співвідношенні з діяльністю людини. ... Аналізує роль одиничних речей у сучасних культурних практиках, досліджує не візуальні образи речей, а їх предметне буття у життєвому світі людини (Розова, Лись, 2022, с. 256).

Нині ця досить нова галузь гуманітаристики, що вивчає біографію окремих речей, отримала назву реалогія. «...Реалогію можна назвати культурною антропологією, яка нестандартно вивчає в речах їх нефункціональний сенс та вплив на життєвий світ людини. Причому цей вплив не залежить від вартості речі, її призначення та художньо-естетичної цінності. Реалогія досліджує особисті речі як структури

повсякденності, що наповнені смислами особистісного життєвого світу людини. Ми вкладаємо в речі певний сенс, який прочитується іншими людьми у смисловому полі культури. Такий методологічний поворот у сучасному гуманітарному знанні до реалогії як аналізу світу речей у повсякденних практиках культури дозволяє нам трактувати речі як форми особистісної вкоріненості у бутті культури» (Розова, Лись, 2022, с. 256).

Поряд з методологічним поворотом до реалогії у колекціонуванні виражена ще одна особливість – це активно творчий індивідуалізм, прагнення колекціонера виразити всі свої особисті якості та здібності. Колекціонування виникло як ознака рефлексії культури на основі власної історії людини. Як інституція культури колекціонування є впорядкованою нормою культурних об’єктів, що утворюють потужний культурний шар, який, на думку П. Бурдьє, визначає символічний капітал. Проте інститут колекціонування має на меті не лише збирання, індексування, систематизацію,

зберігання та відображення діяльності. Колекціонування культурних, наукових і мистецьких цінностей створює багатофакторний простір для взаємодії медіа з громадськими інституціями: інститутом музейної та архівної науки, інститутом артринку, системою освіти та іншими. На початку XXI століття колекціонування створює канали комунікації з громадськістю через інформаційно-комунікаційні ресурси, виставкову діяльність, а у сучасному світі створює канали комунікації за допомогою віртуалізації. Це робить його унікальним активним джерелом позачасової інформації та комунікації, що відображає культурні значення та символи спадщини.

У 1990-х роках розуміння колекціонування істотно змінилося. Історики, філософи, культурологи мають можливість досліджувати це явище без тиску ідеологічного складника, а розробка концепції колекціонування набуває нового напрямку. У цей період було створено чимало виставок, у межах яких збиральницька діяльність отримала якісно нове відображення. Вирішальна роль у переході колекціонування від маргінальної теми до центру культури XX століття безсумнівна. Звернемося до творчості В. Беньяміна та його послідовників (Беньямін, 2002). Якщо більшість дослідників сприймають колекціонування насамперед як збирання та впорядкування матеріальних об'єктів або нематеріальних творів, то В. Беньямін розглядає принцип колекціонування як різновид науково-філософської праці (Єрмоленко, 2011).

Таким чином, колекціонування також стає способом життя, способом мислення, методом пошуку та вираження нових культурних значень.

Основним методологічним принципом В. Беньяміна є принцип алегоризму, принцип *konstellation* (англ. «сузір'я»). Сузір'я складається із зірок, вони існують окремо, несвідомо, незалежно від глядача. Лише зосереджений погляд може побачити більше, ніж видимість, він може з'єднати окремі краплини у фігури незалежно від того, скільки років розділяє їх. Таким чином, використовуючи загальноживані слова, фрази чи інші вербальні теми для роздумів, дослідник оснащує ними свій ментальний простір (Gershom Scholem, 1975). У дорослому віці Вальтер Беньямін, як відомо, збирав дитячі іграшки, скриньки,

барокові емблеми та листівки, книжкові раритети, дитячу літературу, твори психічно хворих тощо. Тоді як інші інтелектуали-модерністи відверто зневажали накопичення предметів, він не відмовляв собі у задоволенні викликати спогади про свої подорожі. Пам'ятні речі нагадували йому про нього самого, він привласнював частину спогадів і ретельно оберігав їх. Для Беньяміна колекціонування – це не збирання чи приховування речей, а передусім універсальна інтелектуальна діяльність, яка показує світу цінності, які вибрав колекціонер. Колекціонер надає сенс і важливість речам через відбір і збереження. Важлива кожна деталь, кожна дрібниця. Він завжди відкритий для враження, не спирається на впізнавані кліше. Колекціонер орієнтується на усталені ідеї та подорожує, не виходячи з дому. Він подорожує в часі, але в одному напрямку – в минуле. Проте кожна з цих подорожей переписує минуле. Здається, колекціонер захоплюється історією, але він сам захоплений нею, тому що «справжня» історія предметів колекціонування починається в той момент, коли він вибирає їх і додає до колекції, що звільняє його від важкого обов'язку бути корисним. Погляд колекціонера перетворює споживчі товари на об'єкти споглядання, тим самим виключаючи їх із товарної категорії: об'єкт потрапляє до колекції не тому, що має цінність, але набуває цінності, коли потрапляє до колекції.

Роль Беньяміна у формуванні іміджу культурного типу колекціонера особлива: колекціонування пронизує всю його біографію – із повсякденної практики дослідник приходив до методу філософування, який виявляє його універсальний характер. У колекціонуванні В. Беньямін бачить особливе ставлення до предметів, які він переводить з розряду товарів у розряд спогадів. Спогади визначають нове мислення, шукають нове вираження: вираження фрагментарне, цитатне, що перетворює автора на упорядника. Завдяки такій авторській метаморфозі виникає нова методологія. Вона базується на особливих стосунках між дослідником та письменником, а колекціонування постає в цій метаморфозі як особливий світогляд. У цьому сенсі філософської концепції модернізму, у світлі якої культура та література постають як універсальні зібрання, а сам герой – це збирач-упорядник, колекціонер,

здатний надавати речам сенс і цінність. За словами Г. Арендт, «колекціонер руйнує контекст, у якому його зразок був лише частиною більшого й набагато живішого цілого» (Arendt, 1968). Тип колекціонера, стверджує Беньямін, має романтичне походження, і хоча він мав усі шанси вийти з моди у ХХ столітті, сама недавня історія спростила ситуацію. Початок ХХ століття характеризується зламом, крахом традиції, так що колекціонерів доводиться лише нахилитися та вибрати з купи руїн дорогоцінні уламки (Беньямін, 2002).

Отже, модернізм кінця ХІХ–ХХ століття створює новий культурний тип колекціонера як діяча культури, що займає середнє положення між об'єктом колекції та відвідувачем. Він керує сприйняттям відвідувача, створює в його світогляді нові культурні явища, які він сам проєктує через експонати та колекції.

Зміна особистості колекціонера та суб'єктності колекціонування надалі відбувається в контексті постмодернізму з його парадигмальним підходом до сприйняття світу як хаосу. Постмодерна парадигма основана на сукупності елементів людського існування, які становлять ідеологічні позиції людини. Вона (постмодерна парадигма) створює нові модуси культури, які безпосередньо пов'язані зі світом рефлексії та самоусвідомлення людини, що можна назвати постмодерністською чутливістю. Ця нова культурна парадигма створила новий світогляд, нову культуру, яка не знає кордонів між символами та текстами, жанрами та дисциплінами, логікою та відчуттям. Зрозуміло, що такі перетворення суттєво вплинули на форми та методи колекціонування, окреслили нові підходи та принципи, набір цінностей, уподобань та орієнтирів, закріпили нові моделі поведінки колекціонерів.

Так, Ж. Бодріяр, який вказував на трансформацію ідеологій у цілеспрямовану маніпуляцію смислами, довів, що об'єкти, позбавлені своєї початкової функції, інтегруються у систему, завдяки якій людина намагається перебудувати світ для себе. Тому колекціонування функціонує як індивідуальний проєкт створення суб'єктивного образу об'єктивного світу. З його допомогою суб'єкт намагається реконструювати світ для себе як якусь приватну досконалість (Baudrillard, 1978).

Цінність кожного окремого колекційного предмета визначається не його початковою вартістю, а приналежністю до самого зібрання, його місцем у колекції, підпорядкованістю авторському задуму, можливістю забезпечення його цілісності. При цьому кожен з елементів такої серії абсолютно унікальний – ідеальна колекція не озирається назад.

Акту збирання та володіння Ж. Бодріяр відводить важливе місце у формуванні людської особистості: навіть примітивні дитячі колекції визначають, на думку автора, «початковий розвиток світу: упорядкування, класифікацію, маніпулювання» (Baudrillard, 1978). Кожна колекція пов'язана з пошуком, вдосконаленням, грою – це не лише активна, але й творча дія, процес самовираження людини, втілення її задуму щодо бачення світу. Колекція складається з кількох елементів, але останньою її частиною стає особистість самого колекціонера (Baudrillard, 1978).

Оскільки колекціонування – це завжди дія, відкритий проєкт, воно залишається актуальним до тих пір, поки колекція не досягне остаточної завершеності та вичерпання. Поки є можливість збирання, доти пристрасть до колекціонування не втрачає сили. Більше того, саме ця недосконалість, здатна закласти основу для соціального дискурсу, надати надіндивідуального виміру колекційному проєкту і, зрештою, «протиставити одну людину іншій людині, тобто стати повідомленням» (Baudrillard, 1978). Ж. Бодріяр розрізняє «колекціонування» та накопичення, відносить колекціонування до сфери культури та заявляє про можливу диференціацію колекціонування: «З певного рівня накопичення існує можливість вибору» (Baudrillard, 1978). Інакше кажучи, якщо оригінальний проєкт колекції зростає, стає можливою диференціація на окремі підсистеми з власними організаційними ідеями. Таке бачення обмежується розглядом колекціонування як індивідуального збирання та впорядкування матеріальних об'єктів. Висновки Ж. Бодріяра виходять далеко за межі аналізу індивідуальних випадків і стосуються широкого спектра культурних явищ. Обговорюючи колекціонування як особливу систему впорядкування, ми простежуємо процес завершення структуралізму. Насправді Ж. Бодріяр говорить не лише про особисту діяльність, характерну для певних вікових груп і певних

ціннісно-орієнтованих станів смаку, але й до практики загальнокультурного значення, яка виникла в межах певної культурної традиції та, своєю чергою, вплинула на її формування.

Методологічно близькою до концепції Бодрієра (щодо колекціонування) є психоаналітичні роздуми, які поєднують психоаналітичний, що ґрунтується на фрейдистському, та антропологічний підходи. З цієї позиції колекціонування трактується як індивідуальне бажання із загальнокультурним значенням, описує це явище як відбір, спільність і «присвоєння об'єктів» суб'єктивної цінності. Таким чином, визнається метонімічний характер колекції, тобто її вибірковість, вторинність, що складена з предметів, що існували до появи самої колекції, здатність продукувати нові значення, в тому числі на індивідуальному рівні. Зрештою, можемо дійти висновку, що антропологічний підхід до феномену колекціонування заснований на процесі відображення певних сторін особистості колекціонера, пов'язаний з ідентичністю суб'єкта та слугує самопізнанню.

Теоретичне осягнення антропології колекціонування базується перш за все на такому методі польових досліджень, як метод включеного спостереження, та на методі історико-культурного дослідження української фарфорової скульптури малих форм.

Звернемося ретроспективно та дуже стисло до дослідження української фарфорової промисловості. Відомо, що українська фарфорова промисловість на початку ХХ століття перебувала в кризовому стані. Незважаючи на добірну сировину й наявне необхідне технічне оснащення, якість продукції була нижчою від європейської: причиною було орієнтування підприємств лише на копіювання європейського фарфору, тоді як у Європі у цей час створювали новітні дизайнерські вироби. Започаткування в Україні у ХІХ столітті порцелянового виробництва не мало культурного резонансу, оскільки порцеляну починають випускати тоді, коли вона почала втрачати статус винятковості та стала масовою. Проте надбання українських фахівців у галузі формування національного фарфору-фаянсу та тенденції розвитку європейської тонкої кераміки заслуговують на увагу сучасних науковців.

Як стверджує А.О. Титаренко, уніфікованій ситуації, коли галузь промисловості з виготовлення

тонкокерамічних виробів майже остаточно припинила своє існування, а вивчення наявних творів проводиться не належним чином, питання ґрунтовного дослідження та збереження фарфоро-фаянсових пам'яток набуває надзвичайної актуальності. Предмети, які несуть інформацію про світогляд та життя наших предків, унаочнюють творчість українських майстрів-модельників, художників, технологів, повинні стати об'єктом, що охороняється державою як частина скарбниці національного надбання (Титаренко, 2014, с. 4).

На сучасному етапі гостро постає питання оновлення музейних експозицій, поповнення їх фарфоро-фаянсовими виробами. Привертають особливу увагу проблеми дослідження, атрибуції, експертної оцінки, покращення процесів музеєфікації творів з тонкої кераміки. Вкрай необхідним аспектом залишається висвітлення достовірної історичної інформації про твори «білого золота» ХVІІІ – початку ХХ ст. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. фарфор потрапляє до побутового вжитку, змінивши народну кераміку і витіснюючи застосовані перед тим предмети, виготовлені з металу, кістки, рогу (Школьна, 2011, с. 120).

Стильова єдність класицизму поступово зникає в другій половині ХІХ століття, і на зміну ампіру й бідермайєру став напрям, який отримав назву еклектика – поєднання різних стилів в одному творі. Характерними елементами у фарфорі-фаянсі більш пізнього стилю модерн є пластичність форм, умовність і динамічність орнаментальних елементів композиції, хвилясті лінії та площинні візерунки, перероблення старих художніх форм і прийомів розпису по фарфору, в основному ручним способом. Особливості еволюції такого художнього стилю першої половини ХХ століття, як ар деко, спорідненого та укоріненого у модерні, спостерігаються у різних його трансформаціях (від модерністських ідей до функціоналізму), що відбилися і у мистецтві фарфору. Загалом це декоративний стиль, що розвивався у тісному зв'язку з дизайном інтер'єру та архітектурою, у якому часто поєднуються риси модерну та неокласицизму. Своєрідними ознаками оздоблення фарфору в манері ар деко стало сміливе використання у декоруванні предметів чайних сервізів мотивів на кшталт кольє або дармовисів (показові

приклади – чайники та чашки Довбишського та Баранівського фарфорових заводів, зразки та оформлення яких тяжіють до ліній пізнього модерну та неокласицизму), різновиди також використовувались у першій третині ХХ століття різноманітним орнаментом на монохромному тлі, а також геометричні, квіткові мотиви, квіти у поєднанні з геометричними конструктивними елементами (Баранівка, Довбиш). Стиль ар деко особливо яскраво виражений у фігурній пластиці 1920–1930-х років у роботах скульпторів українського походження, які працювали на російських заводах (сестри Олена та Наталя Данько, Єлизавета Трипольська, Аліса Брускетті-Митрохіна), у скульптурних зображеннях жіночих фігур у момент руху чи танцю (Ревенок, 2017, с. 177).

Темі ар деко в мистецтві фарфору присвячено чимало праць, серед яких заслуговує на увагу публікація О. Школьної, де автор простежує еволюцію цього стильового напрямку від початку до кінця та зазначає, що «існував ще й “перестиглий” варіант ар деко, який правомірно може називатися рафінованим. Власне, саме він трансформувався у “радянський ампір”, коли у резерважах посуду, зокрема фарфорового, з’явилися соцреалістичні композиції, портрети “діячів” і “героїв”, а орнамент був замінений на криття кольором і золотими стрічками» (Школьна, 2009, с. 298).

Фарфорові вироби 1920–1930-х років у чомусь подібні до раннього європейського ар деко. У 1920-ті роки поряд з мистецтвом плаката у стилі агітаційного фарфору було створено чимало цікавих виробів, де в розписі використовувались різні революційні гасла, емблеми та композиції зі сценами побуту. Фарфорова промисловість постійно розвивалася та модернізувалася, у виробничий процес упроваджували нововведення як технічні, так і творчі. В оформленні художніх виробів усе більш актуальною ставала політично спрямована, ідеологізована тематика (Ревенок, 2017, с. 178).

В українській фарфоровій скульптурі малих форм знайшли художнє відображення події, пов’язані з будівництвом суспільства та успіхами його розвитку. Залюбки працюють художники над фарфоровими композиціями за мотивами фольклорних та літературних творів. Чи не найкраще вдаються у фарфорі – тендітному, пластичному матеріалі – лірико-поетичні образи, позначені добрим, лагідним гумором. Саме такого характеру фарфорові вироби користуються особливою увагою. Їх найбільше й випускала наша художня промисловість. Серед них такі композиції, як, наприклад, «Одарка і Карась» В. Щербини (рис. 1), «Дебют» О. Жникруп (рис. 2) та ін.

Українська фарфорова пластика особливо помітних успіхів досягла протягом останніх



Рис. 1. «Одарка і Карась» В. Щербини (зображення з відкритих джерел)



Рис. 2. «Дебют» О. Жникруп (зображення з ресурсу: <https://uartlib.org/exclusive/farforovyj-pop-art-oksany-zhnykrup/>)

десятиліть ХХ століття. Саме в цей час активно стали працювати в галузі скульптури малих форм спеціально підготовлені до такої роботи художники. Розширювалися тематика, збагачувався творчий досвід, підносився загальний рівень художнього виробництва, підвищувався авторитет фарфорової пластики.

Для авторів цього невеличкого дослідження як колекціонерів української фарфорової пластики особливо цікава творчість Владислава Щербини та Оксани Жникруп. Цікава, мабуть, тому що вони є випускниками скульптурного відділення Одеського художнього училища. Для їхньої творчості властивий постійний сміливий експериментаторський пошук. Надзвичайно різноманітна тематика їхніх творів: громадянська війна, індустріалізація країни й колективізація сільського господарства, мотиви фольклорних і літературних творів, зокрема творів М. Гоголя та інших письменників. Високу оцінку й популярність здобули скульптурні композиції В. Щербини «Дано наказ...», «Землю селянам», «Лампочка Ілліча», «Майська ніч», «Витязі» та ін. Твори В. Щербини відзначаються чіткістю і пластичною напруженістю форм, виразністю розпису.

Владислав Щербина народився 27 жовтня 1926 р. у м. Вознесенськ Миколаївської області. У 1950 р. закінчив скульптурне відділення Одеського художнього училища. Вже під час навчання визначився зі спрямуванням своєї творчої діяльності – скульптури малих форм. Одеська школа художньої кераміки на той час давала хороші знання та відмінне розуміння скульптурної форми, її випускники вільно володіли прийомами стилізації й інтерпретації. Крім того, культура формотворення на початку другої половини ХХ ст. набула нових рис; сталінський ампір поєднався із соковитими формами народної пластики, скульптура стала більш декоративною. Саме у цей час і розпочав Владислав Іванович Щербина своє інтенсивне творче життя.

З 1950 р. він безпосередньо співпрацював із фарфоровими підприємствами країни – Городницьким, Баранівським заводами. З 1954 р. працював на Київському експериментальному кераміко-художньому заводі, де, зокрема, створив близько тисячі оригінальних скульптурних композицій. Розпочавши свою трудову діяльність на Городницькому фарфоровому заводі, де йому спочатку запропонували посаду

модель-майстра, від якої він відмовився, художник із часом став провідним скульптором на Київському експериментальному кераміко-художньому заводі, а згодом очолив колектив художньої лабораторії як головний художник. Багато років поспіль (з 1960 до 1990 р.) був постійним членом Всесоюзної художньої ради при Міністерстві легкої промисловості СРСР, що свідчить про його високий і заслужений авторитет серед спеціалістів цієї галузі виробництва.

З 1954 р. В. Щербина працював на Київському експериментальному кераміко-художньому заводі. Майже 35 років віддав цьому виробництву. Живий, небайдужий, закоханий у мистецтво, завжди юний душею він жваво реагує на зміну політичних настроїв, на зміну мистецьких стилів, які відбулися за цей час у країні. На думку дослідника українського фарфору, мистецтвознавиці О. Школьної, творчий доробок майстра на виробництві можна розділити умовно на декілька періодів: 1) романтизований соцреалізм та казкова тематика (початок 1950-х років); 2) неофункціоналізм (друга половина 1950–1960-ті роки), з диференціацією й ухилом у декоративізм (1970-ті роки); 3) ретростилістика (перша половина 1980-х років); 4) «стиль юнацьких марень» (друга половина 1980-х–2010-ті роки) (Школьна, 2009).

Ще з 1940-х років, з часу навчання в училищі, він засвоїв настанови викладачів. Тоді сповідувався такий принцип: декоративні вироби створювалися перш за все як предмети, що призначалися не стільки для користування, скільки для споглядання. Форма будувалася за античними або народними зразками і членувалася у відповідності до пропорційних відношень ордерної системи. Несуча, базова частина зазвичай була потужніша та вагоміша, ніж верх. Цінувалися у речах стійкість і ґрунтовність. Предмети вибудовувалися за строгими законами симетрії та візуальної рівноваги. Декор розглядався лише як зовнішня, не пов'язана з конструкцією речі, накладена зверху прикраса (Ревенок, 2017, с. 8). Роботи Владислава Щербини, які належать до цього періоду, несуть у собі характерні риси соцреалізму. «Старостиха Василина», «Корейська партизанка», виконані в 1950 р. на Городницькому фарфоровому заводі, – реалістичні станкові скульптури.

Поступово набуваючи досвіду роботи з порцеляною, автор вносить елементи декоративності у такі свої твори, як «Вишивальниця», «Купальниця», «Садко», «Одарка» та «Карась», хоч загалом вони теж виконані саме у такій манері. А ще в його доробку ціла галерея алегоричних образів, втілених у зооморфній скульптурі (Лампека, 2014, с. 154–155).

Від початку творчого шляху поряд була дружина Оксана Жникруп – талановитий скульптор, яка також закінчила скульптурне відділення Одеського художнього училища. Тонко відчуваючи матеріал, О. Жникруп створювала граціозні, художньо довершені твори. Серед них переважають жіночі образи – «Дебют», «Балерини», «Регулювальниця», «Вчителька», «Лікар» та ін. Вишукані зразки фарфорової пластики художниця майстерно доповнює нижнім, м'яким за тональністю розписом. Останній надає виробам мистецької виразності та завершеності.

Твори О. Жникруп добре відомі знавцям українського фарфору та колекціонерам, вони зберігаються у провідних музейних зібраннях України та за кордоном. Творчий шлях скульпторки був пов'язаний з Баранівським фарфоровим заводом (далі – БФЗ) та КЕКХЗ. На останньому не лише виготовляли сувенірно-подарункову фарфорову продукцію, він ще був творчою лабораторією, де розроблялися художні зразки для підприємств тресту «Укрфарфорфаянс». Скульптури О. Жникруп тиражував Полонський завод художньої кераміки, Городницький, Довбиський, Коростенський фарфорові заводи, Слов'янський керамічний комбінат, а також Ризький фарфоровий завод (Латвія).

Творча кар'єра О. Жникруп, яка присвятила створенню фарфору 35 років життя, розпочалася в 1952 р. на БФЗ, де скульпторка працювала до 1954 р. Тут вона ознайомилася з можливостями фарфору як пластичного матеріалу, навчилася законів створення скульптури. За роки праці на КЕКХЗ (1955–1987) О. Жникруп створила понад сотню скульптурних творів, сувенірних мініатюр та малюнків деколів. Художниця також виконувала розписи творів інших скульпторів заводу.

У малій фарфоровій пластичній майстрині знайшли відображення народні та літературні казки, сценічні мистецтва (балет і цирк), сцени із

сучасного повсякденного життя. Ліричні теми, тонкі пластичні рішення, взаємовплив і взаємопроникнення творчих мотивів характеризують доробок обох майстрів у 1950–1960-х роках. У цей період стилістика їхніх робіт настільки близька, що іноді важко на перший погляд встановити авторство деяких творів. Виконували вони іноді роботи разом, зокрема скульптурна композиція «Лікнеп» створена у співавторстві. Незважаючи на те, що їхній шлюб розпався у 1962 р., Оксана Леонтіївна продовжувала плідно співпрацювати з Владиславом Івановичем, виконуючи розписи його кращих скульптур упродовж 1970–1980 років.

До речі, саме Оксана Жникруп працювала переважно у жанрі скульптури малих форм, чим вплинула на розвиток фарфорової пластики в Україні другої половини ХХ ст. Майстрині імпонували ліричні теми, світ балету, танцю, цирку. Її роботи брали участь у міжнародних виставках-ярмарках у Лейпцигу, Чикаго, Загребі, Салоніках, Туреччині й Канаді. Її відома робота «Балерина Леночка на пуфику» (рис. 3) надихнула американського художника Джеффа Кунса (Jeff Koons), який відомий своїми кітчачами, великомасштабними репродукціями побутових предметів, у тому числі серії, яка відтворює надувних тварин.

Нова скульптура Кунса «Балерина, що сидить» (рис. 4) – це 14-метрова надувна фігура юної дівчини, яка сидить на пуфі та поправляє танцювальне взуття.

Балерину встановили перед Рокфеллер-центром у Нью-Йорку – це величезний і дуже відомий комплекс хмарочосів у Мідтауні, офісний центр, де знаходяться штаб-квартири різноманітних фінансових корпорацій, а також офіс мистецького аукціону «Крістіз». Урочиста презентація «Балерини» відбулася 2017 року, під час виступу перед публікою її автор сказав, що на створення скульптури його надихнула радянська порцелянова балерина середини ХХ сторіччя, яку він побачив «на російській фабриці», а також, що фігура дівчини нагадує Венеру. «Насправді, все це – про красу й легкість», – зазначив Кунс. Художник також опублікував фотографію роботи у своєму офіційному акаунті на Instagram, де пояснив, що змістовно скульптура спрямована на привертання уваги до проблеми викрадення та зникнення дітей, а мотиваційно має викликати

оптимізм та надію в кожного з глядачів. Згодом Джефф Кунс був змушений визнати, що відтворив її за мотивами роботи української художниці Оксани Жникруп. «Ми знаємо про роботу Оксани Жникруп і маємо ліцензію на використання її в роботі містера Кунса», – заявив речник американського художника. Заява офіційного представника пролунала після того, як у мережі розгорівся скандал про дуже близьку схожість нової скульптури Кунса з порцеляновим твором української майстрині, виконаної кілька десятків років тому.

Оксана Жникруп виготовила свій твір на Київському експериментальному кераміко-художньому заводі (закритий у 2006 році). Скульптор-фарфорист О. Жникруп (1931–1993) пропрацювала на заводі з 1955 року по 1987 рік. Її роботи зберігаються в Національному музеї українського народного декоративного мистецтва. Колекціонери цінують її роботи за ліричність, яку видно в одних тільки назвах: «Любить не любить», «Травнева ніч», «Чаювання», «Ординарец», «Балерини. Перед виступом», «Пастушка і сажотрус», «В антракті», «Рушничок». Оксана Жникруп померла у 1993 році, а її справу зараз продовжує донька Леонтина Владиславівна Лозова, теж скульптор-фарфорист. Традиція українських скульпторів-фарфористів існує, але існує сьогодні, на жаль, переважно у музейних експозиціях та у приватних колекціях.

Отже, фарфорова скульптура малих форм – одна з цікавих граней українського мистецтва, її

творці донині приносять людям радість, велику естетичну насолоду.

Колекціонування (на прикладі української фарфорової скульптури малих форм) в антропологічному вимірі полягає в тому, що воно стає ознакою рефлексії культури на основі власної історії людини. Таким чином, колекціонування є унікальною формою причетності особистості до культури. Феномен колекціонування в антропологічному вимірі є реалізацією «Я», цілепокладанням, індивідуалізацією вибору особистості. Методологічний поворот у сучасній гуманітаристиці, що приводить до аналізу світу речей у повсякденних практиках культури, дозволяє трактувати символізм речі. Поряд з методологічним поворотом до реалогії у колекціонуванні виражена ще одна особливість – це прагнення колекціонера виразити особисті якості та здібності. Колекціонування як впорядкування культурних об'єктів утворює потужний культурний шар, який визначає символічний капітал.

На початку ХХІ століття колекціонування створює канали комунікації через інформаційно-комунікаційні ресурси, виставкову діяльність. У сучасному світі воно створює канали-комунікації за допомогою віртуалізації та діджиталізації. Це робить його унікальним активним джерелом позачасової інформації та комунікації, що відображає культурні значення та символи як культурної спадщини, так і сучасного життєвого світу людини.



Рис. 3. «Балерина Леночка на пуфику»
О. Жникруп (зображення з ресурсу:
<https://uartlib.org/exclusive/farforovuj-pop-art-oksany-zhnykrup/>)



Рис. 4. «Балерина, що сидить»
Д. Кунс (зображення з ресурсу:
<https://uartlib.org/exclusive/farforovuj-pop-art-oksany-zhnykrup/>)

Список використаних джерел:

1. Вальтер Беньямін. (2002). Вибране. / Пер. з нім. Юрій Рибачук, Наталя Лозинська. Львів : Літопис. 214 с.
2. Варивончик А.В. (2016). Порцеляна в контексті художніх промислів України. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. Серія «Мистецтвознавство»*. Вип. 34. С. 61–66.
3. Єрмоленко В. (2011). Оповідач і філософ. Вальтер Беньямін та його час. Київ : Критика. 280 с.
4. Корусь О.П. (2018). Твори київської скульпторки-фарфористки Оксани Жникруп у колекції Національного музею українського народного декоративного мистецтва. *Науковий вісник Національного музею історії України*. Випуск 3. Київ. С. 443–449.
5. Лампека М.Г. (2014). Владислав Щербина – провідний пластик української порцеляни другої половини ХХ століття. *Праці Центру пам'яткознавства*. Вип. 25. Київ. С. 152–161.
6. Ревенок Н.М. (2017). Сильова еволюція українського класичного фарфору-фаянсу ХІХ – початку ХХ століття у практиці мистецтвознавчих експертних досліджень. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. Серія «Мистецтвознавство»*. № 3. С. 174–179.
7. Розова Т.В., Лись Д.А. (2022). Місце SMART WATCH у реалогії: кіберкультурний аналіз. *Культурологічний альманах*. № 3. С. 255–262.
8. Титаренко А.О. (2014). Фарфор-фаянс Волині кінця ХVІІІ – початку ХХ століття в музейних колекціях України : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня канд. іст. наук. Київ. 18 с.
9. Школьна О. (2009). Ар Деко як явище мистецтва фарфору радянської доби. *Актуальні проблеми мистецької практики і мистецтвознавчої науки. Мистецькі обрії 2009* : збірник наукових праць. Київ, Софія. Вип. 2 (11). С. 295–304.
10. Школьна О. (2011). Київський художній фарфор ХХ століття. Київ. 400 с.
11. Arendt H. (1978). *Men in Dark Times*. New York : Harcourt, Brace & World, 1968. Baudrillard, Jean. *Le système des objets*. Paris, Gallimard. 288 p.
12. Gershom Scholem. (1975). *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 1975. 299 p.

References:

1. Valter Benjamin (2002). *Vybrane [The Selected]*. / Per. z nim. Yurii Rybachuk, Natalia Lozynska. Lviv: Litopys. 214 s. [in Ukrainian].
2. Varyvonchuk, A.V. (2016). *Portseliana v konteksti khudozhnykh promysliv Ukrainy [The Porcelain in the context of artistic crafts of Ukraine]*. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*. Serii: Mystetstvoznnavstvo. Vyp. 34. S. 61–66 [in Ukrainian].
3. Iermolenko, V. (2011). *Opovidach i filosof. Valter Benjamin ta yoho chas [The Narrator and the philosopher. Walter Benjamin and his time]*. Kyiv: Krytyka. 280 s. [in Ukrainian].
4. Korus, O.P. (2018). *Tvory kyivskoi skulptorky-farforystky Oksany Zhnykrup u kolektsii Natsionalnoho muzeiu ukrainskoho narodnoho dekoratyvnoho mystetstva [Works of the Kyiv porcelain sculptor Oksana Zhnykrup in the collection of the National Museum of Ukrainian Folk Decorative Art]*. *Naukovyi visnyk Natsionalnoho muzeiu istorii Ukrainy*. Vypusk 3 (2018). Kyiv. S. 443–449 [in Ukrainian].
5. Lampeka, M.H. (2014). *Vladyslav Shcherbyna – providnyi plastyk ukrainskoi portseliany druhoi polovyny XX stolittia [Vladyslav Shcherbyna is a leading artist of Ukrainian porcelain of the second half of the 20th century]*. *Pratsi Tsentru pamiatnykoznavstva*, Vyp. 25. Kyiv. S. 152–161 [in Ukrainian].
6. Revenok, N.M. (2017). *Stylova evoliutsiia ukrainskoho klasychnoho farforu-faiansu XIX – pochatku XX stolittia u praktytsi mystetstvoznnavchyykh ekspertnykh doslidzhen [The stylistic evolution of Ukrainian classical porcelain-faience of the 19th and early 20th centuries in the practice of art history expert research]*. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv*. Serii: Mystetstvoznnavstvo. № 3. S. 174–179 [in Ukrainian].
7. Rozova, T.V., Lys, D.A. (2022). *Mistse SMART WATCH u realohii: kiberkulturnyi analiz [The place of the SMART WATCH in realology: a cybercultural analysis]*. *Kulturolohichniy almanakh*. № 3. S. 255–262 [in Ukrainian].
8. Tytarenko, A.O. (2014). *Farfor-faians Volyni kintsia XVIII – pochatku XX stolittia v muzeinykh kolektsiiakh Ukrainy [Volyn porcelain faience of the late 18th and early 20th centuries in museum collections of Ukraine]*. *Avtoreferat dysertatsii na zdobuttia naukovoho stupenia kand. ist. nauk*. Kyiv. 18 s. [in Ukrainian].
9. Shkolna, O. (2009). *Ar Deko yak yavyshe mystetstva farforu radianskoi doby [Art Deco as a phenomenon of porcelain art of the Soviet era]*. *Aktualni problemy mystetskoi praktyky i mystetstvoznnavchoi nauky. Mystetski obrii 2009: zbirnyk naukovykh prats*. Kyiv, Sofiia. Vyp. 2 (11). S. 295–304 [in Ukrainian].

10. Shkolna, O. (2011). Kyivskyi khudozhnii farfor XX stolittia [Kyiv artistic porcelain of the 20th century]. Kyiv. 400 s. [in Ukrainian].

11. Arendt, H. (1978). Men in Dark Times. New York: Harcourt, Brace & World, 1968. Baudrillard, Jean. Le système des objets. Paris, Gallimard. 288 p. [in English].

12. Gershom Scholem (1975). Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 299 p. [in English].

УДК 7.075:316.7

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.28>**Свирид Іванна Євгенівна,***аспірантка**Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника**orcid.org/0000-0003-2838-9188**ivannabrusak@gmail.com*

МИСТЕЦЬКИЙ ПРОЄКТ В ДІЯЛЬНОСТІ МЕНЕДЖЕРА СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ СФЕРИ

(на прикладі мистецького проєкту – встановлення рекорду України)

Проаналізовано теоретичні та практичні аспекти проєктування в діяльності менеджера соціокультурної сфери на прикладі встановлення рекорду України. Мистецький проєкт окрім ефективного менеджменту передбачає використання методів і засобів соціокультурної діяльності із залученням методик event-менеджменту, PR.

Методологічною основою дослідження є регіональний принцип пізнання, системний підхід та практика управління. Використовуються загальнонаукові та міждисциплінарні методи дослідження, зокрема, моделюючий та соціокультурний. Наукова новизна цього мистецького проєкту в тому, що він відрізняється від інших своєю художньо-творчою діяльністю; охарактеризовано соціокультурний простір як середовище для реалізації художньо-творчого проєкту; узагальнено етапи створення мистецького проєкту (встановлення рекорду України) в діяльності менеджера соціокультурної сфери.

Визначено мету, зроблено опис, систематизовано етапи встановлення Рекорду України. Досліджено продовження проєкту у співпраці з Національною бібліотекою України для дітей і започаткування Всеукраїнської естафети єднання під гаслом «Нас єднає рушник-рекордсмен». Проаналізовано мету естафети й зроблено детальний опис мандрівки рекордного рушника десятима обласними центрами України в мережі спеціалізованих бібліотек для дітей.

Зроблено акцент на особливостях мистецького проєкту, управлінні мистецьким проєктом, специфіці системної форми регулювання організаційних процесів, узагальненні складових щодо встановлення рекорду України, менеджменті, професійних компетенціях менеджера галузі культури і мистецтва, технології створення проєкту – встановлення Рекорду України.

Ключові слова: проєкт, рекорд України, мистецький проєкт, художньо-творчий проєкт, управлінські технології, управління соціокультурною сферою, менеджер соціокультурної сфери.

Svyryd Ivanna,*Postgraduate Student at the Department
of Musical Ukrainian Studies and Instrumental Folk Art**Vasyl Stefanyk Precarpathian National University**orcid.org/0000-0003-2838-9188**ivannabrusak@gmail.com*

ART PROJECT IN THE ACTIVITIES OF THE SOCIO-CULTURAL SPHERE MANAGER

(on the example of an art project – setting a Ukrainian record)

The theoretical and practical aspects of projecting in the activities of the manager of the socio-cultural sphere are analyzed using the example of setting a record in Ukraine. The artistic project, in addition to effective management, involves the use of methods and means of socio-cultural activities with the involvement of event management techniques, PR.

The methodological basis of the study is the regional principle of knowledge, a systematic approach and management practice. General scientific and interdisciplinary research methods are used, in particular, modeling and sociocultural. The scientific novelty of this art project is that it differs from others in its artistic and creative

activity; the socio-cultural space is characterized as an environment for the implementation of an artistic and creative project; the stages of creating an artistic project (setting a Ukrainian record) in the activities of a manager of the socio-cultural sphere are summarized.

The goal was determined, a description was made, the stages of setting the Record of Ukraine were systematized. The continuation of the project in cooperation with the National Library of Ukraine for children and the initiation of the All-Ukrainian relay of unity under the slogan "We are united by a towel-record holder" are analyzed. The goal of the relay was studied and a detailed description of the journey of the record runner through ten regional centers of Ukraine in the network of specialized libraries for children was made.

Emphasis is placed on the features of the art project, the management of the art project, the specifics of the systemic form of regulation of organizational processes, the generalization of the components related to the establishment of a record of Ukraine, management, professional competencies of the manager of the field of culture and art, the technology of creating the project - setting the Record of Ukraine.

Key words: project, record of Ukraine, art project, artistic and creative project, management technologies, management of the socio-cultural sphere, manager of the socio-cultural sphere.

Постановка проблеми та актуальність.

Мистецький проєкт в соціокультурній сфері є особливою організаційною складовою, який дозволяє співпрацювати з різними структурами, організаціями, залучати ресурси й бути ефективними в сучасному управлінні. Управління мистецькими проєктами – це організаційна діяльність, спрямована на розробку усіх етапів проєкту, які ведуть до ефективного вирішення поставлених завдань, є формою регулювання культурних і мистецьких процесів. У цьому напрямку дослідження зосереджено увагу на етапах створення мистецького проєкту, а саме встановлення Рекорду України в діяльності менеджера соціокультурної сфери.

Аналіз досліджень і публікацій. Суб'єктом діяльності у соціокультурній сфері є сучасний менеджер, котрий постійно працює у цьому змінюваному середовищі. Питання створення проєкту, а зокрема її технології в діяльності менеджера соціокультурної сфери, заслуговує особливої уваги. Так, Гіп Гагоорт у своїй праці «Менеджмент мистецтв. Підприємницький стиль» розглядає мистецький проєкт у діяльності сектору культури між лінійно-штабним та проєктним менеджментом (Гагоорт, 2008), К. Ю. Давидовський розкриває мистецький проєкт у сучасній соціокультурній реальності України (Давидовський, 2014), О. М. Тадля аналізує організаційно-управлінські технології в менеджменті соціокультурної сфери (Тадля, 2017), М. М. Поплавський охарактеризовує феномен проєктної діяльності «crossover point» та його поширення в сучасній мистецькій практиці (Поплавський, 2019).

Узагальнивши наукові дослідження цих вчених, потрібно зазначити про необхідність подальшого дослідження, сформулювати

фаховість дій менеджера соціокультурної сфери в управлінні мистецькими проєктами. Зокрема, це виокремлення технологій і особливостей встановлення рекорду України, систематизація усіх її етапів та форм діяльності в соціокультурній сфері.

Мета статті – проаналізувати етапи створення мистецького проєкту (встановлення рекорду України) як стратегічного інструменту, який виступає невід'ємною частиною подальшого розвитку громади, забезпечує ефективний процес реалізації діяльності менеджера соціокультурної сфери.

Виклад основного матеріалу дослідження. У культурі кожного народу є те, що найбільш яскраво відображає його особливу національну традицію. Рекорд України, як проєкт виступає невід'ємною частиною подальшого розвитку міста, територіальної громади. Адже, право людини називатися найкращою є частиною людської природи, заслуговує на повагу, і стимулює інших на нові досягнення.

В діяльності менеджера соціокультурної сфери набули поширення такі форми роботи як «мистецькі проєкти», які позиціонують себе як самостійний напрям і як творчий задум. При їх підготовці та проведенні широко застосовується поняття «проєкт», «мистецький проєкт», «творчий проєкт», «культурно-мистецький проєкт», «художньо-творчий проєкт», «соціокультурний проєкт». Поняття «проєкт» – це схема, план, задум, заснування будь-якого об'єкта, чи виду діяльності.

За визначенням М. Поплавського термін «проєкт» у контексті мистецької практики розуміється не лише як результат оригінального плану, а як унікальна сукупність скоординованих дій, спрямованих на досягнення конкретної

культуротворчої, естетико-художньої мети (Поплавський, 2019, с. 253).

К. Давидовський розглядає ряд параметрів і особливостей проекту: народження нового прогресивного мистецького задуму; наявність сприятливих умов для впровадження нових мистецьких ініціатив; створення прецеденту історичного «ексцесу» – оприлюднення раніше невідомого, проте значного факту, здатного зацікавити культурно-мистецьке середовище, або народження принципово нової, актуальної та сучасної концепції культурного заходу; наявність лідера мистецького проекту; визначення чіткої (саме мистецького спрямування) мети і завдань проекту; визначення (вибір) певного часу для проведення заходу, що повторюється періодично й зумовлений найбільш сприятливими обставинами, передусім – соціальними; формування «своєї» аудиторії тривалого мистецького проекту»; підтримка мистецького проекту відповідними владними структурами; диверсифікація джерел фінансування мистецького проекту; для тривалого існування мистецького проекту необхідно створити суспільний і міжнародний резонанс першого ж заходу проекту, широкий розголос його в мас-медіа (Давидовський, 2014, с. 109–110).

Живемо у непростий час – час змін та важких випробувань. Але, незважаючи на все, менеджери сфери культури не бояться йти вперед, навіть маленькі кроки в їхній діяльності краще, ніж стояти на місці. Постійний рух, прагнення до мети роблять їх успішними. 20 травня 2021 року у Фаховому коледжі культури і мистецтв (м. Калуш) відбулося велике свято національної єдності з встановленням та реєстрацією рекорду України – найдовший рушник виготовлений технікою «фелтинг» (валяння вовною) з використанням орнаментальної символіки різних етнографічних груп України. Викладачі та студенти закладу освіти, зокрема спеціальностей «Менеджмент соціокультурної діяльності», «Образотворче мистецтво, декоративне мистецтво, реставрація» презентувати результат командної, творчої роботи – творчий, мистецький проект.

Працювали над мистецьким виробом викладачі та студенти закладу освіти впродовж шести місяців. Підбір орнаментів та керівництво з виготовлення рушника

здійснювала викладач образотворчого мистецтва Ю. В. Олінкевич, її колеги й студенти спеціальності «Образотворче мистецтво, декоративне мистецтво, реставрація». Автор ідеї, менеджер проекту – І. Є. Свирид (голова циклової комісії викладачів менеджменту соціокультурної діяльності та івент-технологій, викладач-методист). В основі проекту закладено українські орнаменти етнографічних груп України, втілених в нетрадиційній декоративній техніці.

Мета встановлення рекорду: підвищення престижу коледжу як фахового мистецького закладу освіти; сприяти професійній орієнтації талановитої творчої молоді; популяризувати «фелтинг» (валяння вовною), як одну з найдавніших, особливих технік рукоділля; актуалізувати традиційні українські ремесла в сучасній інтерпретації; виховувати повагу до культурної спадщини українського народу; сприяти формуванню естетичних смаків підростаючого покоління; стимулювати до інновацій та розвитку працівників галузі культури і мистецтва й молодь міста.

Опис рекорду. Найдовший рушник (довжина 11 метрів 79 сантиметрів, ширина 1 метр 2 сантиметри) виготовлений технікою «фелтинг» (валяння вовною), з використанням орнаментальної символіки етнографічних груп України. В роботі використані орнаменти зі збірок «Наше Життя» Союзу Українок Америки та «Українське народне декоративне мистецтво. Декоративні тканини».

Національний Реєстр Рекордів України визначив сім етапів як стати рекордсменом і встановити рекорд України:

1 – ідея створення рекорду (організаторами ведеться пошук неординарної ідеї для встановлення рекорду);

2 – заявка на рекорд (про свій намір встановити рекорд потрібно заявити в Національний Реєстр Рекордів та залишити заявку. За правилами, весь процес спілкування ведеться у письмовій формі);

3 – термін розгляду заявки (усі етапи проходження заявки відстежуються в особистому кабінеті, який створюється при подачі заявки. На першому етапі надходить електронний лист з підтвердженням, далі іде опрацювання заявки впродовж 15 робочих днів);

4 – формування доказової бази (потрібно надати матеріали (фото, відео), які підтверджують наявність виробу для формування доказової бази);

5 – експертна оцінка заявки (надходить повідомлення, що ідею прийнято експертами. Далі рекордну справу передають у відділ експертизи. Саме від нього залежить підтвердження рекордопридатності заявки. Тоді коли з'ясовано, що такого рекорду досі ще не було зафіксовано, вас визнають першопрохідцями);

6 – схвалення заявки (найважливіший завершальний етап – отримання рішення Експертної Ради про можливість фіксації заявленого досягнення. Надсилають сповіщення про особливості реєстрації нашого рекорду, рекомендації та інструкції щодо його встановлення);

7 – реєстрація рекорду. На місце встановлення рекорду виїжджають представники засобів масової інформації та група експертів, яка за всіма правилами і з абсолютною точністю фіксує усі параметри досягнення в протоколі. На згадку про цю знаменну подію експерти вручають сертифікат про рекорд та подарункове видання «Національний Реєстр Рекордів України», куди увійшли всі рекорди зафіксовані експертами впродовж року. В наступному виданні книги розміщують фотозвіт та статтю про встановлений рекорд (Національний Реєстр Рекордів України, 2023).

За твердженням Гіп Гагоорта, «на хід проєкту можуть впливати зовнішні сторони: спонсор, той, хто фінансує, або органи влади» (Гагоорт, 2008, с. 211). Тому, важливим у роботі над проєктом є менеджерська складова. Саме менеджер об'єднує організацію, управління й пошук ресурсів, що веде до здійснення поставленої мети.

О. Тадля стверджує, що управлінська діяльність залежить від системного підходу, який можна уявити у вигляді ланцюжка: мета – ресурси – план – рішення – реалізація. Системний підхід передбачає управління процесом, що включає: стратегічне планування; формування мети за ступенем пріоритету; функціональне структурування команди за змістом діяльності; встановлення виробничих взаємовідносин; регулювання, оперативність і координація діяльності; система інформаційного забезпечення; аналіз діяльності; створення

психологічного клімату; мотивація персоналу і учасників; стимулювання та підвищення кваліфікації, творча креативність, упровадження технологій (Тадля, 2017, с. 157).

Встановивши Рекорд України, проєкт продовжився у співпраці з Національною бібліотекою України для дітей, а саме, організовано Всеукраїнську естафету єднання «Нас єднає рушник-рекордсмен». Спершу його урочисто презентували в Івано-Франківській обласній бібліотеці для дітей. Наступним пунктом призначення стала Національна бібліотека України для дітей у місті Києві, де 21 січня 2022 року в День Соборності України розпочав свою урочисту місію унікальний рушник, виготовлений у старовинній техніці фелтинг.

Мета цього проєкту – організувати естафету єднання, щоб рушник, як символ соборності, побачили у кожному обласному центрі нашої країни.

Акція набула особливого значення, коли 22 лютого Запорізька обласна бібліотека для дітей «Юний читач» представила рушник для своїх відвідувачів й 24 березня мала передати її у місто Харків. Та 24 лютого 2022 року став чорним днем в історії нашої держави, почалася війна – повномасштабне вторгнення російської федерації.

Проєкт набув нових сенсів, коли, попри все, було відновлено місію і рушник, усупереч повітряним тривогам та відсутністю енергопостачання, помандрував Україною далі: 21 травня – у Полтаву, 1 червня – у Дніпро, 2 серпня – у Кропивницький, 26 серпня – у Черкаси, на свято Покрови (14 жовтня) його побачили жителі Чернівців, 9 листопада – у Хмельницькій обласній бібліотеці для дітей ім. Т. Г. Шевченка, 16 грудня – місто Рівне, з 20 по 30 січня 2023 року рушник-рекордсмен експонувався у Київській обласній бібліотеці для дітей. У лютому 2023 року естафету приймали найбільш постраждалі населені пункти Київщини: міста-герої Ірпінь, Буча, Гостомель, Бровари, Біла Церква та селища Макарів, Максимів і Бородянка які найпершими у лютому-березні 2022 року опинилися в окупації і вистояли завдяки незламності українського духу захисників України.

Рушник подорожуватиме країною і почергово розміщуватиметься в усіх куточках України в мережі спеціалізованих бібліотек для

дітей. Ця естафета об'єднає дітей і дорослих – патріотів, які душею і серцем люблять Україну і все українське. На сьогодні проект охопив десять обласних центрів.

У розгорнутому вигляді рушник представляли в обласних бібліотеках для дітей. Професійний коментар до орнаментів виробу та щодо самої техніки, у якій він виготовлений, надавали голови обласних осередків Національних спілок майстрів народного мистецтва України, заслужені майстрині народної творчості України, берегині традицій, етнографи, дизайнери сценічних костюмів, журналісти, педагоги, Заслужені діячі мистецтв України, письменники, перекладачі, мистецтвознавці, органи місцевого самоврядування. Було підкреслено значення таких об'єднаних мистецьких проєктів у складний час, який переживають нині всі українці.

Кожен обласний центр готувався до великої презентації рушника єдності в контексті міських культурно-мистецького заходу, але на жаль сумні реалії війни в Україні стали на заваді проведення великих масових дійств. Тому довелося не тільки змінити маршрут, а й задум самої презентації.

Усупереч війні рушник-рекордсмен не лише став окрасою для обласних бібліотек,

а на деякий час перетворював їх у світлицю єдності – тут дзвінко лунала українська пісня, бриніла поезія, звучала бандура, що наповнювала наші душі гордістю за свою націю, яка вміє цінувати і берегти своє, українське.

Анонс про те, що рушник-рекордсмен знаходиться у тій чи іншій області швидко поширювався містом, охочих його побачити і дізнатися про унікальність цієї роботи ставало все більше. Як діти так і дорослі активно цікавилися рукотворним витвором. В ці складні часи для нашої держави люди ставали свідками великої події – презентації Рушника Єдності, занесеного до Національного реєстру рекордів України як найдовший рушник в категорії мистецтво.

Висновки. У дослідженні зроблено акцент на етапах встановлення Рекорду України, особливостями якого є: мистецький проєкт як організаційний компонент, що дозволяє систематизувати практичні дії фахівців; управління мистецьким проєктом – специфіка системної форми регулювання організаційних процесів; узагальнення усіх складових щодо встановлення рекорду України здійснюється враховуючи спрямованість мистецького проєкту, менеджменту, професійних компетенцій менеджера галузі культури і мистецтва, технологій створення.

Список використаних джерел:

1. Гагоорт Г. (2008). Менеджмент мистецтва. Підприємницький стиль / переклав з англ. Б. Шумилович. Львів: Літопис. 360 с.
2. Давидовський К. (2014). Мистецький проєкт у сучасній соціокультурній реальності України (досвід творчих ініціатив Київського інституту музики ім. Р. М. Глієра). *Мистецтвознавчі записки*. Вип. 25. 106–113 с.
3. Поплавський М. (2019). Мистецький проєкт: дискурс художньої культури початку нового тисячоліття (у точці перетину – crossover point). *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. № 1. 248–254 с.
4. Тадля О. (2017). Організаційно-управлінські технології в менеджменті соціокультурної сфери. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. Культурологія*. № 25. 155–162 с.
5. Національний Реєстр Рекордів (2023). URL: <https://nationalrecords.world/yak-stati-rekordsmenom/> (Дата звернення – 07.04.2023).

References:

1. Gagaort G. (2008). Menedzhment mystetstva. Pidpryemnyts'kyu styl' / pereklav z anhl. B. Shumylovych. [Management of art. Entrepreneurial style / translated from English. B. Shumylovych]. Lviv: Litopys [in Ukrainian]. 360 s.
2. Davydovsky K. (2014). Mystets'kyu proekt u suchasniy sotsiokul'turniy real'nosti Ukrayiny (dosvid tvorchykh initsiatyv Kyiv's'koho instytutu muzyky im. R. M. Hliyera). [Artistic project in the modern socio-cultural reality of Ukraine (experience of creative initiatives of the Kyiv Institute of Music named after R. M. Glyer)]. Art history notes. Issue 25. 106–113 s.

3. Poplavskiy M. (2019). Mystets'kyy proekt: dyskurs khudozhn'oyi kul'tury pochatku novoho tysyacholittya (u tochtsi peretynu – crossover point). [Artistic project: the discourse of artistic culture at the beginning of the new millennium (at the crossover point)]. Bulletin of the National Academy of Managers of Culture and Arts. 2019. No. 1. 248–254 s.
4. Tadya O. (2017). Orhanizatsiyno-upravlins'ki tekhnolohiyi v menedzhmenti sotsiokul'turnoyi sfery. [Organizational and managerial technologies in the management of the socio-cultural sphere]. Ukrainian culture: past, present, ways of development. Culturology. 2017. No. 25. 155–162 s.
5. Natsional'nyy Reyestr Rekordiv. [National Register of Records]. URL: <https://nationalrecords.world/yak-stati-rekordsmenom/> (Date of access - 04/07/2023).

УДК 746:688.721.2(=161.2)(045)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.29>**Соболєвська Світлана Олександрівна,***кандидат культурології,**доцент кафедри філософської антропології, філософії культури та культурології**Українського державного університету імені Михайла Драгоманова**orcid.org/0000-0002-5361-7085**svitlanasobolievaska@gmail.com*

ЛЯЛЬКА-МЕТАФОРА ЯК УНІВЕРСАЛЬНИЙ КУЛЬТУРНИЙ МЕДІАТОР І ЗАСІБ АРТ-ТЕРАПІЇ

У статті розглядається метафоризація ляльки, яка стає для людини водночас універсальним культурним медіатором і засобом арт-терапії. Будучи провідником до світу культури і маючи асоціації з людиною, наділена не побутовими, а образними функціями, власноруч виготовлена лялька стає антропоморфною метафорою. Запропоновано припущення, що така лялька-метафора допомагає своєму автору реалізувати індивідуальні і ситуаційно-специфічні версії реальності. Підкреслено, що у художньому образі ляльки кодується важлива інформація, яка через конструкцію метафоричного образу – створення ляльки-метафори, допомагає вирішити психологічні проблеми та активізувати творчий потенціал людини.

Ключові слова: арт-терапія, гендер, ідентичність, культурна практика, лялька, метафора, міжкультурна комунікація, соціальна реальність, театр ляльок.

Sobolievaska Svitlana,*Candidat of Cultural Science,**Associate Professor at the Department of Philosophical Anthropology,**Philosophy of Culture and Cultural Studies**Ukrainian State Dragomanov University**orcid.org/0000-0002-5361-7085**svitlanasobolievaska@gmail.com*

THE METAPHOR DOLL AS AN UNIVERSAL CULTURAL MEDIATOR AND TOOL OF ART THERAPY

The article studies metaphORIZATION of a doll, which becomes for a person at the same time a universal cultural mediator and tool of art therapy. Explored in the world of culture and associated with a person, a doll provided with not domestic, but with figurative functions, the self-made doll becomes an anthropomorphic metaphor. Assumptions have been made about that such doll-metaphor helps the author to realize the individual and situation-specific versions of reality. It is emphasized that fundamental information is encoded through the construction of metaphorical character of a doll-metaphor helps to decide the psychological problems and activates creative potential.

Key words: art therapy, gender, identity, cultural practice, doll, metaphor, intercultural communication, social reality, puppet theatre.

Постановка проблеми. Варто зазначити, що у художньому образі ляльки кодується важлива інформація, зокрема, схожість ляльки з людиною, тендітність ляльки нагадує про плинність людського життя. Лялька, будучи універсальним культурним медіатором, допомагає долучити людину до світу культури і, маючи асоціації з людиною, стає антропоморфною метафорою, яка допомагає своєму автору

реалізувати індивідуальні і ситуаційно-специфічні версії реальності. Досить часто соціальна реальність позначається висловами «ляльковий театр буття», «суспільство спектаклю», «політичний театр» тощо.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Якщо розглянути дані форми соціальної реальності у культурологічному дискурсі, то можна погодитися із думкою Л. Прокопович про те,

що життя соціуму можна порівняти із театром ляльок, в якому люди виступають в якості ляльок, якими, згідно із різними традиціями, керує доля, боги або інші вищі сили. Дана міфологема породжує подвійне світосприйняття, оскільки, по-перше, відображає сприйняття себе як ляльки у «театрі життя», по-друге – людина, яка робить ляльку, уподібнюється Творцеві. У сучасній культурі це світосприйняття збереглося, хоча й дещо трансформувалося: відчуваючи себе лялькою у «театрі життя» людина спроможна одночасно бути у ньому і глядачем, і критиком, і його інтерпретатором. Намаганням впоратись із психологічним дискомфортом та екзистенційними страхами, які виникають в умовах соціального хаосу, можна пояснити прагнення людей до театралізації життя. Тоді можна розглядати не тільки театралізацію життя як культурну практику, а й театралізацію свідомості, як і міфологізацію, в якості одного із засобів інтерпретування дійсності (Прокопович, 2019). Отже Л. Прокопович звертається до метафор у дискурсі філософського осмислення сутності й форм соціальної реальності.

В свою чергу метафору можна розглядати не тільки як засіб створення художніх образів або соціальної реальності. Вона також є результатом когнітивної діяльності людини, тож стає провідником до появи нових значень. У такій якості метафору досліджували Дж. Лакофф і М. Джонсон. На їх думку, метафоричною за своєю суттю є наша повсякденна понятійна система, у рамках якої ми мислимо і діємо (Lakoff G, 1980). Проблема метафоризації ляльки розглядається у театральних теоріях А. Арто, Д. Дідро, Ж. Жене, Г. Крега.

Мета статті – проаналізувати значення ляльки-метафори у долученні людини до світу культури і позиціонуванні себе у соціумі та визначити роль такої ляльки в арт-терапевтичній практиці.

Виклад основного матеріалу дослідження. Якщо звернутися до історії використання ляльок людством, можна відмітити, що найпростіші іграшки створювали ще первісні люди. Зокрема, у народів Африки фігурки призначалися не для дитячих ігор, а для використання в шаманських обрядах. Також спеціальні ляльки використовували під час своїх ритуалів давні індіанці. Давньоєгипетська цариця Клеопатра користувалася ляльками у побуті – їх

фігури були манекенами для пошиття одягу. У Давній Греції і Давньому Римі існували культові ляльки-автомати, які використовувалися під час релігійних дійств. Згодом в Європі театр ляльок став для людей своєрідною скарбницею для створення сюжетів і образів. Тож можна стверджувати, що лялька, яка взаємодіє з людиною на сцені, являє собою єдиний сценічний образ. І цей образ через пластичну дію з'єднує живе і неживе, сполучаючи внутрішню логіку людини-актора і зовнішню логіку образу ляльки. І якщо лялька – метафора людини, то її рухи – це метафора життя (Ювченко, 2021).

На думку режисера з багаторічним досвідом В. Пацунова, який досліджував алгоритм народження метафори у театрі, вивчаючи метафоричний феномен сцени і створення театру виключно метафоричної естетики, метафора є «перлиною мистецтва, вибухом пізнання, проникненням у Суть явища, трансплантацією в Дух людини. Саме тому вона здійснює мистецький твір у філософсько-естетичну вертикаль, на вершину театральної піраміди» (Пацунов, 2017). Концептуальну метафору «Лялька – це людина» використовують й у літературній творчості. До неї звертається М. Будмен у сучасному оповіданні flash fiction «Patriotic Angel», де автор описує розмову чоловіка з лялькою в образі ангела у супермаркеті. Через розгорнуту антропоморфну метафору, олюднення іграшки, письменник звертається до теми самотності (Захарчук, 2020).

Також антропоморфною метафорою можна вважати будуарну ляльку, яка, з'явившись в Європі у XIX столітті, спочатку була популярним аксесуаром дам для світських раутів, таким як парасолька або капелюх. У різних країнах світу цих витончених ляльок називали по-різному – *boudoir dolls* (будуарні ляльки), *art deco doll* (ляльки в стилі арт-деко), *roufflasses* (ті, що сидять на пуфику), *roupee de salon* (лялька для вітальні), *socottes*, *bed doll* (лялька для спальні), *smoker dolls* (лялька, що палить), *flapper* (хлопавка), *sofa puppe* (диванна лялька), *antique cloth doll* (антикварна лялька із тканини). Будуарних ляльок виготовляли із текстилю, використовуючи бавовняні, лляні і шовкові тканини, а також фетр, замшу, шкіру. Для надання обсягу їх набивали дерев'яною стружкою, соломною або бавовною. Розмір будуарної ляльки варіювався

від 30 до 80 сантиметрів, але були і досить великі ляльки – до 120 сантиметрів. Для будуарної ляльки не було властивим застосування каркасів або шарнірів, тому вона зазвичай перебувала у розслабленій позі. Форма такої ляльки залежала від канонів моди, та, як правило, будуарна лялька була дещо витягнутою у довжину. Коси будуарної ляльки були натуральними, іноді шовковими або вовняними. Оскільки це була авторська лялька, вибір матеріалу для її виготовлення залежав від автора.

Як зазначає відома колекціонерка будуарних ляльок Патриція Брілл, після Першої світової війни у французькому журналі «Femmina» з'явилась стаття про виставку-продаж будуарних ляльок. Особливий інтерес викликали стилізовані ганчіркові ляльки, одягнені в традиційні костюми і названі новим ремеслом. Окрім Франції подібні вироби з'явилися у Німеччині та Італії, де люди творчих професій виготовляли ляльок на продаж, щоб вижити у складний післявоєнний час. Також у Франції у цей же час будуарну ляльку популяризував французький модельєр Поль Пуаре, моделі якого під час показів тримали таких ляльок. За задумом дівчина-модель і мініатюрна лялька одягнена у тому ж стилі, що й модель, створювали єдиний образ.

На початку ХХ століття будуарна лялька потрапила із Європи в Америку. Спочатку це були поставки тематичних ляльок – ляльки-ковбої, ляльки-індіанці тощо. Та у середині 1920-х років нью-йоркські виробники помітили зростаючий ринок арт-ляльок і вирішили розробити власний бренд цих вишуканих текстильних ляльок. В свою чергу європейська будуарна лялька була перетворена на ляльку, яка б відповідала стандартам краси публіки. Вона була американізована і почала нагадувати популярних зірок німого кіно. І саме в США з'явилися портретні будуарні ляльки, риси яких нагадували актрис Голівуду, наприклад Марлен Дітріх, Мері Пікфорд, сестер Гіш. У модній будуарній ляльці звичайні жінки бачили уособлення гламурних актрис. Окрім того, будуарні ляльки були символізували багато нових свобод, які американські жінки вперше відчули на собі (наприклад, лялька, що палить, лялька-розбишака, жінка «la garçon», одягнена у чоловічий одяг). До того ж отримавши право голосу, американки відкрили для себе нові можливості

в питаннях освіти, працевлаштування і гендерної рівності. Тож протягом 15 років мистецька будуарна лялька спочатку перетворилась на ляльку для розваг, а згодом на декоративну ляльку. Популярність будуарних ляльок зменшилась у 1940-х роках, вони втратили свою привабливість після Другої світової війни. У США їх знову відкрили у 1970-х роках, але дослідники не приділяли будуарній ляльці особливої уваги до 1990-х років, коли вона стала не просто інтер'єрною іграшкою, а унікальним відображенням історії ХХ століття (Boudoir Doll Salon, 2008).

Отже у 1910–1940 рр. в США будуарна лялька уособила у собі все те, що для тогочасної жінки було табуованим. Тож можна стверджувати про те, що будуарна лялька у ХХ столітті відіграла важливу роль у визначенні гендерної ідентичності жінки у соціумі і у певній мірі стала метафорою жінки, яка у своїх правах зрівнялась з чоловіком.

Якщо звернутися до культури Сходу, то варто зазначити, що мистецтво виготовлення ляльок в Японії розвивалося на базі старовинної японської літератури та існуючих донині традицій та обрядів. Японська лялька – це унікальний витвір мистецтва, і традиція виготовлення особливих інтер'єрних ляльок налічує в Японії вже не одне століття. Першими японськими ляльками, призначеними для гри, стали ічімацу. З'явилися вони у середині ХVIII століття, в епоху Едо, і були названі на честь знаменитого актора театру кабукі Саногава Ічімацу. Також ічімацу називають картатною лялькою, адже тоді вона продавалася в картатому костюмі, схожому на одяг Саногави Ічімацу.

Лялька ічімацу вироблялася у вигляді дитини. Її голова і кінцівки були вирізьблені з дерева або виготовлені з дерев'яної тирси, у процесі виготовлення вони покривалися пап'є-маше. Кінцівки прикріплялися до тулуба з тканини та набитого тирсою так, щоб кінцівками можна було рухати. Наприклад, нижні кінцівки ляльки склалися з стегна, колінної чашечки і щиколотки, що давало змогу згинати їх. Розмір ляльки ічімацу коливався від 20 до 80 сантиметрів, та зазвичай складає близько 40 сантиметрів.

Виготовлялися ляльки для дівчаток і ляльки для хлопчиків, зокрема у ляльок-дівчат було шовкове волосся, а лялькам-хлопчикам волосся

малювали пензликом. З часів своєї появи традиційні японські ляльки ічімацу продавалися без одягу або у комплекті з одягом. Також для них можна було замовити новий одяг, або пошити його самостійно, адже окрім ігрового призначення їх також використовували як манекен для навчання шиттю.

Отже виробництво такої ляльки можливе тільки ручним способом, воно було і залишається дуже складним та вимагає майстерності від автора ляльки. Нині традиційну японську ляльку ічімацу виготовляють фахівці студії «Томо», яка розташована в місті Нара. Одна лялька виготовляється близько трьох місяців, адже це тонка ручна робота. Волосся в ічімацу натуральне, його закупають у країнах Азії та імплантують у голову іграшки окремими порціями, по 5–6 волосків. Очі зроблені за сучасною технологією, за допомогою штучної рогівки, яку використовують для медичних операцій. Обличчя ляльок створюють із порошку морських раковин, скріпленого желатином і водою. Під впливом температури ця суміш набуває певної форми. Форм на студії «Томо» близько 500, тобто кожна лялька унікальна.

В ічімацу рухливі ноги та руки, щоб ляльок можна було легко переодягати, адже завдання – навчити дівчаток мистецтва одягати кімоно. На ляльку одягається міні-версія справжнього вбрання, з багатошаровими підкладками і сорочками. У кожній ляльці є змінний костюм і вузлики для різних дрібниць. Особливу цінність має пояс – обі, що має складати комбінацію до кімоно, та виготовляється він з іншого матеріалу. В Японії за поясом традиційного одягу визначають вартість усього вбрання. Такі ляльки дуже дорогі, їх дбайливо зберігають і передають у спадок.

За давньою японською традицією ляльок ічімацу дарують дітям 3 березня на свято дівчаток або свято ляльок – Хінамацурі, яке ще називають святом цвітіння персика. На початку березня в Японії квітнуть персики, які за давніми віруваннями мали властивості відганяти від людей злих духів, отже цвітіння персика має певний сакральний символізм, як і сама лялька. Також в Японії квіти персика вважаються символом дівочої краси. Слово «мацурі» означає свято або фестиваль, а словом «хіна» в Японії раніше позначали маленьку паперову ляльку, на яку символічно переносили всі хвороби та біди,

а потім відпускали на воду, яка забирала ляльку, і разом з нею все, що на неї було перенесено. З часом цей ритуал трансформувался, нині у такій формі його проводять лише в декількох регіонах Японії.

Сучасне свято ляльок в Японії проходить наступним чином: дівчат одягають дуже ошатно, адже цей день є можливістю для них продемонструвати свою вихованість і манери, дівчат ходять в гості, їдять сезонні весняні солодоці, роблять і приймають подарунки та старанно демонструють свої манери. Також у цей день сім'ї, в яких є маленькі донечки, виставляють на загальний огляд ляльок ручної роботи, які зазвичай передаються у спадок як сімейна реліквія. Вони виставляються на спеціальну підставку у вигляді сходинок – хінакадзарі. На верхню сходинку ставлять ляльки Імператора та Імператриці, і потім розставляють інших ляльок за статусом. Виставка ляльок може тривати близько місяця, та існує вірування, що по закінченню свята ляльок необхідно якнайшвидше сховати, адже від цього залежить заміжжя дівчини. Японці вірять, що ці ляльки можуть допомогти дівчині знайти свою другу половинку і вийти заміж (Фестиваль дівчаток – Хінамацурі, 2017).

У 1927 році з США до Японії надійшов подарунок – 12 000 ляльок, як символ міжнародної доброзичливості. В свою чергу 58 ляльок ічімацу, одягнених у традиційний японський одяг з унікальними аксесуарами були відправлені до США. Ляльки були виготовлені на пожертвування, зібрані від дітей у дитячих садках та початкових школах, яким подарували ляльок із США. Ляльки ічімацу представляли японські префектури, міста та регіони, їх передали до музеїв та бібліотек США (Japanese Dolls, 1951).

Отже традиційна японська лялька стала посередником між культурою Сходу і Заходу. Ічімацу, відтворену за образом актора театру кабукі, з її можливістю рухатись і нинішньою максимальною подібністю до живої людини, можна вважати лялькою-метафорою.

Лялька може зробити те, чого не може живий актор – стати прозорим, злетіти, перетворитися, наприклад, на перо. У театрі ляльок можливі такі метафори й узагальнення, котрі зовсім неможливі в інших театрах, наприклад у драматичному (Цимбал, 2016). Тобто й у житті, звертаючись до ляльки, людина може подумки

програвати певні життєві сценарії, створивши необхідні образи в уяві. Та більш ефективним буде створення ляльки-метафори власними руками. Ще до початку виготовлення такої ляльки людина розуміє, що вона буде наділятися не побутовими, а образними функціями.

Під час майстер-класів по створенню ляльок (тильда, лялька-мотанка, в'язана або валяна лялька) конструкція метафоричного образу ляльки активізує у того, хто виготовляє ляльку, емоційну уяву, відбувається безпосередній зв'язок раціонального і чуттєвого, що сприяє глибшому розумінню поточного стану речей або ситуації навколо, а також емоційного стану внутрішнього «Я». Вибір виду ляльки, кольорів матеріалу, образу, в якому вона втілюється, відбувається не випадково, адже лялька для людини стає провідником між підсвідомим, де приховані страхи, комплекси і негативний досвід, отриманий у минулому, та свідомим, і втілює у собі те, як її автор позиціонує себе у соціумі. Під час взаємодії з лялькою-метафорою збагачується внутрішній світ людини, розвивається дрібна моторика і пластика рук (мануальний інтелект), відбувається потужна концентрація уваги, розкриваються здібності до образного мислення, тобто реалізується творчий потенціал людини (Соболевська С., 2022).

Будучи інструментом в арт-терапевтичній практиці лялька у створеному людиною образі містить у собі відкриту або приховану метафору, сутність якої той, хто її створив, розкриває та інтерпретує за власним задумом або залишає таємницею, щоб інші люди побачили у даному образі свій відгук і власні метафори життя. Таким чином автор ляльки-метафори спонукає до репрезентації внутрішнього світу тих, хто розглядає його ляльку. І репрезентація,

це опосередковане або вторинне уявлення через подібне у свідомості людини образів (першобразів) матеріальних або ідеальних об'єктів, їх властивостей та взаємовідносин, у випадку з лялькою-метафорою буде саме візуальною, адже перед людьми постає зоровий образ. Та, якщо таку ляльку використати в арт-терапевтичній аматорській театральній виставі, де лялька-метафора безпосередньо контактуватиме з глядачами, репрезентація спиратиметься і на слухові образи, і на тілесні відчуття, тобто одночасно стане і візуальною, й аудіальною, і кінестетичною, що є важливим для вирішення наявних психологічних проблем як у автора ляльки, так і у тих, хто з нею контактує. Отже концептуальна метафора «лялька – це людина» може трактуватися як елемент художнього твору або витвору, що зберігає свою образність, позначаючи непередметні сутності і відображаючи те, як автор бачить їх, отже певною мірою будується на основі концептуальних уявлень або частково співпадає з концептуальними уявленнями про непередметні сутності (Ємець, 2001).

Висновки. Конструкція метафоричного образу власноруч, зокрема створення ляльки-метафори, допомагає вирішити низку психологічних проблем та активізує творчий потенціал людини. Традиційні ляльки різних народів світу допомагають ознайомленню з культурою інших народів. В свою чергу лялька, маючи антропоморфні ознаки, є метафорою людини. Тож власноруч виготовлена лялька-метафора стає для свого автора водночас медіатором – провідником до світу культури, засобом позиціонування себе у соціумі і засобом арт-терапії, адже творчий потенціал людини активізується завдяки конструкції метафоричного образу ляльки.

Список використаних джерел:

1. Ємець О. (2001). Роль концептуальних метафор у створенні авторської картини світу. *Studia Methodologica*. С. 45–49.
2. Захарчук А. (2020). Стратегії передачі концептуальної метафори в перекладі оповідань Flash Fiction. *Філологічні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень* : збірник матеріалів II наук.-практ. конф. 18–19 вересня 2020 р. Львів, Херсон: Видавництво «Молодий вчений». С. 73–77.
3. Пацунов В. (2017). Алгоритм народження метафори. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого* : Збірник наукових праць / Київський нац. ун-т театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого; редкол.: О. І. Безгін (голова) та ін. Вип. 20. 228 с.
4. Прокопович Л. (2019). Людина у новому, біотехнологічному, «театрі» буття. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. Т. 22. №7. С. 21–29.

5. Соболевська С. О. (2022). Особливості використання ляльки як антропоморфної метафори. *Світ наукових досліджень* : збірник наукових публікацій міжнар. мультидисциплінарної наук. інтернет-конф. 29–30 вересня 2022 р. Тернопіль, Переворськ: ФОП Шпак В. Б. Вип. 12. С. 194–195.
6. Фестиваль дівчаток – Хінамацурі (2017). *Nihonbu*. URL: <https://www.nihonbu.club/2017/03/03/hinamatsuri/> (дата звернення 26.04.2023).
7. Цимбал Г. (2016) Михайло Урицький: «У ляльковому театрі можливі такі метафори й узагальнення, які неможливі в інших театрах. Урядовий кур'єр. 8 жовтня. URL: [https://ukurier.gov.ua/uk/articles/mihajlo-urickij-u-lyalkovomu-teatri-mozhlivi-taki-/](https://ukurier.gov.ua/uk/articles/mihajlo-urickij-u-lyalkovomu-teatri-mozhlivi-taki/) (дата звернення 01.03.2023).
8. Ювченко А. (2021). Феномен ляльки у світовому театральному просторі: естетика і технологія. Кваліфікаційна робота на здобуття освітнього ступеня «Магістр». Харків. 116 с.
9. Boudoir Doll Salon (2008). URL: <http://www.boudoirdollsalon.com> (дата звернення 25.04.2023).
10. Japanese Dolls (1951). *Arts Education Policy Review*. Design, Volume 53, Issue 2. P. 36.
11. Lakoff G. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press. 239 p.

References:

1. Yemets, O. V. (2001). Rol kontseptualnykh metafor u stvorenni avtorskoï kartyny svitu [The role of conceptual metaphors in creating an author's vision of the world]. *Studia Methodologica*. 2001. Pp. 45–49 [In Ukrainian].
2. Zakharchuk, A. O. (2020). Stratehii peredachi kontseptualnoi metafory v perekladі opovidan Flasn Fiction. [Strategies for conveying conceptual metaphor in the translation of Flasn Fiction stories]. *Filolohichni nauky: istoriia, suchasnyi stan ta perspektyvy doslidzhen : zbirnyk materialiv II nauk.-prakt. konf. 18–19 veresnia 2020 r. – Philological Sciences: History, Current State and Prospects for Research: Proceedings of the II Scientific and Practical Conference, September, 18–19*. Pp. 73–77 [In Ukrainian].
3. Patsunov, V. (2017). Alhorym narodzhennia metafory [Algorithm for the birth of a metaphor]. *Naukovyi visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu teatru, kino i telebachennia imeni I. K. Karpenka-Karoho : Zbirnyk naukovykh prats / Kyivskiy nats. un-t teatru, kino i telebachennia imeni I. K. Karpenka-Karoho; redkol.: O. I. Bezghin (holova) ta in. – Scientific Bulletin of the I. K. Karpenko-Kary Kyiv National University of Theater, Cinema and Television: A collection of scientific papers / Kyiv National I. K. Karpenko-Kary Theatre, Film and Television University; ed: O. I. Bezgin (chairman) and others*. No. 20. 228 p. [In Ukrainian].
4. Prokopovych, L. V. (2019). Liudyna u novomu, biotekhnokibernetychnomu, «teatri» buttia [Man in the new, biotechno-cybernetic "theater" of existence]. *Naukovo-teoretychnyi almanakh «Hrani»*. – *The scientific and theoretical almanac "Grani"*. Vol. 22. No 7. Pp. 21–29 [In Ukrainian].
5. Sobolevska, S. O. (2022). Osoblyvosti vykorystannia lialky yak antropomorfnoi metafory [Peculiarities of using a doll as an anthropomorphic metaphor]. *Svit naukovykh doslidzhen : zbirnyk naukovykh publikatsii mizhnar. multydystryplinarnoi nauk. internet-konf. 29–30 veresnia 2022 r. – The world of scientific research: a collection of scientific publications of the international multidisciplinary scientific Internet conference on September, 29–30*. Vol. 12. Pp. 194–195 [In Ukrainian].
6. Festyval divchatok – Khinamatsuri [The festival of girls – Hinamatsuri]. *Nihonbu*. Retrieved from: <https://www.nihonbu.club/2017/03/03/hinamatsuri/> [In Ukrainian].
7. Tsymbal, H. (2016). Mykhailo Urytskyi: «U lialkovomu teatri mozhlyvi taki metafory y uzahalennia, yaki nemozhlyvi v inshykh teatrakh [Mikhailo Uritsky: "In puppet theater, metaphors and generalizations are possible that are not possible in other theaters] Uriadovyi kurier. 8 zhovtnia 2016 r. – Government courier. October, 8. Retprieved from: [https://ukurier.gov.ua/uk/articles/mihajlo-urickij-u-lyalkovomu-teatri-mozhlivi-taki-/](https://ukurier.gov.ua/uk/articles/mihajlo-urickij-u-lyalkovomu-teatri-mozhlivi-taki/) [In Ukrainian].
8. Yuvchenko, A. A. (2021). Fenomen lialky u svitovomu teatralnomu prostori: estetyka i tekhnolohiia [The Phenomenon of the Puppet in the World Theater Space: Aesthetics and Technology]. Kvalifikatsiina robota na zdobuttia osvitnoho stupenia «Mahistr» – Qualification work for the Master's degree. 116 p. [In Ukrainian].
9. Boudoir Doll Salon. Retrieved from: <http://www.boudoirdollsalon.com> [In English].
10. Japanese Dolls (1951). *Arts Education Policy Review*. Design, Volume 53, Issue 2. P. 36 [In English].
11. Lakoff, G. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press. 239 p. [In English].

УДК 008(075)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.30>

Шевченко Наталія Валеріївна,
аспірантка кафедри суспільних наук
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-0281-8872
20ffs_n.v.shevchenko@std.npu.edu.ua

ГЕНЕЗИС РЕМЕЙКУ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ НАУКИ

Мистецтво XX–XXI століть активно використовує ремейк як жанр та спосіб творення художнього твору. Жанрові пошуки митців у сучасному культурному процесі здебільшого пов'язуються з ігровим використанням класичної спадщини. Література, кінематограф, музика, живопис та інші види мистецтва зазнають впливу вторинності та переробки: запозичуються назви, імітується стиль, жанр, складаються передісторії, продовження, створюються оновлені версії наявних творів. Здавалося б, попереду йде кіберера, де новітні технорелігії дозволяють відокремитися від традиційної платформи минулого і створювати абсолютно нове, «позалюдське» мистецтво. Але ні, все, що було віднесено до золотой скарбнички класичної спадщини, знову й знову викликає в митців жагу до висловлювання власного через загальновідоме, до перероблення, перестворення образів, жанрів, творів минулого, перегравання та переписування їх відповідно до духу епохи, суспільного запиту тощо. У роботі досліджено передумови виникнення ремейку як механізму наслідувальної сутності мистецтва, в основі якого лежить соціально-комунікативна діяльність індивідів у формі наслідування та імітації. Розвиток технічних досягнень людства спричинив виникнення наприкінці XIX – початку XX століть нових візуальних видів мистецтва, таких як фотографія та кінематограф, принцип роботи яких уперше був пов'язаний не з рукотворною діяльністю митця, а з машинним відтворенням. Виниклі тиражування, копіювання образів та творів мистецтва машинним способом спричинили втрату їх унікальності, одиничності, що своєю чергою вплинуло на зміщення акцентів у питанні співмірності існування зразка та копії, оригіналу та плагіату тощо. Візуальність як спосіб втілення нових видів мистецтва призвела до появи масового мистецтва, з'явився масовий глядач, споживач творів мистецтва, що ґрунтувалося на невиважливих жанрах ігрового характеру, які використовували цитати та фрагменти з культурного надбання минулого. З появою кінематографу виникає ремейк як новий жанр саме цього виду мистецтва. Ґрунтуючись на початкових подіях або фрагментах минулого, ремейк містить його слідові включення, будується на основі попереднього досвіду, перетворюючись з урахуванням вимог епохи та соціуму.

Ключові слова: повторення, наслідування, образ, зразок, мімезис, ремейк.

Shevchenko Nataliia,
Postgraduate Student of the Department of Social Sciences
Ukrainian State Mykhailo Drahomanov University
orcid.org/0000-0002-0281-8872
20ffs_n.v.shevchenko@std.npu.edu.ua

THE GENESIS OF THE REMAKE IN THE CONTEXT OF CULTURAL SCIENCE

The art of XX–XXI centuries actively uses remake as a genre and a method of creating an artistic work. Genre searches of artists in the modern cultural process are mostly connected with playful use of classical heritage. Literature, cinematography, music, painting, and other forms of art are affected by secondary and recycling: names are borrowed, style, genre is imitated, backstories, sequels, and updated versions of existing works are created. It would seem that a cyberera is coming, where new techno-religions make it possible to separate from the traditional platform of the past and create completely new, posthuman art. But no, everything that was assigned to the golden treasury of the classical heritage again and again evokes the potential to express one's own through common well-known, to rework and recharacterize images, genres, works of art, replay and rewrite them in accordance with the spirit of the era. The work investigates the prerequisites for the emergence of a remake as a mechanism of the imitative essence of art, which is based on the social and communicative activity of individuals in the form of imitation. The

development of the technical achievements of mankind led to the emergence in the late 19th and early 20th centuries of new visual arts, such as photography and cinema, the principle of which for the first time was associated not with the artist's man-made work, but with machine reproduction. The resulting duplications, copying of images and works of art by machine caused the loss of their uniqueness, individuality, which in turn affected the change of emphasis on the issue of the proportionality of the existence of a sample and a copy, original and plagiarism, etc. Visuality as a way of embodying new types of art led to the emergence of mass art, a mass audience appeared, a consumer of works of art, based on unassuming genres of a playful nature, which used quotes and fragments from the cultural heritage of the past. With the advent of cinematography, a remake appears as a new genre of this particular art form. Based on the initial events or fragments of the past, the remake, contains its trace inclusions, builds on the basis of previous experience, transforming taking into account the requirements of the era and society.

Key words: repetition, imitation, image, sample, mimesis, remake.

Наприкінці XIX – початку XX століть завдяки вибуховому соціально-економічному розвитку промисловості, індустріалізації та науковим досягненням людство винаходить нові технічні засоби фіксації буття навколишнього середовища. Винайдення фотографії, кінематографу спричинює переворот у свідомості як митців, мислителів, так і широкого загалу людей, адже тепер твори мистецтва стають технічно відтворюваними та можуть широко розповсюджуватися, охоплюючи велику кількість споживачів. Класичне мистецтво втрачає чільну позицію, залишаючись елітарним для вузького кола інтелігенції, а для натовпу виникає масове мистецтво, масова культура. Відмінною рисою нових візуальних видів мистецтва стає їх здатність охопити й одночасно вразити велику кількість людей, впливаючи на їх мислення та поведінку. Книга в широкому розумінні поступається місцем фотографії та кінокадру, відбувається зміщення сприйняття з вербального на окулярне. Перехід від вербального способу передачі інформації в мистецтві та засобах масової комунікації до візуальних, зорових образів змінює сам принцип конституювання образу та характер бачення загалом, трансформуючи повсякденні практики бачення. Виникає так званий візуальний поворот, коли масове видовище стає фундаментальною основою сучасної культури. Якщо в культурі до XX ст. у художній творчості, соціальній діяльності та повсякденні передбачалися способи взаємодії вербального та візуального з превалюванням вербального, то в XX ст. з переходом від книжної до екранної культури виникає поступове витіснення таких практик, що пов'язується науковцями з кризою розуміння суб'єкта і суб'єктивності: «Суб'єкт усе менше розуміється як людина мисляча, і більшою мірою стає людиною спостерігаючою» (Ямпольський, 2000, с. 8). Це

перетворення суб'єкта на спостерігача вимагає від нього безперервного синтезу потоку неспоріднених візуальних образів. І саме виникнення й розвиток фотографії та кінематографу як нових візуальних видів образотворчого мистецтва сприяє таким змінам, диктату образності й візуальності, їх пануванням над суб'єктом та реальністю. Візуальні образи, відображені в безкінечній кількості фотографій та кінокадрів, підмінюють реальність, замінюючи безпосередній досвід, що призводить до втрати почуття справжності та породжує феномен симуляції реальності.

В. Беньямін ставить питання технічної відтворюваності на прикладі техніки фотографування та відзначає зникнення феномену унікальності, одиничності, неповторності аури оригіналу. З появою фотографії зображення і образ замінюється знімком, кадром. Тепер образ не наслідує, а повторює, саме повторення стає основним інструментом, тотальним прийомом репрезентації сучасної художньої культури. Фотографія та кінематограф народжуються з повторення, що сягає в їх структурі граничної концентрації. Зразок перестає бути привілейованим, стаючи номінальним, умовним та звільняє від наслідування образ. Своєю чергою образ, позбавлений наслідування, ієрархічного підпорядкування зразку, втрачає своє колишнє положення та стає непозиційним, нейтральним. Технічні засоби створюють можливість тиражування, позаавторського багаторазового відтворення художніх образів і творів машиною, що порушує питання оригіналу та копії. Це докорінно змінює відношення до твору мистецтва: «репродукційна техніка виводить образ, що репродукується, зі сфери традиції, дозволяючи репродукції наблизитися до сприймаючої її людини та замінює його унікальне проявлення масовим» (Беньямін, 1996, с. 17–24).

У цей час у літературі, а згодом і в кінематографі змішуються поняття жанру та формату, мистецтво поділяється на елітарне, «авторське» і масове, що спрямовується на задоволення невибагливих смаків більшості. Це спричинює появу формульних жанрів, що мають високу передбачуваність та дозволяють споживачам вільно в них орієнтуватися: в літературі формулюються такі жанри, як детектив, наукова фантастика, дамський роман, у кінематографі – вестерн, мелодрама, кінокомедія, створювані за задалегідь відомими шаблонами, що гарантували насамперед комерційний успіх твору¹. Головною ознакою формульних жанрів стає відволікання від дійсності та спрямованість на розваги: вони створюють ідеальний вигаданий світ, в якому немає прикмет реального світу – невизначеності, інакомовлення, умовності та хаосу. Такі жанри використовують зрозумілі для більшості символи й зразки на основі культурних стереотипів того суспільства, в якому створюється певний твір. Твори мистецтва на основі формульних жанрів вбирають у себе все більше цитат та посилань з культурного надбання минулого таким чином, що будь-який текст зі зразків масової культури становить комбінацію раніше створених текстів. Так, «будь-який текст є не лінійним ланцюжком слів, а зітканням інших текстів, цитат, посилань, відзвуків з тисяч культурних джерел, що разом становлять стереофонію інтертекстуальності, численне поєднання анонімних, невловимих і водночас уже читаних цитат, що разом є мовою культури» (Барт, 1989, с. 417). Такий мікст призводить до виникнення гібридного тексту, тексту в тексті, багатовимірного простору, що створює актуальний зміст.

Так виникає мистецька стратегія, що поступово охоплює всі види мистецтва, проростаючи в них спочатку як художній прийом, а згодом як жанр та метод, і навіть стає механізмом ціннісної трансляції та формою керування

¹ Вперше про проблему «формульності» заявив Мілмен Перрі (Milman Parry), амер. філолог, автор «усної теорії» стосовно епічних текстів і фольклору. Він виділив формули побудови тексту як універсальні одиниці і деякою мірою передбачив у цьому формалізм і структуралізм («теорія Перрі-Лорда» видана у книзі Lord, Albert V. *The Singer of Tales*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1960). У кінематографі цю теорію розвиває амер. культуролог Дж.Г. Кавелті у своїй книзі «Пригода, таємниця і любовна історія: формульні оповідання як мистецтво і популярна культура» (Cawelti John G. *Adventure, Mystery and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*. Chicago : University of Chicago Press, 1977).

суспільною свідомістю. Це є ремейк, що у самому широкому розумінні є переробкою (з англ. *remake* – переробка, перетворення). Щодо формулювання поняття, воно існує досить в опосередкованому вигляді. Насправді, ремейк як явище культури ХХ століття на сьогодні все ще є маловивченим, і в різних наукових працях, що побічно торкаються цього поняття, наявні деякі відмінні між собою визначення. У цій статті намагатимемось визначити загальне уявлення про ремейк, передумови його виникнення та особливості конструювання. У словнику літературознавчих термінів є визначення такого характеру: «ремейк – це оновлена версія старого фільму, пісні, а також літературний твір, основою якого є добре відомий текст. Ремейки поширені у західному мистецтві, де сюжети світової літератури та кінематографу минулого перетворюються на сучасний лад. Ремейк не цитує і не пародує джерело, а наповнює його новим, актуальним змістом, проте з оглядом на зразок. Ремейк може повторювати сюжетні ходи оригіналу, типи характерів, але зображує їх у нових історичних та соціально-політичних умовах» (Белокурова, 2007, с. 278). У тлумачному словнику іншомовних слів ремейк визначається як «артистико-дизайнерський і комерційний термін, випуск нових версій творів мистецтва з видозміною або додаванням у них власних характеристик. Найчастіше вживається на телебаченні та в музиці як переробка фільму, пісні, музичної композиції чи драматургічної роботи» (Комлев, 2006, с. 832). Звернімо увагу, що визначення ремейку стосується лише творів сучасності, створених у ХХ та ХХІ столітті. Проте, якщо в основі поняття ремейку лежить переробка, запозичення, перенесення сюжету в інші історичні або соціально-політичні умови, то чи не знайдемо ми безліч прикладів такого роду трансформацій у класичному доробку культури до ХХ століття? Адже, на думку багатьох мистецтвознавців, загалом уся історія художньої культури рясніє переробками, проте у різні часи митці визначають їх кожен по-своєму, не зосереджуючись на викритті передумов і результатів такого методу художнього творення. Давайте прослідкуємо, як утворюється структура «повторення – наслідування» в культурі та мистецтві зокрема.

Дійсно, якщо дистанціюватися від мистецтва кінематографу, де наприкінці ХІХ – початку

XX століття офіційно сформувався ремейк як жанр, і розглянути коли і як виникають первісні повторення та наслідування, то найімовірніше, прообраз первинної повторюваності зароджується з початковим наслідуванням первісної людини стихіям природи, у її спостереженнях та повтореннях рухів та звуків тварин, дитини – за дорослим, учня за вчителем, у колективних ритуалах, древніх оргіастичних культах – тотемічних, пізніше – діонісійських святах. Ця теза досить близько перекликається з теорією культурного перенесення Габріеля Тарда², головна ідея якої полягає у тому, що основою розвитку суспільства є соціально-комунікативна діяльність індивідів у формі наслідування та імітації. У разі опису соціальної реальності Г. Тард трактує суспільство як об'єкт та процес наслідування, розуміючи під цим елементарне копіювання та повторення одними індивідами поведінки інших. Процеси копіювання та повторення належать до всіх наявних практик, вірувань, установок та ін., що відтворюються з покоління в покоління завдяки наслідуванню. Цей процес є безперервним та сприяє збереженню цілісності суспільства. Справді, в античній естетиці Платон відзначає найважливішу роль наслідування у формуванні особистості: дитина має потенцію сприйняття пізнаваного нею об'єкта. Всі знання, що вона одержує, є результатом наслідування як процесу, потоку інформації (*imeros*), який учитель пробуджує в учневі.

Циклічна парадигма культури розкривається у незмінно повторюваних її варіаціях, надаючи їм стану вічності та сталості. Синкретизм первісної культури визначається ідеєю «вічного повернення», яка об'єктивована в природних циклах та формується на основі асиміляції людини в природі, а також її ідентифікації з іншими формами суцього. Сакралізація природних циклів служить одним із джерел формування уявлень про ідею «вічного повернення» та її подальшого розвитку у системі міфорелігійних та метафізичних уявлень. Конструктивна сторона цієї міфологічної ідеї проявляється у періодичному поверненні суцього до вічності, зафіксованому в пренатальному початку культури як джерела повноти буття

та універсального блага. У діахронії культури «повернення» взаємодіє з низкою таких синонімічних понять, як «циклічність», «спіралеподібний розвиток», «повторення», «відродження». Ці поняття формують єдність протилежностей – буття тут і зараз і буття завжди, постійно. Вони створюють єдину думку: все, що існує в даний час, уже існувало в минулому і буде присутнім у майбутньому; і одночасно все, що існує зараз, з часом усе далі йде від самого себе, змінюється, вбирає нові образи, створює нові взаємозв'язки та систему взаємодій, щезає і знову відроджується в нових образах. На нашу думку, тут виникає споріднене до ремейку, як інструменту творення нової художньої реальності, поєднання часового – перенесення образів та сюжетів з минулого в майбутнє, та просторового – перетворення їх із привнесенням елементу нового, осучаснення або актуалізації відповідно до духу часу чи художнього завдання митця. Раз у раз повертаючись до образів і сюжетів класичної спадщини, ремейк стає пов'язаний з циклічністю завдяки відродженню минулого на новому рівні та спрямування його у майбутнє. Синкретизм мистецтва первісного суспільства мав на меті збереження і передачу колективного досвіду задля виживання і кращої пристосованості майбутніх поколінь до мінливого навколишнього середовища. Саме з виникненням феномену мистецтва починається творчий процес художнього наслідування та переробки. Враження первісної людини від зовнішнього світу викликають у ній різноманітні почуття та емоції, спонукаючи її не лише до імітації, а й до символізування, перестворення та творчого відображення навколишнього середовища.

У соціології та соціальній психології основою розвитку суспільства виступає соціально-комунікативна діяльність індивідів у формі наслідування (імітації) – «суспільство, зрештою, є наслідування» (Тард, 2011, с. 62–66), а поняття «створення» або «нововведення», що являють собою процес адаптації до мінливих умов навколишнього середовища, нового, що виникає у суспільстві, як-то ідей, матеріальних цінностей, є результатом творчої діяльності обдарованої меншості. Одного разу створене нове призводить у дію процес наслідування, як круги на воді від падаючої краплі поступово охоплюють усе більшу площу або все більшу

² Габріель Тард (1843–1904) – французький соціолог, кримінолог та соціальний психолог, один із засновників суб'єктивно-психологічного напрямку соціології.

частку людей, втрачаючи при цьому первісний імпульс.

Принцип наслідування (*mimēsis*) відігравав істотну роль в античній естетиці. Ця практика, в рамках якої образи вступають зі зразками в ієрархічні відносини, досліджувалася із деякими відмінностями Платоном та Арістотелем. За Платоном, існує три види репрезентацій – сакральна, природня та художня (Бог створює ідею речі, тесля – саму річ, а художник – її образ). Образ, взаємодіючи зі зразком у межах міметичної дії, прагне до вищого зразка-ієрарху, Ейдосу, Творця. За Платоном, власне матеріальний світ є лише наслідуванням єдино істинного світу ідей.

Концепція мімесису в Арістотеля включає у себе правильне, адекватне відображення дійсності (зображення речей такими, «якими вони були або є»), діяльність творчої уяви (зображення речей такими, «як про них говорять або думають»), та ідеалізацію реальності (зображення речей такими, «якими вони мають бути»), (Лосев, 1957, с. 73–76). Залежно від творчого завдання художник може свідомо ідеалізувати своїх героїв (трагічний поет), або травестувати (автор комедій), або зображати їх у звичайному вигляді. Зображення, що походить від латинського слова *imago*, зберігає його сенс: зображення, портрет, видимість, та тісно пов'язане зі своїм головним інструментом – наслідуванням (лат. *imitator* – «наслідувати») (Барт, 1989, с. 297).

Наслідування, за Арістотелем, є певний пізнавальний процес, завдяки якому людина набуває нових знань. Таке наслідування становить сутність мистецтва, роблячи його автономною сферою людської творчості, здатної досягати гедоністичного ефекту. Таким чином, в ідеї мімесису, за Арістотелем, закладено рух на зближення ідеї з її втіленням.

Поняття «повторення» (*pollakis*) увійшло в ужиток нещодавно порівняно з поняттям «наслідування» (*mimēsis*). Ідея повторення трактується як особливий шлях становлення природної та художньої репрезентації в неієрархічній взаємодії. Репрезентативні парадигми наслідування і повторення відрізняються, оскільки наслідування перебуває в рамках концепції ейдичного підпорядкування, а повторення створює для образів рівні можливості, зводячи образи до повторень. Відносини образу й повторення стають номінальними,

випадковими. Так, на початку розвитку мистецтва кінематографу його головним інструментом був монтаж. Художня проблема монтажу знаходилася у контексті естетичної та соціально-політичної ситуації, пов'язаної з дефрагментацією революційного та повоєнного (після I Світової війни) світу, спробою змонтувати, з'єднати між собою фрагменти, сцени, епізоди. Монтаж був способом часу та його основним інструментом. У теоретичних положеннях про монтаж С. Ейзенштейн визначив ознаки кінематографічного повторення в бінарній парі або фазі монтажу, що побудована на відмінності та повторенні. Ремейк як жанровий різновид кінематографу у своїй структурі містить саме таку бінарну пару – повторення й деякою мірою наслідування, та відмінність або творчу переробку, поєднуючи протилежності – повторюваність та творчу новизну. Така побудова відповідає структурі складного синтаксичного цілого – об'єднання попередньо відомої теми, образу, сюжету як частини висловлювання, та нової, невідомої частини висловлювання, що разом породжують оновлений сенс, заради якого створюється висловлювання, образ, художній твір.

Історія створення кінематографу починається з ремейків: брати Люм'єри, творці сінематографу – апарату для зйомки фільмів, створювали перші у світі кінокартини, а потім самі ж переімплювали ремейки на сюжети своїх фільмів. Фільм, що знаменував початок епохи кінематографу – «Прибуття потяга на вокзал Ла-Сьота» (фр. «L'Arrivée d'un train en gare de la Ciotat»), знятий у 1896 році, настільки вразив публіку, що багато режисерів почали знімати ремейки на цей сюжет про різні вокзали світу. Так, французький режисер Жорж Мельєс у 1896 році створив два ремейки цього сюжету: «Прибуття потяга на вокзал Жуєнвіля» (фр. «Arrivée d'un train – Gare de Joinville») та «Прибуття потяга на станцію у Венсені» (фр. «Arrivée d'un train gare de Vincennes»). Український фотограф польського походження, перший український оператор хроніко-документальних фільмів, кращий фотограф російської імперії Альфред Федецький у 1896 році зняв фільм «Огляд Харківського вокзалу в момент відправлення потяга з начальством, яке знаходиться на платформі» за мотивами фільму братів Люм'єрів. У 1901 р. американська кінокомпанія Mutoscope & Biograph

зняла фільм під назвою «Прибуття тонкінського потяга» (англ. «Arrival of Tongkin train»), численні ремейки з фрагментами та цитатами з цього фільму створювались впродовж усього ХХ століття.

Серед теоретиків Умберто Еко одним з перших визначив природу ремейку як невід’ємний атрибут мистецтва епохи постмодернізму, зауваживши, що ремейки існували в усі епохи розвитку мистецтва. Він запропонував такі типи переробки, як *ремейк*, *ретейк*³, *серія*, *сага* та *інтертекстуальний діалог*. За його визначенням, ремейк – це оновлена успішна історія, у структурі якої урівноважено новизну і повторення (Еко, 1996, с. 56–60).

Взагалі вивчення ремейку як явища сучасної культури сягає всього останні півтора десятиліття й активно вивчається зараз здебільшого в осередку західних науковців. Найбільш вагомими дослідженнями ремейку належать американським ученим, зокрема Томасу Лейчу та Іену Роберту Сміту, австралійцю Константину Веревісу. Т. Лейч розглядає ремейк (з англ. «new versions of old movies») як універсальне явище культури у контексті моделі «інтертекстуального трикутника», утвореного ремейком, оригіналом й оригінальним літературним твором або сценарієм. Він виділяє чотири типи ремейку: *повторна екранізація*, *оновлення (up-dating)*, або переказ осучасненого сюжету на підґрунті нових технологій, *дань поваги (hommage)* і *справжній ремейк*, що поєднує у собі три попередніх типи. Дослідник вважає, що ремейк – це можливість діалогу, заснована на синефільських⁴ оммажах, грі режисера з повагою до оригіналу (Leitch, 2002, р. 37–40). Іен Роберт Сміт, кінознавець, лектор та головний редактор альманаху «Культурні запозичення – привласнення, переробка, трансформація» (англ. «Cultural borrowings – appropriation, processing, transformation»), зауважує, що донедавна в американській дослідницькій традиції вивчення ремейків було прийнято порівнювати оригінал з похідним від нього твором, або вивчати перетворення сюжетів книг у фільми, і лише на початку ХХІ століття дослідники почали шукати в ремейку інтертекстуальність (Smith, 2009, р. 4). Культуролог

³ Ретейк (від англ. Retake – перезняти) – це повторна зйомка або повторне фотографування.

⁴ Сінефілія (від грец. κίνημα – рух і грец. φίλια – дружба, любов) – термін, що використовується для опису особливого інтересу до кінематографу, теорії кіно і кінокритики.

та кінознавець К. Веревіс досліджує теорію кіно та медіасеріальність, сиквели, приквели та власне ремейк (Verevis, 2006). Серед європейських дослідників приділяють увагу кіноремейку Кейтлін Лоок (Німеччина) та Едуард Кюленер (Бельгія). На пострадянському просторі поширене вивчення ремейку у театральній драматургії: спроби типологізувати ремейк як жанр зробили зокрема Є. Таразевич, А. Урицький, А. Самарін.

На наш погляд, сутність ремейку, який є жанром кінематографу лише у вузькому значенні, нерозривно пов’язана з поняттям «оригінал» і пронизана слідовими характеристиками, які залишаються нагадуванням чи історією фаз розвитку будь-якого явища чи процесу. Якщо ретроспективно простежити процес циклічного повернення до вічних образів, він так чи інакше ґрунтуватиметься на початкових подіях чи артефактах, т. зв. «слідах» (за концепцією сліду Ж. Дерріда), фрагментах минулого, що дійшли до сьогодення. Пізнаючи події та явища минулого, ми пізнаємо лише їх слідові включення, таким чином будь-яке явище міститиме у собі сліди минулого, будуватиметься на основі попереднього досвіду, перероблятиметься з урахуванням вимог епохи та соціуму.

Підсумуємо: ремейк – складне багатогранне поняття, що включає у себе наслідування та повторення, переробку та перетворення, присутність одночасно зараз і буття завжди, що існує в мистецтві та інших сферах життєдіяльності людини. Ремейк поєднує часове – перенесення явищ, образів з минулого у майбутнє, і просторове – перетворення із привнесенням нового. Повертаючи образи і сюжети минулого, ремейк пов’язується з циклічністю, спрямовуючи їх у майбуття. Як процес наслідування та творчого перетворення ремейк закладений у різноманітній діяльності людини, а особливо на етапі її зростання, фізичного та інтелектуального розвитку та навчання. Повторення та оригінальне перетворення є вродженою властивістю людини до творчого наслідування, руховою силою творчості та запорукою розвитку і збереженню культурних надбань людської цивілізації. Ремейк як явище, що формально виникло наприкінці ХІХ століття у кінематографі та розповсюдилося впродовж ХХ століття в екранних мистецтвах, музиці, літературі, драматургії, живописі, загалом в усіх видах

мистецтва, безсумнівно, сягає своїм корінням повторення та наслідування переросли в творчий акт у початок історії, стародавній ритуал, коли

Список використаних джерел:

1. Барт Р. (1989). Вибрані твори. Семіотика. Поетика. Москва : Прогрес. 616 с.
2. Беньямін В. (1996). Твір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності. Вибрані есе. Москва : Медіум. 240 с.
3. Verevis C. (2006). Film Remakes. Edinburgh : Edinburgh University Press. 208 p.
4. Эйзенштейн С. (2016). Монтаж. Москва : Директ-медиа. 71 с.
5. Эко У. (1996). Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна. В кн.: Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. Минск : Красико-принт. 207 с.
6. Leitch Th.M. (2002). Twice-Told Tales: The Rhetoric of the Remake. *Dead ringers: the remake in theory and practice*. New York : SUNY Press. 379 p.
7. Лосев А. (1974). История античной эстетики. Том III. Москва : Искусство. 625 с.
8. Ницше Ф. (2022). Так говорил Заратустра. Москва : АСТ. 416 с.
9. Платон. (1990). Собрание сочинений в 4 томах. Т. III. Москва : Мысль. 656 с.
10. Словарь иностранных слов. / Составитель Комлев А.Г. Москва : ЭКСМО-пресс. 2006. 1168 с.
11. Словарь литературоведческих терминов. / Составитель Белокурова С.П. Санкт-Петербург : Паритет. 2007. 314 с.
12. Тард Ж.Г. (2011). Законы подражания. Москва : Академический проект. 304 с.
13. Ямпольский М. (2000). Наблюдатель. Очерки истории видения. Москва: Сеанс. 2000. 344 с.

References:

1. Barthes, R. (1989). *Izbrannye proizvedeniya. Semiotyka. Poetika* [Selected works. Semiotics. Poetics]. Moskva: Progress. 616 s. [in Russian].
2. Benjamin, W. (1996). *Proizvedenie iskusstva v epohu ego tehniceskoy vosproizvodimosti. Izbrannye esse* [A work of art in the era of its technical reproducibility. Selected essays]. Moskva: Medium [in Russian]. 240 s.
3. Verevis, C. (2006). *Film Remakes*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 208 P.
4. Eisenshtein, S. (2016). *Montazh* [Film editing]. Moskva: Direkt-media. 71 s. [in Russian].
5. Eco, U. (1996). *Innovatsiya i povtorenie. Mezhdru estetikoy moderna i postmoderna* [Innovation and repetition between modern and postmodern aesthetics]. Minsk: Krasiko-print. 207 s. [in Russian].
6. Leitch, Th.M. (2002). *Twice-Told Tales: The Rhetoric of the Remake. Dead ringers: the remake in theory and practice*. New York: SUNY Press. 379 p.
7. Losev, A. (1974). *Istoriya antichnoy estetiki* [History of antique aesthetics]. Tom III. Moskva: Iskusstvo. 625 s. [in Russian].
8. Nietzsche, F. (2022). *Tak govoril Zaratustra*. Moskva: ACT. 416 s. [in Russian].
9. Platon. (1990). *Sobranie sochineniy v 4 tomah* [Collected works in 4 volumes]. T. III. Moskva: Mysl. 656 s. [in Russian].
10. *Slovar inostrannyh slov* [Dictionary of foreign words]. (2006). / Sostavitel Komlev A.G. Moskva: EKSMO-press. 1168 s. [in Russian].
11. *Slovar literaturovedcheskih simvolov* [Dictionary of literary terms]. (2007). / Sostavitel Belokurova S.P. Sankt-Peterburg: Paritet. 314 s. [in Russian].
12. Tarde, G. (2011). *Zakony podrazhaniya* [Laws of imitation]. Moskva: Akademicheskij proekt. 304 s. [in Russian].
13. Yampolskiy, M. (2000). *Nabludatel. Ocherki istorii videniya* [Observer. Essays on the history of vision]. Moskva: Seans. 344 s. [in Russian].

Щербій Світлана,

аспірант

Навчально-наукового інституту мистецтв

Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника»

orcid.org/0000-0002-7859-1918

svalsh979@gmail.com

ВИДАВНИЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ДИРИГЕНТКИ ЕЛЕОНОРИ ВІНОГРАДОВОЇ

У статті розкрито роль репертуару в дитячому хорі як важливої складової хорового виконавства, навколо якого вибудовується навчально-виконавський процес. Проаналізовано досвід сучасних упорядників хорових творів для дітей. Представлено огляд та розглянуто зміст репертуарних збірок укладача провідного дитячого хормейстера другої половини ХХ та початку ХІ століття, художнього керівника хору хлопчиків та юнаків «Дзвіночок» (1966–1983), дитячого хору «Любисток» (1983–1986), хору хлопчиків та юнаків Київської спеціалізованої музичної школи ім. М. Лисенка (1986–1997), та «Київський Кантус» (1997–2003), професора, Заслуженого діяча культури Елеонори Олексіївни Виногородової. Спроба описати методику підбору репертуару та укладання збірок довела, що диригентка перебувала у постійному творчому пошуку. Підкреслено, що підґрунтям для опрацювань репертуару для дітей Елеонори Олексіївни слугували творчість відомих композиторів, мистецька комунікація між дитячими хоровими колективами, а також активна концертна та громадська діяльність. Важливо й те, що нею було враховано підхід до духовних запитів дітей, завдяки чому вони перебувають у стані активного пізнання себе та світу через активну участь у хоровій співтворчості. З'ясовано, що зміст нотних збірників в упорядкуванні Елеонори Виногородової мав певне прагнення реалізації завдання до поставленої мети та вплив на формування дитячої хорової культури. Визначено сутнісні ознаки репертуарної «політики» кінця ХХ століття. У результаті дослідження виявлено, що вибір репертуару (хорових творів для вивчення) завжди був гострою практичною проблемою, що не втрачає своєї актуальності і тепер. Це пояснюється соціокультурною ситуацією: наявність провідних хорових дитячих колективів із високим рівнем виконавської майстерності таких, як «Дзвіночок». Наголошується важлива роль у справі вивчення, популяризації культурних надбань. Адже через культурні традиції, акумульовані зокрема у рукописному і друкованому доробку нації, здійснюється зв'язок часів і епох.

Ключові слова: дитячий хор, хорова культура, хормейстер, Елеонора Виногорова.

Shcherbii Svitlana,

Postgraduate Student at the Department of Musical Ukrainian Studies and Folk Instrumental Art

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University

orcid.org/0000-0002-7859-1918

svalsh979@gmail.com

PUBLISHING ACTIVITY OF THE CONDUCTOR ELEONORA VYNOHRADOVA

The article reveals the role of the repertoire in the children's choir as an important component of choral performance, around which the educational and performance process is built. The experience of modern compilers of choral works for children is analyzed. An overview and meaningful content of the repertoire collections of the composers of the leading children's choirmaster of the second half of the 20th and the beginning of the 11th century, the artistic director of the boys' and young men's choir "Dzvinochok" (1966–1983), the children's choir "Lyubystok" (1983–1986), the choir of boys and young men of Kyiv . specialized music school named after M. Lysenko (1986–1997), and "Kyiv Cantus" (1997–2003), professor, Honored Worker of Culture Eleonora Oleksiivna Vynogradova. An attempt to describe the methodology of selecting the repertoire and teaching the collections proved that the conductor was in constant creative search. It is emphasized that the work of famous composers, artistic communication between children's choirs, as well as active concert and public activities served as the basis for developing the repertoire for children of Eleonora Oleksiivna. It is also important that it took into account the approach to children's spiritual

requests, thanks to which they are in a state of active knowledge of themselves and the world through active participation in choral co-creation. It was found out that the content of the music collections arranged by Eleonora Vynogradova had a certain desire to implement the task to the set goal and influence the formation of children's choral culture. The essential features of the repertoire "politics" of the end of the 20th century have been determined. As a result of the research, it was found that the choice of repertoire (choral works to study) has always been an acute practical problem, which does not lose its relevance even now. This is explained by the socio-cultural situation: the presence of leading children's choral groups with a high level of performance skills, such as "Dzvinochok". An important role in the study and popularization of cultural heritage is emphasized. Because cultural traditions, accumulated in particular in the nation's handwritten and printed production, create a link between times and eras.

Key words: children's choir, choral culture, conductor, Eleonora Vynogradova.

Постановка проблеми. Невід'ємним елементом естетичного виховання дітей є загальна музична освіта. Її метою є особистісний розвиток учнів через збагачення естетичного досвіду під час сприйняття й озвучення музичних творів, їх творча самореалізація та самовдосконалення. Зокрема хоровий спів є важливим центром музичної освіти та існує як найбільш доступна форма колективного музикування, у процесі якого діти отримують теоретичні знання, практичні навички та вміння, прилучаються до шедеврів національної та світової музичної культури, збагачують свій духовний світ, творчий потенціал, формують художній смак. Відомо, що репертуар дитячого хору тісно пов'язується з музично-освітніми та виховними завданнями, які ставить перед собою диригент-педагог.

Аналіз джерел та останніх досліджень. Ще на початку ХХ століття перша українська професійна жінка-диригентка Платоніда Щуровська-Россієвич відзначала значення репертуару у роботі над «школенням вокально-хорових навичок, розвитком музичної грамотності хористів» (Карась, 2021, с. 22). Виховне значення дитячої хорової музики досліджували науковці Н. Дніпровська, Л. Хлебнікова, І. Бермес, Л. Шегда, П. Зелінська, Н. Збожимська, Н. Кречко, Г. Струве, О. Сбітнева. Існуючі дослідження представляють велику педагогічну спадщину та є значущим фактором створення методологічної бази щодо вимог до репертуару шкільних хорів та принципів його добору.

Мету роботи визначено як потребу досліджувати творчий доробок хорових диригентів України, зокрема Елеонори Виноградової.

Виклад основного матеріалу. Забезпечення відповідним репертуаром дитячих хорових колективів є завданням надзвичайно складним і відповідальним. Вік керівника колективу вимагається повсякденного пошуку

та глибоким володінням методикою. Діяльність в цьому напрямку завжди стимулювала нотну видавничу діяльність. Сукупність організаційних, творчих, виробничих заходів, спрямованих на підготовку і випуск у світ видавничої продукції спиралась на критерії цінності видань. У примірниках відбивалася епоха та особистість збирача.

Відомі такі упорядники, які на різних історичних етапах укладали дитячих хоровий репертуар у збірники. Це і П. Щуровська-Россієвич, В. Уманець, І. Зеленецька, Л. Шамро, М. Островський, В. Чучман, Я. Кушка та інші.

І. Зеленецька пропонує видання, що має навчально-розвиваючу спрямованість. Розраховано для практичної роботи вчителів музики, хормейстерів музичних шкіл, позашкільних та дошкільних установ, студентів музичних навчальних закладів. Деякі твори друкувалися вперше, що є результатом безпосереднього творчого спілкування укладача з цими композиторами (Зеленецька, 2005).

В. Чучман прагнув, щоб зміст його посібника мав на меті «популяризувати українську пісню (як народну, так і авторську), зодягнути в шати акапельного багатоголосся» (Чучман, 2021).

В упорядника Я. Кушка «Збірник пісень для школярів» складається з двох частин. Перша містить питання змістовності музичної освіти, розкрито головні складові процесу музично-естетичного виховання. Частина друга містить нотний додаток з вправами, розспівками, хорових творів різного характеру з акомпанементом і коротких коментарів щодо практичної роботи (Кушка, 2007).

Видання творів Л. Шамро «Барвіночки» спрямоване на юних хористів, задля професійного зростання. Ця збірка розрахована на учнів, які вже мають певні навички двоголосого співу, і можуть працювати не тільки над загальним

ансамблем, строем, але й над художнім образом (Шамро, 2018).

Про використання хорового мистецтва в якості політичного інструментарію у 70-х – 80-х роках ХХ ст. писало багато дослідників. Зокрема Н. Кречко також наголошує, що «масовий характер хорового мистецтва, тісний зв'язок з модальністю слова, поширеність практично в усіх верствах населення України, робило привабливим його використання, як «пропагандиста», «рупора» провладної ідеології». Проте вона відмічає, що «керівники хорових колективів, кожен по-своєму намагалися вийти з жанрового та тематичного «прокрустова ложа» нав'язаного керівними структурами» (Кречко, 2017, с. 285).

Важливу роль в активному хоровому русі дитячих колективів другої половини ХХ століття відіграла Заслужений діяч мистецтв України, професор Елеонора Виноградова (1931–2003). Її тип універсальної творчої особистості формувався не лише її психологічними властивостями та видами діяльності, а й обставинами. Діапазон творчості Елеонори Олексіївни великий. Він охоплює диригентську, педагогічну, а також музично-громадську діяльність. Вже після десятирічної успішної творчої діяльності та численних перемог на конкурсах та фестивалях з хором хлопчиків та юнаків «Дзвіночок», Елеонора Олексіївна прагнула ділитися досвідом та активізувала відродження дитячого хорового виконання, відстоюючи високий професіоналізм. Е. Виноградова була ініціатором створення клубу дитячих хормейстерів «Тоніка» (1978), що дав поштовх для розвитку класичних традицій дитячого хорового співу. Вона була головою художньої ради по естетичному вихованню дітей і юнацтва при музичній спілці, а також членом ради дискусійного клубу хормейстерів і композиторів «Камертон» при Всесоюзнім домі композиторів.

Як компетентна людина, диригент знала тонкощі роботи в галузі своєї діяльності і розуміла про роль репертуарних збірок в розвитку хорових колективів. Була членом спілки видавництва «Музична Україна» м. Київ та приймала участь в упорядкуванні низки репертуарних збірників. Її роль як укладача полягала у відборі, систематизації, опрацюванні та узагальненні хорових творів. У друк вийшли нотні збірники під назвою «Пісні про Батьківщину» (7 випусків),

«Співає Дзвіночок» (1982), «Оперні хори» в перекладі для дитячого хору (1984), «Свято хору» (5 випусків), «Піснею ми здружені» (1982). До них увійшли твори для дитячого хору молодшого, середнього та старшого віку. Укладачка намагалася охопити різну тематику та рівня складності. Вивчення цих нотних видань необхідно розглядати у взаємозв'язку з соціально-історичною і культурною ситуацією в Україні. Адже характеристика книги складається не лише зі значення вмісту, який в ній опублікований, а несе інформацію про культуру певної епохи.

Вже у своїй перших репертуарних збірниках для дітей середнього та старшого віку, упорядкованих Елеонорою Виноградовою «Пісні про Батьківщину» (1978, 1979) проглядається старанний підбір репертуару, різноплановий в голосоведенні та гармонії. Вони склалися з певної кількості хорових творів, що возвеличували адміністративну систему. Це «Чує країна» Д. Шостаковича, «Слався, моя Вітчизно» Р. Бойка, «Спасибі тобі, Вітчизно» А. Філіпенка, «Піонерська професія» І. Шамо та ін. Незважаючи на це, є твори більш «нейтральними» та мали піднесено-радісний характер: «Я це зробить готовий!» І. Шамо, «На світанку» Т. Попатенко, «Ранок, зрастуй» О. Пахмутової та ін. Серед інших вирізняється твір Б. Фільца «На полонині, на верхівці» на сл. В. Ладижця, він являє певний професійний інтерес для художніх керівників дитячих хорових колективів і до сьогоднішнього дня.

Елеонора Виноградова, укладаючи випуски збірок під назвою «Свято хору» (1980, 1982, 1984, 1990) вважала основним своїм завданням знайомити з творчістю сучасних композиторів, а також з обробками народних пісень, які звучали у виконанні кращих дитячих хорових колективів на засіданнях і концертних виступах клубу хормейстерів «Тоніка» при Київському відділенні музичного товариства України. На концертних виступах відбувалась прем'єра творів для дітей українських композиторів: І. Шамо, Л. Дичко, В. Шаповаленка, В. Філіпенка, Ж. Колодуб, Б. Фільц, М. Чембержі та ін. І все найкраще, що прозвучало в концерних залах, було вирішено видавати друком.

Підбираючи матеріал, Елеонора Виноградова звертала увагу на те, щоб репертуарний список шкільного хору відповідав виконавським

можливостям, творчим здібностям юних співаків. Кожен хоровий твір у збірнику «Свято хору» ніс своє певне емоційне та смислове навантаження. Є і ліричні пісні («Осені пора настала» Дж. Палестріни, «Ой ти мій, дубочку» литовська народна пісня) і жартівливі, наповнені гумором («Дударі» муз. Т. Стасюк). Привертає увагу багатство виконавських барв, проте доступне для виконання та сприймання («Мелодія» А. Вівальді, «Репетиція оркестру» муз. невід. автора, «Усі гори зеленіють» обр. В. Волонтира).

Нотне видання «Співає «Дзвіночок» (1982) був важливим підсумковим етапом успішної творчої діяльності під керівництвом Е. Виноградової. Відома українська мистецтвознавиця та композиторка Б. Фільц окреслює той значний репертуар, який виконував хор: «Він об'єднав у своєму звучанні голоси хлопчиків і чоловіків, що дозволило розширити репертуарні можливості хору від українських народних пісень до великих вокально-симфонічних форм» (Фільц, 2005). Видатний диригент Михайло Кречко також відзначав високу виконавську майстерність колективу та багатогранність таланту художнього керівника та головного диригента «Дзвіночка» Елеонори Виноградової. У його передмові до збірника йшлося й про те, що українська співоча культура завжди славилася чудовими дитячими хорами, мистецька практика яких варта широкого наслідування, тож «твори з репертуару «Дзвіночка» стануть в пригоді багатьом хоровим колективам хлопчиків» (Виноградова, 1982). До збірника «Співає «Дзвіночок» увійшли 2–3-х голосні твори з супроводом, а також для акапельного виконання, більша половина яких була за авторством українських композиторів (Д. Бортнянський, М. Лисенка, К. Стеценко, Ф. Колесси, С. Людкевич, А. Авдієвського, Г. Верьовки, Б. Фільц, Ю. Рожавської, А. Філіпенка). Укладач також ввела і твори зарубіжних композиторів: Г. Генделя, В. А. Моцарта, П. Чайковського, Г. Струве, Ю. Чічкова). Переклад для дитячого хору пісні-щедрівки «Павочка ходить» А. Авдієвського здійснив Володимир Суржа, відомий диригент-хормейстер, педагог, Заслужений артист України та чоловік Елеонори Олексіївни Виноградової. Хоровим творам добірки «Співає Дзвіночок» властива вишукана та доступна музична мова, колоритна палітра художніх

образів. Варто відзначити, що хоровий твір Д. Бортнянського «Слава Єдинородний» виданий на світський текст Л. Горлача. Як помітив дослідник А. Лащенко, митці того часу вдавалися до практики співу духовної музики світськими текстами заради пристосування до обставин, щоб утримати спадкоємність (Лащенко, 1999, С. 87).

Цінність збірника «Піснею ми здружені» (1982) була в тому, що підбір матеріалу був спрямований на виховання, а також як плід творчої співпраці між провідними дитячими хорами. До видання ввійшли твори з репертуару трьох хорових колективів: дитячої хорової студії «Піонерія», художній керівник Г. Струве, хору хлопчиків «Дзвіночок» Київського палацу піонерів та школярів ім. М. Островського, художній керівник Е. Виноградова та хорової студії «Журавінка» м. Мінськ (художній керівник О. Євсюков). Видання було розраховане для керівників колективів дитячої художньої самодіяльності. Це була колосальна праця, зважаючи на умови того часу.

Диригентка Елеонора Виноградова вважала, що найкращі зразки світової класики створять оптимальні умови для різнобічного розитку юного хориста. Тому привертала увагу до оперно-хорового жанру в концертно-виконавській практиці дитячих хорів. Збірка «Оперні хори. Перекладення для дитячого хору» вийшла друком у 1984 році. До випуску увійшли хори з опер М. Римського-Корсакова «Садко», М. Мусоргського «Хованщина», П. Чайковського «Пікова дама», О. Бородіна «Князь Ігор», В. А. Моцарта «Чарівна флейта», Дж. Россіні «Вільгельм Телль», М. Аркаса «Катерина», М. Леонтовича «На русалчин великдень», М. Лисенка «Зима і Весна». Деякі оперні хори адаптовані саме для однорідного викладу такими митцями, як В. Локтева, С. Павчинського, В. Соколова, І. Пономарькова. Відслідковування репертуару провладною ідеологією призвело до наявності лиш декілька творів українською мовою. Проте бачимо бажання і намагання хормейстера звернутися до витоків вітчизняної хорової культури.

Науковиця І. Шатова у дисертаційному дослідженні підкреслила, що саме «репертурна основа хорової школи відображає духовні запити часу і творче стремління» (Шатова,

2005, с. 165). Бачимо, що слова О. Бенч про те, що Елеонора Виноградова «створила цілу школу дитячого хорового співу в Україні», знайшли підтвердження у її доробку (Бенч, 2002, с. 165).

Висновки. Нотні видання під упорядкуванням Е. Виноградової свідчать про опрацювання широкого жанрово-тематичного кола хорового репертуару та не втратили своєї значущості. Навпаки, їх потрібно вивчати і систематизувати згідно реформування сучасної системи музичної освіти. Нотні збірники радянської епохи доволі часто містять високохудожні зразки

хорового мистецтва, а також і твори певного ідеологічного спрямування. Проте, кожне видання може існувати як культурна цінність і «свідок» певного соціокультурного середовища. Розуміємо, що національно-культурне життя України неможливе без знання її багатоточної книжкової спадщини. Адже через культурні традиції, акумульовані зокрема у рукописному і друкованому доробку нації, здійснюється зв'язок часів і епох. Знання свого минулого, історичних і культурних надбань, їх критичне усвідомлення є запорукою духовного відродження нації.

Список використаних джерел:

1. Бенч О. (2002) Український хоровий спів. Актуалізація звичаєвої традиції. Київ. С. 165.
2. Бермес І. (2015) Репертуар дитячого хору як педагогічна проблема. Молодь і ринок №9 (128). С. 15–19. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mir_2015_9_5
3. Виноградова Е. (1982) Співає «Дзвіночок». Музична Україна, Київ. С. 104.
4. Зеленецька І. (2005) Співають діти на уроках музики початкових класів. Кам'янець-Подільський : Абетка. С. 172.
5. Карась Г. В. (2021) Фемінізація української хорової культури першої половини ХХ століття (на прикладі життєтворчості Платоніди Щуровської-Россіневич). *Синергетична парадигма української хорової культури : Колективна монографія*. Рига, Латвія : "Baltija Publishing". 270 с. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-035-3-1>
6. Кушка Я. (2007) Збірник пісень для школярів. Вінниця, Нова книга. С. 123.
7. Кречко, Н. М., & Якобенчук, Н. О. (2019). Дитячий хоровий спів та його роль у музичній культурі. *Імідж сучасного педагога*, (2(185), 76–79. [https://doi.org/10.33272/2522-9729-2019-2\(185\)-76-79](https://doi.org/10.33272/2522-9729-2019-2(185)-76-79)
8. Кречко Н. (2017) Характерні ознаки репертуарної політики академічних хорових колективів України в контексті розвитку вітчизняної хорової культури другої половини ХХ століття. *«Молодий вчений» №10 (50)*. С. 284–289. <http://molodyvcheny.in.ua/files/journal/2017/10/65.pdf>
9. Лашенко А. (1999) Про відродження духовної музики. Мистецькі обрії. Академія мистецтв України. Київ. С. 85–89.
10. Б. М. Фільц. (2005). Виноградова Елеонора Олексіївна . У І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк ... та Я. С. Яцків (Ред.), *Енциклопедія Сучасної України*. Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-34080>
11. Чучман В. (2021) Ліричні та жартівливі пісні в обробці для дитячо-юнацького хору. Львів. Растр-7. С. 124.
12. Шамро Л. (2018) Барвіночки. Збірка пісень для дитячого хору. Вінниця. Нова Книга. С. 96.
13. Шатова І. (2005) Стильові основи одеської хорової школи. Дис. канд. мистецтв. ОНМА. Одеса. С. 165.

References:

1. Bench O. (2002) Ukrainskyi khorovyi spiv. Aktualizatsiia zvychaievoi tradytsii. [Ukrainian choral singing. Actualization of the customary tradition] Kyiv. S. 165. [in Ukrainian]
2. Bermes I. (2015) Repertuar dytiachoho khoru yak pedahohichna problema. [Children's choir repertoire as a pedagogical problem] *Molod i ryнок №9 (128)*. S. 15–19. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mir_2015_9_5 [in Ukrainian]
3. Vynohradova E. (1982) Spivaie «Dzvinochok». [Sings "The Bell"] Muzychna Ukraina, Kyiv. S. 104. [in Ukrainian & Russian]
4. Zelenetska I. (2005) Spivaiut dity na urokakh muzyky pochatkovykh klasiv. [Children sing in elementary school music lessons] Kamianets-Podilskyi: Abetka. S. 172 [in Ukrainian]
5. Karas H. V. (2021) Feminizatsiia ukrainskoi khorovoi kultury pershoi polovyny XX stolittia (na prykladi zhyttietvorchosti Platonidy Shchurovskoi-Rossinevykh). [Feminization of Ukrainian choral culture of the first half of the 20th century (on the example of Platonida Shchurovska-Rossinevykh's creativity)] *Synerhetychna paradyhma ukrainskoi khorovoi kultury : Kolektyvna monohrafiia*. Ryha, Latviia : "Baltija Publishing". 270 s. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-035-3-1> [in Ukrainian]

6. Kushka Ya. (2007) Zbirnyk pisen dlia shkoliariv.[A collection of songs for schoolchildren] Vinnytsia, Nova knyha. S. 123 [in Ukrainian]
7. Krechko, N. M., & Yakobenchuk, N. O. (2019). Dytiachyi khorovyi spiv ta yoho rol u muzychnii kulturi. [Children's choral singing and its role in musical culture] *Imidzh suchasnoho pedahoha*, (2(185)), 76–79. [https://doi.org/10.33272/2522-9729-2019-2\(185\)-76-79](https://doi.org/10.33272/2522-9729-2019-2(185)-76-79) [in Ukrainian]
8. Krechko N. (2017) Kharakterni oznaky repertuarnoi polityky akademichnykh khorovykh kolektyviv Ukrainy v konteksti rozvytku vitchyznianoï khorovoi kultury druhoï polovyny KhKh stolittia. «Molodyi vchenyi» №10 (50). S. 284–289. <http://molodyvcheny.in.ua/files/journal/2017/10/65.pdf> [in Ukrainian]
9. Lashchenko A. (1999) Pro vidrozhennia dukhovnoi muzyky. Mystetski obrii. [About the revival of spiritual music] *Akademiia mystetstv Ukrainy*. Kyiv. S. 85–89 [in Ukrainian]
10. Filts B. (2005). Vynohradova Eleonora Oleksiivna . U I. M. Dziuba, A. I. Zhukovskyi, M. H. Zhelezniak ... ta Ya. S. Yatskiv (Red.), *Entsyklopediia Suchasnoi Ukrainy*. Instytut entsyklopedychnykh doslidzhen NAN Ukrainy. <https://esu.com.ua/article-34080> [in Ukrainian]
11. Chuchman V. (2021) Lirychni ta zhartivlyvi pisni v obrobsi dlia dytiacho-yunatskoho khoru. [Lyrical and humorous songs arranged for a children's and youth choir] Lviv. Rastr-7. S. 124 [in Ukrainian]
12. Shamro L. (2018) Barvinochky. [Periwinkles] Zbirka pisen dlia dytiachoho khoru. Vinnytsia. Nova Knyha. S. 96 [in Ukrainian]
13. Shatova I. (2005) Stylovi osnovy odeskoi khorovoi shkoly. [Stylistic foundations of the Odessa choral school]. Candidate's thesis. ONMA. Odesa. S. 165 [in Ukrainian]

УДК 654.197:[316.7+130.2

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.32>

Цімох Наталія Іванівна,

кандидат мистецтвознавства,

доцент кафедри тележурналістики та майстерності актора,

Київського національного університету культури і мистецтв

orcid.org/0000-0002-6147-3341

tsimoh.n@gmail.com

Гнатюк Анатолій Васильович,

Народний артист України

orcid.org/0009-0001-3118-7432

ТЕЛЕБАЧЕННЯ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН І ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті охарактеризовано телебачення як соціокультурний феномен, доведено актуальність застосування культурологічного підходу до його вивчення. Наголошено на помилковості тлумачення телебачення суто як засобу масової інформації, натомість звернено увагу на потребу розгляду телебачення як простору, середовища чи навіть середовищ, в яких продукуються і передаються культурні цінності. Акцентовано, що дослідження телебачення в межах культурології передбачає застосування певних методів і підходів, які, не заперечуючи здобутих досягнень в його вивченні, дали б змогу міждисциплінарно проаналізувати його і як важливу медіаструктуру, і як атрибут глобалізації, і як соціокультурний феномен. Обґрунтовано необхідність невпинного коригування теоретичних положень, що описують певний етап розвитку телебачення та його специфічні особливості, зумовлену складністю, швидкою трансформацією самого об'єкта дослідження. Коротко описано етапи трансформації телебачення: 1) від транслятора популярних творів кінематографа і театрального мистецтва до соціального (сутність якого визначається художньо-розважальним, економічним, інформаційним, політичним і технологічним компонентами, і водночас чинниками, розвитку) та культурно-комунікативного інституту (впливає на сприйняття реальності, на стиль і спосіб життя мільйонів людей); 2) від утилітарного засобу передавання інформації до інструменту управління глядацьким сприйняттям, до сенсопороджуючого елемента надскладної системи комунікації у світі. Згадано про інструментарій осмислення феномена телебачення: 1960-ті роки – мистецтвознавчі, 1970-ті – філологічні підходи; 1970–1980-ті – інституційний, 1990-ті – індустріальний підходи; у 2000-х рр. – комунікативний підхід. Підсумовано, що жоден зі згаданих підходів до дослідження телебачення не здатен надати повної інформації не просто про телевізійні програми та їх аудиторію, а й про згадані вище компоненти/чинники функціонування телебачення, що дає змогу отримати саме культурологічний підхід. Акцентовано на взаємозв'язку телебачення із масовою культурою, що є одним із перспективних напрямів культурологічного дослідження - вивчення телебачення як каналу поширення артефактів останньої та як каталізатора процесу масовизації культури.

Ключові слова: телебачення, культура, соціокультурний феномен, культурологія.

Tsimokh Natalia,

Candidate of Art History,

Associate Professor

at the Department of Television Journalism and Actor's Skills,

Kyiv National University of Culture and Arts

orcid.org/0000-0002-6147-3341

tsimoh.n@gmail.com

Anatolii Hnatyuk

*Honoured Artist of Ukraine**orcid.org/0009-0001-3118-7432*

TELEVISION AS A SOCIO-CULTURAL PHENOMENON AND SUBJECT OF CULTURAL RESEARCH

The article examines television as a socio-cultural phenomenon and highlights the relevance of applying a cultural approach to its study. The author emphasizes the fallacy of interpreting television as a mass medium exclusively and draws attention to the need to consider television as a space, environment or even medium in which cultural values are produced and transmitted. It is underlined that the study of television within the framework of cultural studies involves the use of specific methods and approaches that, without denying the achievements in its examination, would allow an interdisciplinary analysis of it as an essential media structure, as an attribute of globalization, and as a socio-cultural phenomenon. The necessity of continuous adjustment of theoretical provisions describing a particular stage of television development and its specific features due to the complexity and rapid transformation of the object of study is justified. The stages of television transformation are briefly described: 1) from a broadcaster of the most famous works of cinema and theatre to a social institution (the essence of which is determined by artistic and entertainment, economic, informational, political and technological components, and at the same time factors of development) and a cultural and communicative institution (influencing the perception of reality, the style and lifestyle of millions of people); 2) from a utility tool for transmitting information to a tool for managing viewer perception, to a sense-generating element of the world's most complex communication system. The author mentions the tools for understanding the phenomenon of television: 1960s – artistic, 1970s – philological approaches; 1970s–1980s – institutional, 1990s – industrial; in the 2000s – communicative approach. It has been concluded that none of the mentioned approaches to the study of television can provide complete information not only on television programs and their audience but also on the above components/factors of television functioning, which is possible with the cultural approach. The article focuses on the relationship between television and mass culture, which is one of the promising areas of cultural studies – the study of television as a channel for the distribution of artefacts of the latter and as a catalyst for the process of cultural massification.

Key words: television, culture, socio-cultural phenomenon, cultural studies.

Вступ. У сучасному світі телебачення є складною системою, що безперервно змінюється, має власні жанри і формати і виконує певні функції, серед яких не лише інформаційна, рекреаційна, освітня та ін., а й культурно-просвітницька. Проте, єдине бачення його ролі у суспільстві, незважаючи на відносно тривалу еволюцію, дотепер відсутнє. Більшість наукових досліджень, присвячених телебаченню, були здійснені наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст., що пояснюється його розквітом у цей період. Телебачення переважно визнавалося не органічною частиною культури, а одним із видів засобів масової інформації. Проте, як саме словосполучення «засіб масової інформації», штучно введене в ужиток з ідеологічних міркувань, так і його похідні – «засіб» і «масовий» викликають заперечення щодо їх застосування до телебачення. Найперше, телебачення навряд чи є суто «масовим» інститутом, на що свого часу звернув увагу Р. Вільямс, стверджуючи, що мовлення, хоч і охоплює велику аудиторію, все ж пропонує «індивідуальний набір» контенту

(Williams, 2003, p. 17). Сучасні ж тенденції з індивідуалізації телебачення роблять вживання характеристики «масовий» стосовно телебачення ще більш проблематичним. Вузкою також є характеристика «засіб», оскільки телебачення як медіа – це не просто засіб для передавання інформації, а цілий простір, середовище чи навіть середовища, в яких продукуються і передаються культурні цінності. Більше того, комунікація тісно пов'язана з процесами розподілу та поширення культурних цінностей. Звертає на себе увагу й той факт, що відтік аудиторії в інтернет-простір спричинив появу постановочних програм, блогів, стримів тощо, які залишаються поза межами вивчення фахівцями не лише з інформаційної та журналістської справи, а й культурологами. Зате дослідження телебачення в межах культурології передбачає застосування певних методів і підходів, які, не заперечуючи здобутих досягнень в його вивченні, дали б змогу міжdisciplinarno проаналізувати його і як важливу медіаструктуру, і як атрибут глобалізації, і як соціокультурний феномен.

Аналіз актуальних досліджень і публікацій з теми. Наукових праць, присвячених безпосередньо методам та підходам вивчення телебачення вкрай мало. Можна відзначити статтю С. Добрової «Новітні підходи у вивченні інтернет-телебачення» (2015), в якій проаналізовано методи (метод спостереження, метод експерименту та метод інтерв'ю та ін.) та підходи (семантичний експеримент) до вивчення й аналізу інтернет-телебачення. Авторкою інтернет-телебачення розглянуто як сучасний та один із основних каналів масової комунікації. На увагу заслуговують й наукові розвідки з питань методології медіадосліджень (А. Кваско, 2021, та ін.). Візуальна культура, до якої входить і телебачення, як поле інтердисциплінарного дослідження, є об'єктом вивчення у статті О. Павлової «Візуальна культура та повсякденність доби постмодерну» (2015). Інфотейнменту як одному з жанрів телебачення присвячена стаття К. Чорної «Використання жанру інфотейнмент в українських теленовинах, пошук нових засобів і прийомів гри та розваги в інформаційних програмах» (2015), в якій досліджено використання жанру інфотейнмент в українських теленовинах, розглянуті передумови і тенденції виникнення, становлення та перспективи його розвитку на українському телебаченні. На увагу заслуговує й праця А. Скорик «Мистецтво телекомунікації у полі культурознавства: проблема меж» (2017), в якій автором розглянуто «функціонування мистецтва телекомунікації як важливої складової художньої культури нового тисячоліття, унікального культурного феномену, в якому на перший план виходять соціальні функції адаптації і формування індивідуальної та неповторної суб'єктивності людини-творця» (Скорик, 2017, с. 9). Цей перелік наукових праць можна продовжити, утім очевидним є той факт, що, попри різнобічність вивчення телебачення соціологами, антропологами, філософами та ін., культурологія все ще перебуває на етапі формування методологічних засад його вивчення не лише як комунікатора, а й як соціального інституту та соціокультурного феномена. Значення ж культурологічного підходу до вивчення телебачення полягає в актуалізації його естетичної складової, а також у розгляді його соціокультурної ролі крізь призму значущості публіцистичного та журналістсько-медійного дискурсу

для розвитку та поширення культури. Така зміна аспекту досліджень дає змогу поєднувати традиційні методи дослідження журналістики з культурологічними.

Мета статті – охарактеризувати телебачення як соціокультурний феномен, довести актуальність застосування культурологічного підходу до його вивчення.

Виклад основного матеріалу. Необхідність невпинного коригування теоретичних положень, що описують певний етап розвитку телебачення та його специфічні особливості, зумовлена складністю, швидкою трансформацією самого об'єкта дослідження. За відносно тривалу свою історію телебачення, адаптуючись до змін оточуючого середовища, віддавало перевагу різним домінуючим у суспільстві концепціям і світоглядним орієнтирам, а ті кардинальні зміни, що відбулися з принципами телевізійної комунікації протягом перших десятиліть ХХІ ст., остаточно трансформували колишні моделі соціокультурного функціонування телебачення. Діалог, чи радше коливання, суперечність між «реальним» та «художнім» на телебаченні і є домінантною суттю телевізійної комунікації, а також властивістю телевізійного кадру, який створює ілюзію реальності, але у сукупності з іншими кадрами формує видовищну основу, яка й обумовлює і водночас пояснює схильність до емоційно-образного сприйняття телевізійного контенту.

На початку свого функціонування телебачення виконувало роль транслятора популярних творів кінематографа і театрального мистецтва, але уже з 1950-х років почало активно використовувати свої спроможності оперативно поширювати інформацію. У 1960–1980-ті роках до інформаційної функції телебачення додалася й рекреаційна, продемонструвавши таким чином конкурентні переваги перед іншими видами мас-медіа. Уже протягом наступних кількох десятиліть телебачення стало мало не основним елементом повсякденного життя, виник і набув неабиякої популярності специфічний жанр – телевізійне шоу з його інформаційною, видовищно-розважальною та художньо-ігровою характеристиками. Поряд з цими змінами телебачення відчувало вплив економічних чинників, які стали рушійною силою впровадження телевізійних технологій – напр., поява кабельного, потім

супутникового і, врешті решт, інтерактивного телебачення. Маніпулятивна сутність телебачення, усвідомлена не лише науковцями (напр., М. Маклюен та ін.), а й політичною сферою, призвела до того, що воно стало потужним ресурсом, пов'язаним з політичним впливом. Економічна і політична зацікавленість у розвитку телебачення, обумовлена безпрецедентною затребуваністю у масової аудиторії, забезпечувала безперервне технологічне вдосконалення телепоказу, а це, у свою чергу, розширювало комунікативні можливості телевізійної творчості. Класичне новинне телебачення перестає відігравати вирішальну роль у формуванні телевізійної комунікації, з'являються нові телевізійні формати, які, по суті, зміцнили адаптовані для різних аудиторій ритуалізовані практики телевізійного споживання. Модифікацій зазнала й телевізійна композиція: відбулося збільшення рядковості телекартинки, покращення схем кольору. У сукупності це сприяло все більшому ухилу телебачення у бік видовищно-розважального мовлення, при цьому контент новин формувався відповідно до принципів інфотейнменту (Чорна, 2015).

Таким чином, протягом ХХ ст. телебачення поступово набуло ознак соціального інституту, сутність якого визначається художньо-розважальним (інтерактивність телевізійного дискурсу), економічним (виробництво і трансляція), інформаційним (формування ілюзорного переконання про здобуття нових знань про світ), політичним (цілеспрямований маніпулятивний вплив телевізійного контенту на аудиторію) і технологічним (конкурентна адаптація телебачення до комунікативних запитів аудиторії) компонентами, і водночас чинниками, розвитку. Ці компоненти тісно взаємопов'язані між собою і водночас вони визначають якість будь-якого телевізійного продукту, що дає підстави визначити телебачення не лише як інститут соціальний, а й як культурно-комунікативний, який впливає на сприйняття реальності, на стиль і спосіб життя мільйонів людей. Вже до кінця ХХ ст. телебачення перетворилося з утилітарного засобу передавання інформації на інструмент управління глядацьким сприйняттям, стало сенсопороджуючим елементом надскладної системи комунікації у світі.

Цілком закономірно, що осмислення феномена телебачення здійснювалося спочатку

за допомогою, так би мовити, однорідного інструментарію. Для 1960-х років характерне вивчення телебачення як одного з нових видів мистецтва з естетичних, мистецтвознавчих позицій, а 1970-ті рр. – це період його дослідження з філологічних (мова, жанри, історія) та соціально-психологічних позицій (робота з аудиторією, громадська думка, ефекти впливу). Важливість мистецтвознавчих і філологічних методів дослідження телебачення пов'язана з тогочасними дискусіями про особливості його художньої мови, якою мають володіти не лише телережисери, а й тележурналісти. Услід за кінематографом телебачення в якості «нового» виду було віднесено до групи видовищних мистецтв, раніше обмежених традиційними мистецтвами (театр, естрада, цирк). Крім телебачення до «нових» технічних мистецтв було віднесено кіно-, фото- та радіомистецтво. Проте згодом наукова спільнота дійшла висновку, що телебачення не стало повноцінним мистецтвом, а артефакти, створені методом кіно та фотографії, не завжди можна вважати мистецтвом, зокрема через домінування їхнього комунікативного потенціалу, що ефективно використовується в політичних та економічних цілях, над мистецьким.

Наприкінці 1970-х і в 1980-ті рр. телебачення вивчалось з позицій інституційного підходу, тобто вивчалися структура та організаційні форми телебачення як соціального інституту, механізми взаємодії місцевого та центрального телебачення та радіомовлення тощо. Означеною стрімкою індустріалізацією та глобалізацією 1990-ті рр. зумовили застосування індустріального підходу, згідно з яким телебачення розглядалось у контексті економічного розвитку. На початку ХХІ ст. телебачення вивчалось переважно з точки зору комунікативного підходу, який синтезував попередні напрацювання і разом розглядав телебачення як індустрію, функціонування якої підпорядковане законам системи засобів масової комунікації (інтернет, цифрове телебачення, мобільна комунікація тощо). Проте, жоден зі згаданих підходів до дослідження телебачення не здатен надати повної інформації не просто про телевізійні програми та їх аудиторію, а й про згадані вище компоненти/чинники функціонування телебачення, що дає змогу отримати саме культурологічний підхід.

Одним із перспективних напрямів культурологічного дослідження телебачення є його взаємозв'язок із масовою культурою, що передбачає вивчення телебачення як каналу поширення артефактів останньої та як каталізатора процесу масовизації культури. Взаємозв'язок телебачення із масовою культурою полягає в їх спільній характеристиці – трансформації артефактів, створених в інших культурах, і перетворенні їх на предмети масового споживання. Ця трансформація вкрай суттєва, свідченням чого є тривала наукова дискусія, започаткована В. Бенґаміном у 1936 р. (Benjamin, 1936), про міру впливу телебачення і засобів масової комунікації загалом на традиційну культуру. Варто лише згадати як засоби масової комунікації намагалися адаптувати витвори мистецтва до своїх вимог і принципів свого функціонування та використовували і продовжують використовувати твори мистецтва з метою, далекою від призначення самого мистецтва. Унаслідок такого впливу засобів масової комунікації, у тому числі й телебачення, на витвір мистецтва і сам він зазнавав кардинальних змін, і спосіб і специфіка взаємин художника та глядача. Утім, телебачення, як явище масової культури, не протиставляє традиційні цінності пропагованим метамодерном новим цінностям, а дає змогу

і насправді поєднує «народну» і «елітарну» культури у нерозривну єдність, сповнену, все ж, внутрішніх протиріч.

Таким чином, культурологічний підхід до аналізу телебачення і як явища масової культури і як соціокультурного феномена дає змогу відповісти на цілий ряд запитань теоретиків і практиків про сутність, специфіку телебачення, тенденції і перспективи його розвитку з урахуванням соціокультурного контексту.

Висновки. У сучасному світі телебачення є соціальним інститутом, який чинить потужний різноспрямований вплив на культурні та соціальні процеси у соціумі. Телебачення є не лише комунікативною, а й культурною системою, що дає підстави вважати його соціокультурним феноменом, функціонування якого визначається системоутворюючими чинниками: художньо-розважальним, економічним, інформаційним, політичним і технологічним. Культурологічний підхід до вивчення телебачення передбачає його розгляд як системи цих чинників. Зокрема, потребують осмислення питання появи нових телевізійних форматів і жанрів, набуття журналістською творчістю ознак розважальності, з'ясування ролі телебачення і системі дозвілля і рекреації, специфіка телевізійного контенту, та загалом тенденція медіатизації телебачення.

Список використаних джерел

1. Добрава С. Новітні підходи у вивченні інтернет-телебачення. *Теле- та радіожурналістика*. 2015. № 15. С. 162–167.
2. Кваско А. В., Сухорукова О. А., Григорова З. В. Сучасні методи медіадосліджень. URL: <https://ela.kpi.ua/handle/123456789/41477>
3. Павлова О. Ю. Візуальна культура та повсякденність доби постмодерну. *Культура і сучасність*. 2015. № 2. С. 30–35.
4. Скорик А. М. Мистецтво телекомунікації у полі культурознавства: проблема меж. *Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство*. 2017. Вип. II (9). С. 9–14.
5. Чорна К. В. Використання жанру інфотейнмент в українських теленовинах, пошук нових засобів і прийомів гри та розваги в інформаційних програмах. *Вісник Київського національного університету культури і мистецтв. Мистецтвознавство*. 2015. Вип. 32. С. 148–155.
6. Benjamin W. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1963 (Edition Suhrkamp ; 28). Ursprünglich auf Französisch erschienen in: *zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 5, 1936. URL: https://monoskop.org/images/7/7d/Benjamin_Walter_1936_1963_Das_Kunstwerk_im_Zeitalter_seiner_technischen_Reproduzierbarkeit.pdf
7. Williams R. *Television: Technology and Cultural Form*. London, New York : Routledge Classics Publ., 2003, 172 p.

References

1. Dobrova, S. (2015). *Novitni pidkhody u vyvchenni internet-telebachennia* [The latest approaches in the study of Internet television]. *Tele- ta radiozhurnalistyka*. 2015. № 15. S. 162–167. [in Ukrainian]
2. Kvasko, A. V., Sukhorukova, O. A., Hryhorova, Z. V. (2021). *Suchasni metody mediadoslidzhen* [Modern methods of media research]. URL : <https://ela.kpi.ua/handle/123456789/41477>. [in Ukrainian]

3. Pavlova, O. Yu. (2015). *Vizualna kultura ta povsiakdennist doby postmodernu* [Visual culture and everyday life of the postmodern era]. *Kultura i suchasnist*. № 2. S. 30–35. [in Ukrainian]
4. Skoryk, A. M. (2017). *Mystetstvo telekomunikatsii u poli kulturoznavstva: problema mezh* [The art of telecommunication in the field of cultural studies: the problem of boundaries]. *Mizhnarodnyi visnyk: kulturolohiia, filolohiia, muzykoznavstvo*. Vyp. II (9). S. 9–14. [in Ukrainian]
5. Chorna, K. V. (2015). *Vykorystannia zhanru infoteinment v ukrainskykh telenovynakh, poshuk novykh zasobiv i pryiomiv hry ta rozvahy v informatsiinykh prohramakh* [The use of the infotainment genre in Ukrainian television news, the search for new means and techniques of games and entertainment in informational programs]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu kultury i mystetstv. Mystetstvoznavstvo*. 2015. Vyp. 32. S. 148–155. [in Ukrainian]
6. Benjamin W. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1963 (Edition Suhrkamp ; 28). Ursprünglich auf Französisch erschienen in: zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 5, 1936. URL: https://monoskop.org/images/7/7d/Benjamin_Walter_1936_1963_Das_Kunstwerk_im_Zeitalter_seiner_technischen_Reproduzierbarkeit.pdf
7. Williams R. *Television: Technology and Cultural Form*. London, Ney York : Routledge Classics Publ., 2003, 172 p.

Целковський Геннадій Анатолійович,

*кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри богослов'я та релігієзнавства
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
h.a.tselkovskyu@udu.edu.ua
orcid.org/0000-0002-2652-9506*

Федоришин Василь Ілліч,

*доктор педагогічних наук, професор,
декан факультету мистецтв імені Анатолія Авдієвського
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-0994-1910*

Василенко Вікторія Станіславівна,

*старший викладач кафедри богослов'я та релігієзнавства
Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
v.s.vasylenko@udu.edu.ua*

ОСНОВНІ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ ДИГІТАЛЬНОГО ТІЛА В ДИГІТАЛЬНИХ СТУДІЯХ

У статті проводиться аналіз поняття «дигітальне тіло», що використовується в дигітальних студіях. Дигітальні студії є міждисциплінарним проектом з дослідження цифрової реальності як соціо-культурного феномену та поєднує в собі культурологічні, антропологічні, соціологічні, психологічні та філософські дослідження.

Поняття «дигітального тіла» потребує пояснення та чіткого визначення, з відповідною опорою на методологію дигітальних студій. Теоретико-методологічне підґрунтя дефініції дигітального тіла полягає в постмодерністській критиці класичного уявлення про тіло та тілесне та проведення деконструкції тілесного як сталого фізичного об'єкту, з відповідним розумінням його як культурний конструкт.

В українській гуманітаристиці культурні явища цифрового простору тільки починають досліджуватися. Ці явища набувають атрибуції «дигітальне», тобто як таке що має цифрову природу та має віртуальний характер, подібними явищами є дигітальний простір, дигітальна свідомість, дигітальне тіло тощо. Застосування прикметника «дигітальний» вказує на природу явища, на його цифрову сутність, тобто є віртуальним і інформаційним знаком, який набув власного життя.

Визначення «Дигітального тіла» автор пропонує на основі феноменологічного підходу, як складова досвіду присутності людини в цифровій реальності та його знакової репрезентації в соціальних мережах та інтернеті. Цифровий досвід є особливим типом досвіду, що пов'язаний з присутністю у вигляді профайлу, різноманітною діяльністю – від творчості до комерції, споживанням медіа-контенту в інтернеті.

Евристична цінність визначення поняття «дигітального тіла» дозволяє глибше зрозуміти феномен соціальних мереж, поведінки людини та є складовою теоретико-методологічного оформлення дигітальної культурології та антропології.

Ключові слова: дигітальне тіло, дигітальні студії, цифрова реальність, цифрова культурологія, феномен соціальних мереж, виконавське мистецтво, сценічний бар'єр.

Tselkovsky Gennadii,

*Candidate of Philosophical Sciences,
Senior Lecturer at the Department of Theology and Religious Studies
Mykhailo Dragomanov State University of Ukraine*

Fedoryshyn Vasyl,

*Doctor of Pedagogical Sciences, Professor,
Dean of the Faculty of Arts named after Anatoliy Avdievskiy
Mykhailo Dragomanov State University of Ukraine*

Vasylenko Viktoriia,

*Senior Lecturer at the Department of Theology and Religious Studies
Mykhailo Dragomanov State University of Ukraine*

BASIC DEFINITIONS OF THE CONCEPT OF DIGITAL BODY IN DIGITAL STUDIOS

The article analyzes the concept of "digital body" used in digital studies. Digital studies are an interdisciplinary project to study digital reality as a socio-cultural phenomenon and combines cultural, anthropological, sociological, psychological and philosophical research.

The concept of the "digital body" needs to be explained and clearly defined, with appropriate reliance on the methodology of digital studies. The theoretical and methodological basis for the definition of the digital body lies in the postmodernist critique of the classical idea of the body and the corporeality and the deconstruction of the corporeality as a stable physical object, with a corresponding understanding of it as a cultural construct.

In Ukrainian humanities, the cultural phenomena of digital space are just beginning to be studied. These phenomena are being attributed as "digital," i.e., as having a digital nature and being virtual; similar phenomena are digital space, digital consciousness, digital body, etc. The use of the adjective "digital" indicates the nature of the phenomenon, its digital substance, i.e., it is a virtual and informational sign that has acquired a life of its own.

The author proposes a definition of the "digital body" based on a phenomenological approach, as a component of the experience of human presence in digital reality and its iconic representation on social networks and the Internet.

Digital experience is a special type of experience that is associated with presence in the form of a profile, various activities ranging from creativity to commerce, and consumption of media content on the Internet.

The heuristic value of the definition of the "digital body" allows for a deeper understanding of the phenomenon of social networks and human behavior and is part of the theoretical and methodological design of digital cultural studies and anthropology.

Key words: digital body, digital studios, digital reality, digital cultural studies, phenomenon of social networks, performance art, stage barrier.

В межах дигітальних студій йде осмислення всієї сукупності феноменів, пов'язаних з цифровою реальністю, що позначає собою медіа, соціальні мережі та віртуальне середовище. Це середовище є ще одним виміром буття людства, відповідно до більш традиційних – природи та культури. Розмова про цифрову реальність як ще один вимір дозволяє говорити про відповідну присутність людини в цьому вимірі. Ця присутність полягає у тілесності як усвідомлення людиною своєї біологічності. Тіло є і природною, і культурною даністю. Природне тіло є просторовим предметом, річчю; культурне тіло та всі явища, пов'язані з ним, є складною семіотичною системою. Згідно О. Сінкевич, є ще соціальне тіло – результат взаємодії природного тіла з соціальним середовищем (Сінкевич, 2016, стор. 70).

Присутність людини в цифровому просторі потребує її тілесної репрезентації та тілесних

форм взаємодії, що дозволяє ввести поняття «цифрове тіло» або «дигітальне тіло», оскільки дигітальність є модальним поняттям, без зайвих конотацій, що несе в собі поняття «цифрове». Таким чином, *метою статті є розкриття визначень поняття «дигітальне тіло» в дигітальних студіях, показати науковий вжиток та науковий потенціал цього поняття в дослідженнях соціальних мереж та цифрової реальності в цілому.*

Дисциплінарне поле аналізу поняття «дигітальне тіло» полягає у зверненні до двох дисциплін – до цифрової антропології та цифрової культурології. Цифрова антропологія вивчає людину, як мешканця цифрової реальності, в якій послуговується вже певними усталеними нормами та практиками, та має певні уявлення, пов'язані з устроєм цього простору. В свою чергу, цифрова культурологія має своїм об'єктом вивчення власне цифрову реальність

як продукт культури та таким, що є специфічним простором творчої діяльності людини (Slater M., 2008).

В українській гуманітаристиці проблематикою цифрової тілесності займається О. Сінькевич. В своєму дисертаційному дослідженні «Ідентифікаційні практики масової культури: соціально-філософський аналіз» (2016 р.) українська дослідниця визначає тілесноорієнтований характер сучасної культури, а техноморфний спосіб її існування дозволяє говорити про специфічний спосіб репрезентації тілесності – техноморфна тілесність.

Теоретико-методологічні засади вивчення «дигітального тіла» мають постмодерністські та феноменологічні коріння в працях М. Мерло-Понті, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі (Мерло-Понті, 2001). Семіотичне розуміння тіла полягає у його знаково-символічній природі, а феноменологічне – як продукт зустрічі людини з власним тілом, а його атрибути, такі як хвороби, потреби, смертність, потяги стають екзистенціалами людського існування. Постмодернізм, на основі деконструкції, руйнує уявлення про тілесне як про природну даність та показує соціокультурну обумовленість уявлень та практик про тіло, а воно саме може стати тілом без тіла або тілом без органів (Сінькевич, 2016 стор. 111).

«Перебуваючи у віртуальному просторі, людина переживає тілесну дезінтеграцію: її реальне тіло існує паралельно з дигітальним (створеним за допомогою цифрових технологій).» (Сінькевич, 2016 стор. 128) Феноменологічне розуміння тілесного як продукту особливого досвіду, в нашому випадку цифрового досвіду, постмодерністська деконструкція тілесного як універсального явища та знаково-символічна природа тілесного у сукупності дозволяють зробити визначення цифрового (дигітального) тіла як особливої форми присутності людини в цифровій реальності, що має наступні характеристики: 1. Має специфічний досвід, що є результатом взаємодії з цифровою реальністю; 2. Дигітальне тіло в цифровій реальності, на відміну від природи, може мати різноманітні форми втілення; 3. Тіло не просто має знаково-символічний вимір, а в цифровій реальності зводиться до знаків та символів.

Проблема «цифрового тіла» пов'язане з проблемою «цифрової свідомості» та «цифрового

досвіду». Головна проблема філософії про єдність тіла та свідомості в дигітальних студіях набуває нових забарвлень, оскільки в цифровій реальності вони стають автономними акторами. Зрозуміло, що в міфологічній та релігійній свідомості тіло та душа можуть бути автономними один від одного, але тільки з появою цифрової реальності це стало можливим і в цьому світі, тобто роз'єднання свідомості і тіла один від одного. Власне, мова йде про цифровий носій для свідомості (Leaver T., 2012).

Історично першими формами дигітальності тіла є кібер-тілесність. Терміни «кіборг» і «кіберпростір» (серед багатьох інших «кібернетичних» неологізмів) були прийняті для обговорення способів, якими користувачі комп'ютерів взаємодіяли зі своїми комп'ютерами та один з одним в Інтернеті. Робота Донни Гаравей про політичні наслідки кіборга як гетерогенної, неоднозначної та гібридної сутності була особливо важливою для привернення уваги до плінності втілення та самосвідомості (Lupton D, 2017).

Д. Лаптон показує важливість поняття «поєднання (assemblage)» як способу поєднання кіберреальності та людської тілесності: «Поєднання людської плоті та нелюдських (nonhuman) акторів постійно конфігуруються та реконфігуруються. Вони полегшують способи пізнання та проживання тіла.» (Lupton D, 2017)

У цифрову епоху практики втілення все частіше реалізуються за допомогою цифрових технологій. Ми більше не говоримо про окреме середовище «кіберпростору», оскільки наш повсякденний світ став настільки оцифрованим. Там, де колись фігура кіборга був науково-фантастичним витвором надлюдських здібностей, наші тіла тепер повсякденно взаємодіють з цифровими технологіями до такої міри, що це сприймається як належне. Зараз часто стверджують, що онлайн і офлайн «я» вже неможливо відрізнити одне від одного, зважаючи на одне від одного, зважаючи на поширеність і повсюдність онлайн-участі. Натомість категорії плоті, ідентичності та технологій є пористими і переплетеними. Наші тіла – це збірки цифрових даних. (Lupton D, 2017)

Отже, перший варіант цифрової тілесності полягає у її принциповій можливості стати носієм для реально існуючої свідомості конкретної людини. Такі можливості розкривається в науковій фантастиці, наприклад, в телесеріалі

«Чорне дзеркало». Іншим способом конструювання дигітального тіла є цифрова копія – створення віртуальної точної копії зовнішності. Вже наявні цифрові копії Президента України Володимира Зеленського, а деякі актори дозволяють використовувати свою цифрову копію в кіновиробництві. В цьому контексті виникають і морально-етичні наслідки використання дідфейків.

Deepfake – це техніка комп'ютерної відеобробки, яка використовує методи глибокого навчання для створення синтетичних зображень з метою відтворення характеристик вихідного зображення в цільовому зображенні. (Etienne, 2021). Використання синтетичних дідфейків в відео та інтернеті має великий потенціал, який вже сьогодні використовується в кіновиробництві. Як зазначає Г. Ет'єн, негативний імідж технології синтетичних зображень, створених нейромережею, пов'язаний, по перше, з технофобією, по друге поняттям фейк, який тісно асоціюється з цією технологією та несе в собі посилення до інформаційного протистояння.

В контексті дигітального тіла використання дідфейків породжує етичні проблеми: шантаж, порнографія, чорний піар тощо (Денисов С., 2020). Можливість створення нейромережею будь-якого контенту з будь-яким сюжетом та абсолютною правдоподібністю дозволяє потрапити в апорію – герой буде стверджувати, що це фейк, а власники контенту, що це оригінал. Можливо в майбутньому нас очікує презумпція неналежності тіла носію, тобто будь-який відеоконтент можна звинуватити в фейковості та автори відео мають доводити оригінальність знятої людини, а не людина має доводити, що це не вона на відео, а підроблений образ. Отже, технології дідфейків відчужують дигітальне тіло людини, що ускладнюється значною присутністю людини в інтернеті при зменшенні контактів в оффлайн.

Серіал «Чорне дзеркало», як провідний твір сучасної кінофантастики, в якому автори осмислюють сучасні технології, велику увагу приділяє подібній технології відчуження тіла для артистів. Cameo Сальми Гайек в стрічці говорить продюсерам, про те що вона дозволила в контракті робити з зображенням її тіла усе що завгодно, включно зі сценами сексу. Оцифрування акторів здається забавкою або

кінотехнологією, але це може набути масового характеру і до подібних практик будуть звертатися пересічні люди, прагнучі увічнити себе або своїх родичів. До того ж це буде не проста цифрова копія, а працююча лінгвістична модель відповідної особи, тобто ця цифрова копія буде відтворювати приблизні діалоги, які могла би вести ця людина. Це можна досягнути на основі оцифрування не тільки тіла, але й запису всіх її цифрових слідів.

Цифрові сліди є однією з найбільш цікавих та найбільш заміфологізованих складових дигітальності людини. Поведінка в інтернеті, коментарі, твіти, платежі, запити, пересування, тегі та сторіз – вже сьогодні цифрові технології здатні скопіювати цифровий образ людини, не звертаючись до неї самої.

Позитивний бік синтетичних зображень на основі реальних людей полягає в збільшенні можливостей присутності в інтернеті. Освіта, наприклад, потребує специфічних тілесно-орієнтованих практик, на відсутність яких під час онлайн-навчання скаржились як учні, так і викладачі, а саме: зорові контакти, зчитування жестів та міміки, тримання уваги тощо. Перехід освіти в інтернет показує необхідність врахувати переваги оффлайного та онлайнного способів освітнього процесу. Перед мітінг-сервісами постає технологічне завдання забезпечити тілесно-орієнтований спосіб комунікації з можливим використанням технології дідфейків для всіх учасників освітнього процесу.

Соціальні мережі стають важливою платформою для сценічного мистецтва та музикальної освіти. Здатність розповсюджувати власне виконання або композиції на велику аудиторію робить революцію в сучасній музиці. Особиста присутність митця на сцені замінюється його цифровою репрезентацією в мережах, а сценічний бар'єр долається за рахунок цифрового посередництва.

Як вказує дослідниця Є. Проворова: «сучасним інструментом для реалізації основних завдань фахової підготовки майбутніх вчителів музики можуть бути соціальні мережі, насамперед, вебсервіси, які дозволяють студентам та науково-педагогічним працівникам створювати свій профіль, який є доступний для всіх учасників освітнього процесу; формувати перелік учасників; здійснювати управління списком користувачів; швидко передавати важливу

навчальну інформацію. (Проворова Є., 2022) Крім того, що стосується недоліків онлайн-навчання, вона стверджує: «Крім того, на наш погляд, важливим під час фахової підготовки майбутніх вчителів музики в умовах дистанційного навчання є використання інтерактивного відео, основними перевагами якого є мотивація та залучення, об'єднання зображення й звуку, можливість показу процесів у русі.» (Проворова Є., 2022)

Чи дозволяє цифрова реальність долати ті бар'єри, які постають перед людиною в реальному житті, артистична присутність в віртуальній реальності набуває таких різних форм реалізації – ліпсінки, віртуальні персонажі, що дозволяє виходити за межі звичайного виконання з відповідним зняттям усіх супутніх проблем. Ліпсінк на сьогодні є однією з найбільш популярних музикальних репрезентацій тілесних практик в цифровій реальності. Феномен успішності відео Беллі Порч, що в соціальних мережах дорівнює вірусності та кількості переглядів, полягає у вдальній тілесній, але не художній, складовій, що викликає позитивні емоції, а не естетичне задоволення. Власне, цифрова реальність для музики висуває вимоги не в якості контенту, а в його шокості, здатності викликати сильну емоцію.

Таким чином, дигітальне тіло є формою присутності людини в цифровій реальності, дозволяє їй отримувати цифровий досвід, що є результатом взаємодії з цією цифровою реальністю, та набуває різноманітних проявів, таких як аватари, цифрові копії, цифровий носій тощо.

На відміну від біологічної тілесності, дигітальна тілесність не представляє собою конкретний різновид, а може втілюватися в різноманітні конструкти, що вже мають конкретні аналоги в сучасності, або присутні поки в уяві наукової фантастики.

Особливим явищем кібер-реальності є кібербулінг, онлайн-переслідування, в яких відсутні фізичні контакти, але шкода є реальною та вимірюваною. Присутність дітей від народження в віртуальній реальності робить для них цю віртуальну реальність настільки ж значимою як і звичайна реальність, а всі конфлікти та переживання мають таку саме інтенсивність. Вилучення однокласника зі спільної групи в соцмережі може мати такі самі наслідки як і звичайний бойкот.

У використанні цифрових технологій для моніторингу та репрезентації тіл дітей ми бачимо дітей у різних формах втілення. Оцифровані масиви даних дитячих тіл створюються ще до народження за допомогою комбінації пристроїв, які мають на меті досягти медичних, пов'язаних зі здоров'ям, соціальних та афективних цілей. Ці набори даних можуть переміщатися між різними сферами: коли, наприклад, оцифроване ультразвукове зображення, яке було створено для медичних цілей, майбутні батьки перепрофільовують його як артефакт соціальних мереж, спосіб оголосити про вагітність, представити свій плід як нову особистість і встановити соціальні зв'язки нової людини та встановлення її соціальних зв'язків. Цифрові пристрої батьків, а згодом навчальних закладів, а згодом і самих дітей, коли вони починають користуватися цифровими пристроями, потенційно стають персоналізованими сховищами для величезної кількості унікальної цифрової інформації про кожну окрему дитину, від її зображень до описів їхнього росту, розвитку, психічного та фізичного здоров'я і благополуччя, пересувань у просторі, досягнень і результатів навчання. (Lupton D, 2017)

М. Маклюен використовуючи цю ж кібер-термінологію, пропонує іншу реальність – медіа. Відмінність медіа-простору від кібер-простору полягає в її спільнотних характеристиках. Якщо кібер-простір є цифровим простіром, тоді як медіа є способом буття сенсів. Оскільки медіа має комунікаційну природу, то можна говорити про медіа-простір вже при існуванні доцифрових способів існування інформації. «Змістом телеграфу були потрібні абстрактні електронні сигнали, які представляли літери алфавіту (як в азбуці Морзе), які самі по собі представляли вимовлені слова, які, в свою чергу, представляли реальність. І кожне з цих репрезентацій було довільним, на відміну від прямого буквального зв'язку між початковим фотографічним зображенням та його об'єктом. Таким чином, ми можемо лише споглядати з труднощами уявити собі поняття Маклюена про "відправника, якого відправляють" у телеграфі, оскільки те, що було надіслано, мало фізичну схожість з відправником.» (Levinson P., 1999)

Соціальні мережі та цифрова реальність в цілому виходять за межі комунікаційних функцій та поступово набувають субстанційний

характер та стають самодостатнім виміром людського буття. Якщо раніше до інтернету зверталися з метою вирішення ситуації в реальному житті, то на сьогодні значна кількість завдань, ситуацій, життєвих потреб вже реалізуються в середині цифрового світу, власне слово «світ» і є адекватним розумінням нової реальності. Субстанційність цифрової реальності передбачає і її тілесність, тобто матеріалізацію та втіленість в образах та діях, але тілесність матеріального світу є матеріальною, тобто тіло є фізичною річчю, то тілесність цифрового світу є дигітальною (цифровою) і тіло є інформаційною (кібернетичною) річчю. Присутність людини в інтернеті відбувається через посередництво такої цифрової тілесної репрезентації – аватари, цифрові копії, дідфейки, ігрові персонажі.

Віртуалізація простору культуру в інтернеті не просто копіює людський світ в цифру, а й дозволяє ускладнювати його, як в свій час людське мислення від копіювання природи

перейшло до утворення нових образів і духовного світу в цілому, так і інтернет від простого копії здатний збагатити людську культуру новими феноменами, які неможливі були б в реальному світі. Можливо це станеться з розвитком AI, але поки ми спостерігаємо перенос соціальних і культурних явищ в цифровий простір – булінг стає кібербулінгом, освіта стає онлайн-освітою, все те, що ми називаю діджгіталізацією культури, і тіло не є виключенням, а переосмислення тіла та його культурної складової, тобто тілесності, в постмодерністській філософії як конструкту та опції дозволяє нам говорити про дигітальне тіло.

Дигітальне тіло – фіксована через певні цифрові образи, персонажі присутність людини в цифровому просторі. Ця присутність передбачає отримання цифрового досвіду, тобто переживання зустрічі, події. Дигітальність тіла проявляється в цифровій реальності залишенням цифрового сліду – сукупності унікальних дій, притаманних конкретному користувачеві.

Список використаних джерел:

1. Etienne, H. (2021). The future of online trust (and why Deepfake is advancing it). *AI and Ethics*, 1(4), 553–562. DOI: 10.1007/s43681-021-00072-1
2. Leaver, T. (2011). *Artificial culture: Identity, technology, and bodies*. Routledge.
3. Levinson, P. (2003). *Digital McLuhan: A guide to the information millennium*. Routledge. DOI: 10.4324/9780203164341
4. Lin, J., & Latoschik, M. E. (2022). Digital body, identity and privacy in social virtual reality: A systematic review. *Frontiers in Virtual Reality*, 3, 974652. DOI: 10.3389/frvir.2022.974652
5. Lupton, D. (2017). Digital body. *Routledge Handbook of Physical Cultural Studies*, edited by D. Andrews, M. Silk and H. Thorpe. London: Routledge
6. Slater, M., Pérez Marcos, D., Ehrsson, H., & Sanchez-Vives, M. V. (2008). Towards a digital body: the virtual arm illusion. *Frontiers in human neuroscience*, 2, 181.
7. Денисов, С. Ф. (2020). Порнографічні фейки: проблеми протидії. *Вісник Пенітенціарної асоціації України*. № 2 (12). С. 94–102. DOI: 10.34015/2523-4552.2020.2.09
8. Зварич, І.М. (2021). Віртуальна ідентифікація сучасної людини. *Psychological Journal*. Volume 7. Issue 2 (46). С. 9–24. DOI: 10.31108/2018vol12iss2
9. Мерло-Понти, М. (2001). *Феноменологія сприйняття*. К.: Український Центр духовної культури. 552 с.
10. Проворова, Є.М. (2022) Організаційно-методичне забезпечення фахової підготовки майбутнього вчителя музики в умовах дистанційного навчання. *«Перспективи та інновації науки» (Серія «Педагогіка», Серія «Психологія», Серія «Медицина»)*. №7(12). С. 358–366. DOI: 10.52058/2786-4952-2022-7(12)-358-366
11. Русаков С.С. (2015). Інструменти цифрової культури: культурологічний погляд на інновації в освітній галузі. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова : збірник наукових праць*. Київ, Вип. 33 (46). С. 130–136. Серія 7 «Релігієзнавство. Культурологія. Філософія»
12. Сінькевич О.Б. (2016). Ідентифікаційні практики масової культури: соціально-філософський аналіз: дис. докт.: 09.00.03. Львів, 2016. 446 с.

References:

1. Etienne, H. (2021). The future of online trust (and why Deepfake is advancing it). *AI and Ethics*, 1(4), 553–562. DOI: 10.1007/s43681-021-00072-1
2. Leaver, T. (2011). *Artificial culture: Identity, technology, and bodies*. Routledge.

3. Levinson, P. (2003). *Digital McLuhan: A guide to the information millennium*. Routledge. DOI: 10.4324/9780203164341
4. Lin, J., & Latoschik, M. E. (2022). Digital body, identity and privacy in social virtual reality: A systematic review. *Frontiers in Virtual Reality*, 3, 974652. DOI: 10.3389/frvir.2022.974652
5. Lupton, D. (2017). Digital body. *Routledge Handbook of Physical Cultural Studies*, edited by D. Andrews, M. Silk and H. Thorpe. London: Routledge
6. Slater, M., Pérez Marcos, D., Ehrsson, H., & Sanchez-Vives, M. V. (2008). Towards a digital body: the virtual arm illusion. *Frontiers in human neuroscience*, 2, 181.
7. Denysov, S. F. (2020). Pornografichni feiky: problemy protydii [Pornographic fakes: problems of countermeasures]. *Visnyk Penitentsiarnoi asotsiatsii Ukrainy*. № 2 (12). S. 94–102. DOI: 10.34015/2523-4552.2020.2.09 [In Ukrainian]
8. Zvarych, I.M. (2021). Virtualna identyfikatsiia suchasnoi liudyny [Virtual identification of a modern person]. *Psychological Journal*. Volume 7 Issue 2 (46) S. 9–24. <https://doi.org/10.31108/2018vol12iss2> [In Ukrainian]
9. Merlo-Ponty, M. (2001). Fenomenolohiia spryiniattia. [Phenomenology of perception]. K.: Ukrainskyi Tsentru dukhovnoi kultury. 552 s. [In Ukrainian]
10. Provorova, Ye.M. (2022) Orhanizatsiino-metodychne zabezpechennia fakhovoi pidhotovky maibutnoho vchytelia muzyky v umovakh dystantsiinoho navchannia. [Organizational and methodical provision of professional training of the future music teacher in distance learning conditions] «*Perspektyvy ta innovatsii nauky*» (Seriiia «*Pedahohika*», Seriiia «*Psykhohohiia*», Seriiia «*Medytsyna*»). №7(12). P. 358–366. DOI: 10.52058/2786-4952-2022-7(12)-358-366 [In Ukrainian]
11. Rusakov, S.S. (2015). Instrumenty tsyfrovoy kultury: kulturolohichni pohliad na innovatsii v osvittii haluzi. *Naukovyi chasopys Natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni M.P. Drahomanova: zb. nauk. pr.* Kyiv, Vyp. 33 (46). S. 130–136. (Seriiia 7: Relihiieznavstvo. Kulturolohiiia. Filosofiiia)[in Ukrainian].
12. Sinkevych O.B. (2016). Identyfikatsiini praktyky masovoy kultury: sotsialno-filosofskyi analiz [Identification practices of mass culture: socio-philosophical analysis]: dys. dokt.: 09.00.03. Lviv, 2016. 446 s. [In Ukrainian]

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ

УДК 111.11:111.32:27-587.6 (043.3)

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.34>

**Крилова Вселена Олександрівна
(Вселена Світла)**

кандидат філософських наук, докторант

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0001-6675-3433

VselenaINC@gmail.com

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ ХАРИЗМИ ЛЮДИНИ ТА ЇХ ОСОБЛИВОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

У даній статті аналізуються ключові внутрішні прояви харизми людини, що, складають її екзистенціальну основу і впливають на її соціалізацію.

Обґрунтовується положення, про те, що світоглядні основи харизми людини дають їй самоусвідомлення та доповнюються екзистенціальними основами, що характеризують переживання себе у соціокультурному просторі. Відзначається, що екзистенціальними основами харизми людини виступають: любов до себе та Іншого, щирість, іронія та відкритість до діалогу. Названі екзистенціали абсолютно по-різному проявляються у особистості та її відносинах із соціумом.

З позицій методологічної основи метаантропології та соціальної метаантропології, аналізується взаємовплив світоглядних основ харизми людини на її екзистенціальні основи в буденному, граничному і метаграничному бутті, яким відповідають буденний, особистісний та філософський типи світогляду.

Розвивається думка, що харизматичність означає прояв органічності у стосунках із Іншим та соціумом, проте ця органічність може бути як конструктивною, так і деструктивною в залежності від виміру буття, у якому перебуває людина. Відзначається, що у буденному бутті маємо екзистенціально-тілесну харизму людини, яка засновується на значному протиріччі між світоглядними та екзистенціальними основами, що характеризує непродуктивні відносини в тоталітарному суспільстві. У граничному бутті виникає екзистенціально-особистісна харизма, яка загострює ці протиріччя, породжуючи маніпулятивні відносини у авторитарному суспільстві. У метаграничному бутті світоглядні основи людини вступають у синергію із способом її самовираження і життя, утворюючи екзистенціально-комунікативну харизму, що відкриває можливість соціального партнерства у відкритому соціумі.

Робиться висновок, що органічність харизматичної особистості у стосунках із соціумом повинна неодмінно поєднуватись із самоусвідомленням, що дає їй можливість зростати над собою, поглиблюючи і власну харизму.

Ключові слова: екзистенціально-тілесна харизма, екзистенціально-особистісна харизма, екзистенціально-комунікативна харизма, буденне буття людини, граничне буття людини, метаграничне буття людини, метаантропологія, особистість, соціалізація, співтворчість, метаантропологія.

Vselena Oleksandrivna Krylova

(Vselena Svitla)

PhD, Doctoral Student

National Pedagogical Dragomanov University

orcid.org/0000-0001-6675-3433

VselenaINC@gmail.com

EXISTENTIAL AND PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF HUMAN CHARISMA AND THEIR FEATURES IN THE SOCIOCULTURAL SPACE

This article analyzes the key internal manifestations of a person's charisma, which constitute its existential basis and influence its socialization. The position is substantiated that the worldview foundations of a person's charisma give self-awareness to it and are supplemented by existential foundations that characterize the experience of oneself in the socio-cultural space. It is noted that the existential foundations of human charisma are: love for oneself and Another person, sincerity, irony and openness to dialogue. These existentials manifest themselves in completely different ways inside personality and its relations with society.

From the positions of the methodological basis of metaanthropology and social metaanthropology, the mutual influence of the worldview foundations of a person's charisma on his existential foundations in everyday, ultimate and transcendental human being, which correspond to usual, personal and philosophical types of worldview, is analyzed.

It's developed an opinion, that charisma means a manifestation of organicity in relations with Another person and society, however, this organicity can be both constructive and destructive, depending on the dimension of being, in which a person is located. It is noted, that in everyday being there is an existential-corporeal charisma of a person, which is based on a significant contradiction between it's worldview and existential foundations, which characterizes unproductive relations in a totalitarian society. In the ultimate being, existentially-personal charisma arises, exacerbating these contradictions, giving rise to manipulative relations in an authoritarian society. In transcendental human being, the ideological foundations of a person enter into synergy with the way of it's self-expression and life, forming an existential-communicative charisma, that opens up the possibility of social partnership in open society.

It is concluded that the organic nature of a charismatic personality in relations with society must necessarily be combined with self-awareness, which gives it the opportunity to grow above itself, deepening its own charisma.

Key words: existential-corporeal charisma, existential-personal charisma, existential-communicative charisma, everyday human being, ultimate human being, transcendental human being, metaanthropology, personality, socialization, co-creation, metaanthropology.

Харизма сьогодні є неодмінною рисою ефективної особистості та виступає критерієм успішності її соціальної комунікації, творчості та відносин. Більше того, вона є необхідною в умовах культу успіху, що є надзвичайно популярним в сучасному світі. Це зумовлює стрімкий запит людини на розвиток навичок харизми задля отримання певного соціального статусу, без якісного заглиблення у екзистенціальні аспекти цього феномену.

Харизма людини у соціокультурному просторі все більше набуває характеру інструменту досягнення слави і влади, тому відходить на задній план її етичний аспект, що є основою культури відносин. Наявним є сприйняття харизми як навичку, який можна з легкістю напрацювати за короткий час, а не як риси сильної особистості, яка пробуджується власним внутрішнім становленням та відданістю власній місії. Такі тенденції зумовлюють потребу

аналізу ключових внутрішніх проявів харизми людини, що, на думку автора цієї статті, складають її світоглядну та екзистенціальну основу і впливають на її соціалізацію.

Осмисленням феномену харизми, її персональної та соціальної значимості займалися М. Вебер, Р. Зом, Д. Еммет, Е. Трельч.

Харизма у контексті політичного лідерства аналізується у роботах таких дослідників як Й. Бенсман, Ж. Блондель, М. Гайвант, Р. Глассман, Р. Лінг, К. Фрідріх, А. Уілнер, А. Швейцер.

Прояви харизматичного керівництва взагалі та феномен харизматичного іміджу керівника зокрема осмислюють Б. Аволіо, У. Гарднер, Д. Конгер, Р. Канунго, Р. Хаус. Феномен харизми лідера колективу, харизму як навичку взагалі й інструменти харизматичної комунікації у соціумі зокрема, досліджують Д. Абербах, Дж. Антонакіс, Р. Даліо, В. ван Едвардс, Ніколаус Б. Енкельман, О. Ф. Кабейн, П. Кінг,

Е. Лей, Дж. Н. Ландрам, Дж. С. Най, Р. Ріджіо, Ч. Хуперт. Питання ефекту харизми аналізують Е. Лей, Й. Менге.

Методологічно плідним для нашого дослідження виступає підхід метаантропології Н. Хамітова – вчення про буденне, граничне і метаграничне буття людини, що характеризуються різною проявленістю душевності, духовності та цілісності особистості, які виникають у них. Значущим виступає проект соціальної метаантропології С. Крилової, яка досліджує красу відносин у культурі відкритого суспільства й феномен соціального партнерства як вищий прояв цієї краси. Теоретично плідним виступає і підхід О. Ф. Кабейн про зосереджену, доброзичливу, надихаючу й владну стилі харизми та їх вирішальні поведінкові аспекти: теплоту, силу і присутність.

Досліджуючи феномен харизми, звернемося до його визначення, запропонованого М. Вебером. Дослідник відзначає, що «харизма – це певна якість індивіда, в силу якої він славиться надприродними, надлюдськими або...винятковими, нікому більше недоступними силами та здібностями і вважається...досконалістю» (Вебер 2016, с. 279). На думку М. Вебера, харизматичний вплив людини зумовлений її відношенням до соціуму й засновується на «харизмі її особистісних якостей та їх *підтвердженні*» (Вебер 2016, с. 283). М. Вебер наголошує на унікальності харизми людини, що може бути «лише пробуджена та випробувана, а не вивчена або внесена» (Вебер 2016, с. 283).

Опонуючи подібному твердженню, О. Ф. Кабейн визначає харизму як *практично напрацьовану навичку*, що робить людей «більш владними, переконливими та надихаючими» (Cabane 2013, с. 256). Напрацювання та демонстрація харизми, за переконанням автора, відбувається шляхом створення та розвитку харизматичного психоемоційного стану людини, що характеризується присутністю, силою або теплотою й передається сигналами її тіла та поведінки. На думку О. Ф. Кабейн, окрім захвату, любові та довіри, харизматик може отримувати й заздрість, «ревності та обурення, які...можуть відчувати деякі люди» (Cabane 2013, с. 257) по відношенню до нього (згадаємо Моцарта і Солєрі). Проте і у таких випадках людина може *свідомо контролювати поведінкові прояви власної харизми*, «зменшуючи

славу», підкреслюючи значимість Інших людей (Cabane 2013, с. 257).

Засновуючись на цих двох протилежних положеннях про харизму, варто відзначити, що вони демонструють певні крайнощі. На думку авторки цієї статті, харизма – це, з одного боку, природна риса особистості, яку людина «виявляє у собі як власну неповторну виключність і ділиться нею з іншими в процесі продуктивної співтворчості» (Крилова (Світла) 2022, с. 132). З іншого боку, це – «особистісний шарм, що сповнений щирості й любові, динамічного розвитку, самотворення та заснований на переживанні їх усередині особистості й у стосунках між особистостями» (Крилова (Світла) 2022, с. 132).

Вирішальним фактором взаємодії харизматичної особистості із соціумом виступає якість її відносин із соціумом, що може засновуватись на повному/частковому підпорядкуванні чи партнерстві. С. Крилова визначає соціальне партнерство як процес «координаційної взаємодії не лише між групами, а й між особистостями» (Крилова 2019, с. 420). На думку автора, критерієм дійсності або формальності соціального партнерства виступає «краса відносин» (Крилова 2019, с. 415), завдяки якій «відкрите суспільство набуває справжню культуру, стає культурою відкритого суспільства» (Крилова 2019, с. 414). Дійсно, форма соціальних відносин людини виступає одним з головних показників її харизматичності. Те, наскільки органічно людина проявляє харизму у відносинах із оточуючими, визначає межі конструктивності цих відносин.

Органічність харизматичної особистості у стосунках із соціумом повинна неодмінно поєднуватись із самоусвідомленням, що дає їй можливість зростати над собою, поглиблюючи і власну харизму. Тому ми приходимо до осмислення важливості світоглядних та екзистенціальних основ харизми людини, завдяки яким вона виражається у соціумі. Тип світогляду людини «формує каскад її цінностей, ядро сенсів та стиль життя» (Крилова (Світла) 2022, с. 28) і прояви її харизми. Екзистенціальними основами харизми людини можна назвати: любов до себе та Іншого, щирість, іронію та відкритість до діалогу. Названі екзистенціали абсолютно по-різному проявляються у особистості та її відносинах із соціумом

в буденному, граничному і метаграничному бутті, яким відповідають буденний, особистісний та філософський типи світогляду.

У буденному бутті, породженому волею людини до самозбереження і продовження роду (Хамітов 2018, с. 17), маємо значне протиріччя світогляду людини, що є некритичним, нетворчим і несамостійним (Хамітов, Крилова 2022, с. 195) та способу її життя. У цьому бутті виникає екзистенціально-тілесна харизма людини, що виражається у фізичному магнетизмі, яскравій зовнішності, доглянутості й надзвичайній душевності. Свідомість екзистенціально-тілесного харизматика форматується стереотипами соціуму, якому вона прагне відповідати, хоча вона й може активно постулювати високі цінності. Таке світоглядне та екзистенціальне протиріччя яскраво виражається у тоталітарному суспільстві, яке пригнічує вільний розвиток особистості людини заради збереження влади лідера-харизматика. С. Крилова наголошує на «потворності» (Крилова 2019, с. 193) таких відносин, у яких «страх стає головним мотивом життя людини, творчість та свобода згортаються, стаючи непотрібними» (Крилова 2019, с. 209). Розвиваючи думку автора, варто відзначити, що у людини, яка є «гвинтиком тоталітарного механізму» (Крилова 2019, с. 209), живе і мислить «в певних, заданих владою контекстах» (Крилова 2019, с. 210) відсутнє будь-яке бажання проявити власну особистісну харизму, тому вона культивує тілесність, як єдину підвладну власній волі субстанцію. З іншого боку, через некритичність й несамостійність мислення, людина буденності сама породжує подібні відносини.

Через деактуалізацію особистості екзистенціально-тілесного харизматика любов та щирість у його житті часто-густо переходять у фанатизм й підсвідоме служіння чужим цінностям. Людина з такою харизмою тяжіє до озвучування не своїх думок та жартів з метою притягнути до себе якнайбільше симпатії. Тому екзистенціально-тілесна харизма людини має лише натяк на іронію та діалогічність спілкування. Проте екзистенціально-тілесний харизматик часто випромінює теплоту, що на думку О. Кабейн, постає як «добррозичливість по відношенню до інших людей» (Sabane 2013, с. 26). Автор підкреслює, що саме доброзичливий стиль харизми «поєднується з серцями людей,

створюючи відчуття того, що їх привітно вітають, про них дбають, укладають в обійми і насамперед цілком і повністю схвалюють усі їхні вчинки (Sabane 2013, с. 129).

У граничному бутті протиріччя між світоглядними та екзистенціальними аспектами харизми людини зберігаються, більше того, навіть загострюються. Це відбувається через те, що світогляд людини у цьому бутті стає критичним, самостійним та творчим (Хамітов, Крилова 2022, с. 196), а воля до самопізнання, творчості та влади (Хамітов 2018, с. 18) витісняє душевність й заважає жити повним життям. Екзистенціально-особистісна харизма людини, що виникає на цій світоглядній основі, виражається у акцентній інтелектуальності, оригінальності, непередбачуваності й виключності особистості.

Як було сказано вище, воля до самопізнання, творчості та влади стримує такого харизматика від проявів справжньої любові та щирості, замість яких він часто обирає маніпуляцію. Причинами можуть бути надмірна залученість у процес самопізнання, одержимість відкриттями або небажання вийти за рамки штучно створеного маніпулятивного образу виключної особистості, коли екзистенціально-особистісний харизматик заграється у свою ж «гру», яку він виносить у соціальні відносини. Іронія такої людини замінюється сарказмом, а «монологічність самовираження» знищує діалогічність спілкування, перетворюючи його на комунікативне домінування.

У координатах підходу С. Крилової можна сказати, що екзистенціально-особистісні харизматики із волею до влади, є характерними для авторитарного суспільства, члени якого прагнуть до «субординативного спілкування, в якому одна людина владно домінує над іншою і прагне ствердитися за її рахунок» (Крилова 2019, с. 421–422). Варто відзначити, що за відсутності поваги до Іншого, субординативність знищує харизму, залишаючи лише її напускну подобу. Це спричинює і тимчасовий вплив авторитарного екзистенціально-особистісного харизматика, і його нещирість у відносинах з оточуючими.

Доречним у цьому контексті буде згадати О. Ф. Кабейн, яка аналізує владний стиль харизми, що засновується на силі особистості як здатності «впливати на навколишній світ,

використовуючи...владу, великі суми грошей, професійний досвід та компетенцію, інтелект, фізичну силу чи високий соціальний статус» (Cabane 2013, с. 26). Можна сказати, що в екзистенціально-особистісній харизмі, що тяжіє до владної маніпуляції собою та Іншим через відтворення впливових поведінкових прийомів, органічність може поєднуватись із деструктивністю. Тому з'являються харизматики, які очолюють скандальні соціальні демонстрації, ініціюють державні перевороти, а іноді й війни.

У метаграницному бутті, представленому волею людини до любові, свободи і толерантності (Хамітов 2018, с. 20), протиріччя між світоглядними та екзистенціальними основами харизми людини розв'язується. Цінності людини не розбігаються з її способом самовираження і життя, а співпадають, що надає їй харизмі надзвичайної впливовості. Це відбувається завдяки набуттю людиною філософського світогляду, самостійного, критичного, творчого, системного та внутрішньо цілісного (Хамітов, Крилова 2022, с. 197), що породжує екзистенціально-комунікативну харизму людини. Така харизма людини виражає її духовно-душевну та тілесну цілісність і демонструє гуманістичний особистісний шарм.

Екзистенціально-комунікативна харизма людини засновується на переживанні вищих проявів любові до себе та Іншого, щирості, іронії та діалогічності. Е. Фромм стверджує, що любов постає у житті людини як «повага до власної цілісності та унікальності, любов та розуміння себе, які не можуть бути відокремлені від поваги, любові та розуміння іншої людини» (Fromm 2006, с. 130). Тому любов до себе у екзистенціально-комунікативного харизматика, переходячи у любов до Іншого, дає можливість бути щирим в усіх сферах життя. Варто підкреслити, що під любов'ю до себе розуміється не оспівування власного Его та задоволення його ненаситних потреб. Це – дієве ставлення до себе, що виражається через постійне особистісне становлення та духовно-душевний прогрес, а також катарсичну творчість власного життя. Любов є екзистенціальним джерелом харизматичного сяйва особистості, що проявляється через акт творчого діяння, через «красиві відносини» (Крилова 2019, с. 335) із іншими людьми та щире духовно-душевне піднесення.

Можна констатувати, що саме щирість відкриває можливість переживати життя із глибини серця, віддано займатися своєю справою та проявлятися у соціумі як натхнена, переконлива харизматична особистість. Щирість екзистенціально-комунікативного харизматика може доповнюватися іронією та самоіронією, яка є вираженням внутрішньої свободи людини та прийняття себе. Щира іронія та самоіронія, є джерелом харизматичної чарівності, вона руйнує пафос ідеалізації, відкриваючи харизматика як живу людину із власними переживаннями та душевними колізіями. Підкреслюючи об'єднуючий аспект іронії, А. Бергсон відзначає, що: «яким би щирим не був сміх, він завжди таїть у собі думку про угоду, я сказав би навіть – майже про змову з іншими сміливими особами» (Bergson 2014, с. 1). Дійсно, іронія та самоіронія відкривають серця людей, створюють можливість для об'єднання, партнерства, дружби, любові. Іронія є неодмінно харизматичною рисою особистості, що викликає взаємну симпатію та створює атмосферу довіри, легкості, душевності у людській комунікації.

Відкритість до діалогу у екзистенціально-комунікативній харизмі людини виражається у баченні особистісного потенціалу Іншого, що дозволяє актуалізувати його харизму, а також надихати на цілісний розвиток й творчу реалізацію у житті. За цих умов виникає глибинно-ціннісний, світоглядний, гуманістичний діалог, у якому реалізується Буберівське бачення вищого «Ти» у Іншому, що уможливує їх співтворчі відносини у соціумі, тому що «у кожному Ти ми звертаємось до Вічного Ти» (Vuber 2010, с. 2). Відкритість екзистенціально-комунікативної харизми до діалогу дозволяє особистості розкрити зосереджений стиль харизми і бути присутнім, а отже «щомиті усвідомлювати те, що відбувається, і вникати в його сутність» (Cabane 2013, с. 21–22).

Екзистенціально-комунікативна харизма дозволяє людині бачити у послідовниках не власних клонів, а творчо актуалізувати їх особистісні прояви. Це є характерною ознакою дійсного соціального партнерства, що є заснованим на красі міжособистісних взаємин людей, «які здатні від субординації перейти до координації» (Крилова 2019, с. 421). Дійсне соціальне партнерство, на думку С. Крилової, уможливує розвиток відкритого суспільства,

у якому «особистість, яка має свою справу, розвиває та вдосконалює її, відкрита до співпраці з Іншим, який теж має максимальну соціальну реалізацію і налаштований на розвиток суспільства через розвиток власної справи» (Крилова 2019, с. 420–421).

О. Ф. Кабейн осмислює надихаючий стиль харизми, що «вимагає сміливого бачення, яке супроводжується абсолютною переконаністю; воно змушує людей у щось вірити та бути частиною такого бачення» (Cabane 2013, с. 286). Екзистенціально-комунікативна харизма соціальної групи виникає в результаті бачення загальної місії та співтворчої взаємодії

у процесі служіння їй. За умови щирої залученості у цю взаємодію всіх учасників групи, кожен з них реалізує потенціал власної індивідуальної харизми, розвиваючи та підсилюючи харизму соціальної групи.

Можна зробити висновок, що екзистенціально-комунікативна харизма людини – це завжди конструктивна харизма, що актуалізує харизму Інших. Це означає створення конструктивної світоглядної та екзистенціальної синергії через відкриту діалогічну співтворчість із групою послідовників, натхнених особистістю лідера та виникнення загальної харизми соціальної групи.

Список використаних джерел:

1. Bergson H. (2014). *Laughter: An Essay On The Meaning Of The Comic* USA, Connecticut: Martino fine books. 208 p.
2. Buber M. (2010). *I and Thou*. Eastford : Martino Publishing, 2010. 32 p.
3. Вебер М. (2016). Господарство і суспільство: нариси розуміючої соціології. Том 1. Соціологія. URL: <https://coollib.com/b/392288-maks-veber-hozyaystvo-i-obschestvo-ocherki-ponimayushey-sotsiologii/read> (дата звернення 05.03.2023)
4. Cabane Olivia Fox. *The Charisma Myth: How Anyone Can Master the Art and Science of Personal Magnetism*. London : Portfolio, 2013. 272 p.
5. Крилова (Світла) В.О. (2022). Світогляд харизматичної людини. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. Вип. 39, С. 28–33. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v039.2022.5> (дата звернення 19.03.2023)
6. Крилова (Світла) В. О. (2022). Харизма людини як духовно-душевна та тілесна цілісність: метаантропологічний аналіз. *Культурологічний альманах*. Вип. 3, С. 131-136. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.18> (дата звернення 25.03.2023)
7. Крилова С. А. (2019). *Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу: монографія*. Видання 2-е, перероблене і доповнене. Київ : КНТ. 563 с.
8. Хамітов Н.В., Крилова С.А. (2022). *Людина і культура. Словник. Філософська антропологія. Філософія культури. Культурологія*. Київ : КНТ. 295 с.
9. Хамітов Н. В., Крилова С. А. (2018). *Філософський словник: людина і світ*. 2-е видання, виправлене і доповнене. Київ : КНТ. 394 с.
10. Fromm E. (2006). *The art of loving*. USA, New York: Harper Perennial Modern Classics. 180 p.

References:

1. Bergson H. (2014). *Laughter: An Essay On The Meaning Of The Comic* [Laughter: An Essay On The Meaning Of The Comic]. USA, Connecticut: Martino fine books. 208 p. [in English].
2. Buber M. (2010). *I and Thou* [I and Thou]. Eastford: Martino Publishing, 32 p. [in English].
3. Weber M. (2016). *Gospodarstvo i suspilstvo. Narisy rozumiuchoi sotsiologii. Tom 1. Sotsiologhiia* [Economy and society: essays of understanding sociology. Volume 1. Sociology]. Retrieved from <https://coollib.com/b/392288-maks-veber-hozyaystvo-i-obschestvo-ocherki-ponimayushey-sotsiologii/read> [in Russian].
4. Cabane Olivia Fox. (2013). *The Charisma Myth: How Anyone Can Master the Art and Science of Personal Magnetism* [The Charisma Myth: How Anyone Can Master the Art and Science of Personal Magnetism]. London : Portfolio, 272 p. [in English].
5. Krylova (Svitla) V. O. (2022). *Cvitohliad kharyzmatychnoi liudyny* [The worldview of a charismatic person]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii* Vyp. 39. С. 28-33. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v039.2022.5> [in Ukrainian].
6. Krylova (Svitla) V. O. (2022). *Kharyzma liudyny yak dukhovno-dushevna ta tilesna tsilisnist: metaantropologichnyi analiz* [Charisma of a man as spiritual-soulful integrity: metanthropological analysis]. *Kulturolohichnyi almanakh*. 2022. Vyp. 3. С. 131–136. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.18> [in Ukrainian].

7. Krylova S. A. (2019). *Krasa liudyny v zhyttievykh praktykakh kultury. Dosvid sotsialnoi ta kulturnoi metaantropologii i androhin-analizu: monohrafiia. Vydannia 2-e, pereroblene i dopovnene* [The beauty of a man in life practices of culture. The experience of social and cultural metaanthropology and androgin-analyses: monography. 2-nd edition]. Kyiv : KNT, 563 s. [in Ukrainian].
8. Khamitov N. V., Krylova S. A. (2022). *Liudyna i kultura. Slovnyk. Filosofska antropohiia. Filosofiia kultury. Kulturolohiia* [The man and culture. Dictionary. Philosophical anthropology. Philosophy of culture. Culturology]. Kyiv : KNT, 295 c. [in Ukrainian].
9. Khamitov N. V., Krylova S. A. *Filosofskyi slovnyk: liudyna i svit. 2-e vydannia, vypravlene i dopovnene*. Kyiv : KNT, 2018. 394 s. [in Ukrainian].
10. Fromm E. (2006). *The art of loving* [The art of loving]. USA, New York: Harper Perennial Modern Classics, 180 p. [in English].

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Dmytrenko Vitalii

THE PRICE OF THE “SPIRITUAL BREADS” IN THE PYRIATYN PROTOPOPY
OF THE SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY.....3

Кисляк Леся Несторівна, Коваль Іван Васильович, Кучера Анна Миколаївна
ІСТОРИЧНЕ КОРИННЯ «РУСЬКОГО МІРА» В ДЕРЖАВНИЦЬКІЙ ТРАДИЦІЇ
МОСКОВСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я.....9

Харченко Владислав Андрійович

СУЧАСНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮТЕРАНСЬКИХ ЦЕРКОВ В УКРАЇНІ
У СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНІЙ СФЕРІ.....17

ІСТОРІЯ ТА АРХЕОЛОГІЯ

Дворкін Ігор Володимирович

НАЦІОНАЛЬНІ МУЗЕЇ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ.....25

Іваничко Юрій Миколайович

КИЇВСЬКІ МИТРОПОЛИТИ XVII–XVIII СТОЛІТЬ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ПРОФЕСОРА
ПРОТОІЄРЕЯ ФЕДОРА ІВАНОВИЧА ТИТОВА.....31

Лук'яненко Олександр Вікторович

КОДИ «СВЯЩЕНОЇ ВІЙНИ» ТА «ІСТИННОЇ ВІРИ»
У КОНЦЕПЦІЇ «РУССКОГО МІРА».....40

Позднякова Інна Сергіївна

ВІДНОВЛЕННЯ РОБОТИ ОРГАНІВ РАДЯНСЬКОЇ ЦЕНзуРИ
НА ПРИКЛАДІ КІРОВОГРАДСЬКОГО ОБЛІТУ (1944 РІК).....47

Савчук Тетяна Григорівна

«ТЕ, ЩО Я ВИЖИЛА, ЦЕ ЗАСЛУГА МОЄЇ МАМИ. І МІЙ БАТЬКО МОЛИВ БОГА...»:
ДО ПИТАННЯ ПРО РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ЖИТТІ ЄВРЕЇВ
У РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ.....55

Свинаренко Наталія Олександрівна, Добрунова Людмила Едуардівна

УКРАЇНСЬКЕ РАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО (30-Х РР. ХХ СТ.):
ПРОВІДНІ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ, КУЛЬТУРНІ, ОСВІТНІ ТЕНДЕНЦІЇ.....64

Слюсаренко Анатолій Гнатович, Шевчук Андрій Васильович

ЗМІСТ «РЕЛІГІЙНОЇ ОСВІТИ» В ШКІЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ АВСТРАЛІЇ
(II ПОЛОВИНА ХХ СТ. – ПОЧАТОК ХХІ СТ.).....70

Хромова Вікторія Вадимівна, Ячменіхін Костянтин Михайлович

КРИМІНАЛЬНА СПРАВА 1939 Р. ВАСИЛЯ ВАСИЛЬОВИЧА ПОТІЄНКА.....78

Потильчак Олександр Валентинович, Іщенко Жанна Миколаївна

«ПЕРЕЯСЛАВСЬКА ЛЕГЕНДА» У РАДЯНСЬКІЙ ФІЛАТЕЛІЇ:
ФРАГМЕНТ ВІЗУАЛЬНОЇ АНТОЛОГІЇ МІФУ.....84

ФІЛОСОФІЯ

- Halas Eryk**
WPŁYW TECHNOLOGIZACJI NA RÓŻNICOWANIE SPOŁECZEŃSTWA
I ZMIANY SPOSOBÓW POSTRZEGANIA ŚWIATA.....99
- Григорак Юрій Дмитрович**
КОНЦЕПТ «РОБОЕТИКИ»: СТАТУС РОБОТА
В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН.....108
- Дерман Ліля Миколаївна, Власик Руслана Ігорівна**
РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ОБРАЗУ ЛЮДЕЙ З ІНВАЛІДНІСТЮ
В РЕКЛАМІ ХХІ СТОЛІТТЯ.....114
- Коляда Ірина Григорівна**
«РОБІНЗОНИ» ЦИФРОВОГО СВІТУ.....121
- Муляр Володимир Ілліч, Суліменко Олександр Григорович**
«ПРОТЕСТАНТСЬКА ЕТИКА І ДУХ КАПІТАЛІЗМУ» МАКСА ВЕБЕРА:
КОНТЕКСТ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ.....127
- Опольська Марина Вікторівна, Челомбітько Тетяна Валеріївна, Міршук Олексій Євгенович,
Лютко Наталія Віталіївна, Козаченко Світлана Миколаївна**
ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ СУЧАСНОЇ ПАРАДИГМИ ОСВІТИ.....136
- Oguzov Emin Taleh**
BEKTASHISM IN EGYPT, IRAQ AND TURKEY.....144
- Руденко Сергій Валерійович, Туренко Віталій Едуардович**
КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ РОЗУМІННЯ «ПРАКТИКИ»
У КИТАЄЗОВАНОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ РАДЯНСЬКОМУ МАРКСИЗМІ.....151
- Севрук Ірина Ігорівна, Соколовська Юлія Вадимівна, Чупрінова Наталія Юріївна**
ПАТРІОТИЗМ ТА ВІЙСЬКОВИЙ ОBOB'ЯЗОК
У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ.....157

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

- Гурова Інна Володимирівна**
КУЛЬТУРИ СПІВУЧАСТІ У НОВИХ МЕДІА
ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ.....167
- Зайцев Олег Дмитрович**
СЕМІОТИЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ
ТЕАТРАЛЬНО-ДЕКОРАЦІЙНОГО МИСТЕЦТВА ЗАКАРПАТТЯ
ХХІ СТОРІЧЧЯ.....174
- Марків Олександра Тимофіївна, Марків Іван Петрович, Білорусцева Тетяна Миколаївна**
СКЛАДОВІ МЕХАНІЗМУ САМОРЕГУЛЯЦІЇ В МЕДІА:
ПРАВОВІ ЗАСАДИ, ЖУРНАЛІСТСЬКІ СТАНДАРТИ, МЕДІАГРАМОТНІСТЬ,
МЕРКЕТИНГОВІ СТРАТЕГІЇ181
- Овчаренко Святослав Вадимович**
СОЦРЕАЛІЗМ ЯК МЕТОД І СТИЛЬ: КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ.....188

Павлишин Анастасія ГАРМОНІЯ ЯК ЕСТЕТИЧНА КАТЕГОРІЯ У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА ТА ЙОГАННА ГЕТЕ.....	194
Розова Тамара Вікторівна, Кубко Валентина Петрівна АНТРОПОЛОГІЯ КОЛЕКЦІОНУВАННЯ.....	202
Свирид Іванна Євгенівна МИСТЕЦЬКИЙ ПРОЄКТ В ДІЯЛЬНОСТІ МЕНЕДЖЕРА СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ СФЕРИ (НА ПРИКЛАДІ МИСТЕЦЬКОГО ПРОЄКТУ – ВСТАНОВЛЕННЯ РЕКОРДУ УКРАЇНИ).....	213
Соболєвська Світлана Олександрівна ЛЯЛЬКА-МЕТАФОРА ЯК УНІВЕРСАЛЬНИЙ КУЛЬТУРНИЙ МЕДІАТОР І ЗАСІБ АРТ-ТЕРАПІЇ.....	219
Шевченко Наталія Валеріївна ГЕНЕЗИС РЕМЕЙКУ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ НАУКИ.....	225
Щербій Світлана ВИДАВНИЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ДИРИГЕНТКИ ЕЛЕОНОРИ ВІНОГРАДОВОЇ.....	232
Цімох Наталія Іванівна, Гнатюк Анатолій Васильович, ТЕЛЕБАЧЕННЯ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН І ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	239
Целковський Геннадій Анатолійович, Федоришин Василь Ілліч, Василенко Вікторія Станіславівна ОСНОВНІ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ ДИГІТАЛЬНОГО ТІЛА В ДИГІТАЛЬНИХ СТУДІЯХ.....	244
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ	
Крилова Вселена Олександрівна (Вселена Світла) ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ ХАРИЗМИ ЛЮДИНИ ТА ЇХ ОСОБЛИВОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ.....	251

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES

Dmytrenko Vitalii

THE PRICE OF THE “SPIRITUAL BREADS” IN THE PYRIATYN PROTOPOPY
OF THE SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY.....3

Kyslyak Lesya, Koval Ivan, Kuchera Anna

HISTORICAL ROOTS OF THE “RUSSIAN WORLD”
IN THE STATE TRADITION OF THE MOSCOW ORTHODOS.....10

Kharchenko Vladyslav

CURRENT ACTIVITIES OF LUTHERAN CHURCHES IN UKRAINE
IN THE SOCIAL AND HUMANITARIAN SPHERE.....17

HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Dvorkin Ihor

NATIONAL MUSEUMS IN UKRAINE AT THE BEGINNING
OF THE 20TH CENTURY.....25

Ivanychko Yurii

KYIV METROPOLITANS OF THE 17TH-18TH CENTURIES
IN THE RESEARCH OF PROFESSOR AND PROTOPRIEST FEDIR
IVANOVYCH TYTOV.....31

Lukyanenko Oleksandr,

CODES OF “HOLY WAR” AND “TRUE FAITH” IN THE CONCEPT
OF “RUSSIAN WORLD”.....40

Pozdniakova Inna,

RESTORATION OF THE WORK OF SOVIET CENSORSHIP BODIES
ON THE EXAMPLE OF KIROVOHRAD OBLIT (1944).....47

Savchuk Tetiana

«THE FACT THAT I SURVIVED IS THE MERIT
OF MY MOTHER. AND MY FATHER PRAYED TO GOD...»:
ABOUT THE PROBLEM OF THE ROLE OF RELIGION
IN THE LIFE OF JEWS IN SOVIET UKRAINE.....56

Svynarenko Nataliia, Dobrunova Liudmila

UKRAINIAN SOVIET SOCIETY (IN THE 1930S OF 20TH CENTURY):
LEADING SOCIO-POLITICAL, CULTURAL, EDUCATIONAL TRENDS.....65

Slyusarenko Anatoly, Shevchuk Andrii

CONTENT OF «RELIGIONAL EDUCATION» IN SCHOOL INSTITUTIONS
IN AUSTRALIA (II HALF OF THE XX CENTURY – THE BEGINNING
OF THE XXI CENTURY)).....71

Hromova Viktoriya, Yachmenikhin Kostyantyn

CRIMINAL CASE OF 1939 VASYL VASYLOVYCHA POTYENKA.....79

Potylchak Oleksandr, Ishchenko Zhanna,

«PEREYASLAV LEGEND» IN SOVIET PHILATELY:
A FRAGMENT OF THE VISUAL ANTHOLOGY OF THE MYTH.....84

PHILOSOPHY

Halas Eryk

THE IMPACT OF TECHNOLOGY ON THE DIFFERENTIATION
OF SOCIETY AND THE CREATION OF WAYS OF PERCEIVING THE WORLD..... 99

Hryhorak Yuriy Dmytrovych

THE CONCEPT OF "ROBOETHICS": STATUS ROBOT
IN THE CONTEXT OF SOCIAL RELATIONS.....108

Derman Lilia, Vlasyk Ruslana

REPRESENTATION OF THE IMAGE OF PEOPLE WITH DISABILITIES
IN ADVERTISING OF THE XXI CENTURY.....114

Kolyada Iryna

"ROBINSONS" OF THE DIGITAL WORLD..... 121

Muliar Volodymyr, Sulimenko Oleksandr

«THE PROTESTANT ETHICS AND THE SPIRIT OF CAPITALISM»
BY MAX WEBER: THE CONTEXT OF HUMAN SELF-REALIZATION.....127

Opolska Maryna, Chelombitko Tetiana, Mirshuk Oleksii, Liutko Nataliia, Kozachenko Svitlana

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE MODERN PARADIGM OF EDUCATION.....136

Orujov Emin Taleh

BEKTASHISM IN EGYPT, IRAQ AND TURKEY.....144

Rudenko Sergii, Turenko Vitalii

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE UNDERSTANDING
OF "PRACTICE" IN CHINESE AND UKRAINIAN SOVIET MARXISM.....151

Sevruk Irina, Sokolovska Yulia, Chuprynova Natalia

PATRIOTISM AND MILITARY DUTY
IN THE PROBLEM AREA OF MODERN UKRAINE.....157

CULTUROLOGY

Hurova Inna

CULTURES OF PARTICIPATION IN THE NEW MEDIA AS
A PHENOMENON OF MODERN CULTURAL CREATION.....167

Zaitsev Oleh

SEMIOTIC ASPECTS OF THE SUCCESSION OF THE THEATER
AND DECORATIVE ART OF THE TRANSCARPATHIA IN XXI CENTURY.....174

Markiv Oleksandra, Markiv Ivan, Bilorustseva Tetiana

COMPONENTS OF THE SELF-REGULATION MECHANISM IN THE MEDIA:
LEGAL PRINCIPLES, JOURNALISTIC STANDARDS, MEDIA LITERACY,
MARKETING STRATEGIES.....181

Ovcharenko Svyatoslav

SOTSREALISM AS METHOD AND STYLE: CULTURAL AND HISTORICAL
RECONSTRUCTION.....188

Pavlyshyn Anastasiya HARMONY AS AN AESTHETIC CATEGORY IN THE WORKS OF TARAS SHEVCHENKO AND JOHANN GOETHE.....	194
Rozova Tamara, Kubko Valentyna ANTHROPOLOGY OF COLLECTING.....	202
Svyryd Ivanna ART PROJECT IN THE ACTIVITIES OF THE SOCIO-CULTURAL SPHERE MANAGER (ON THE EXAMPLE OF AN ART PROJECT – SETTING A UKRAINIAN RECORD).....	213
Sobolievskia Svitlana THE METAPHOR DOLL AS AN UNIVERSAL CULTURAL MEDIATOR AND TOOL OF ART THERAPY.....	219
Shevchenko Nataliia THE GENESIS OF THE REMAKE WITHIN THE FRAMEWORK OF CLASSICAL CULTURAL STUDIES.....	225
Shcherbii Svitlana PUBLISHING ACTIVITY OF THE CONDUCTOR ELEONORA VYNOHRADOVA.....	232
Tsimokh Natalia, Anatolii Hnatyuk TELEVISION AS A SOCIO-CULTURAL PHENOMENON AND SUBJECT OF CULTURAL RESEARCH	232
Tselkovsky Gennadii, Fedoryshyn Vasyl, Vasylenko Viktoriia, BASIC DEFINITIONS OF THE CONCEPT OF DIGITAL BODY IN DIGITAL STUDIOS.....	244

CURRENT PROBLEMS OF PHILOSOPHY

Vselena Oleksandrivna Krylova (Vselena Svitla) EXISTENTIAL AND PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF HUMAN CHARISMA AND THEIR FEATURES IN THE SOCIOCULTURAL SPACE.....	251
--	-----

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 1

Коректура • Ірина Миколаївна Чудеснова

Комп'ютерна верстка • Алла Олександрівна Марєєва

Формат 60x84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсет. Цифровий друк.
Ум. друк. арк. 30,69. Замов. № 0623/389. Наклад 300 прим.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглєзі, 6/1
Телефон +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 7623 від 22.06.2022 р.