

V I S N Y K
OF THE LVIV
UNIVERSITY

**Philosophical
Political studies**

Issue 43

Scientific journal

Published since 2011

Ivan Franko
National University of Lviv

В І С Н И К
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

**Філософсько-політологічні
студії**

Випуск 43

Збірник наукових праць

Видається з 2011 року

Львівський національний
університет імені Івана Франка



Видавничий дім
«Гельветика»
2022

ЗАСНОВНИК: ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Включено до переліку наукових фахових видань України (категорія «Б»)
з філософських та політичних наук (спеціальності: 033 «Філософія», 052 «Політологія»)
відповідно до Наказу МОН України від 14.05.2020 № 627 (Додаток 2).

Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету імені Івана Франка
№ 36/10 від 04.10.2022 р.

Журнал включено до міжнародної наукометричної бази
Index Copernicus International (Республіка Польща).

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

Висвітлено актуальні проблеми методології політичної науки, проаналізовано стан розвитку політичної
науки та сучасні теоретико-методологічні напрями дослідження політичних процесів та інститутів в Україні.

The current problems of the methodology of the Political Science were highlighted. The development of the
Political Science and modern theoretical and methodological approaches of the research of political processes and
institutions in Ukraine were analysed.

Редакційна колегія:

Шипунов Г. В., доктор політичних наук, доцент, завідувач кафедри теорії та історії політичної науки,
Львівський національний університет імені Івана Франка (головний редактор); Андрущенко Т. В., доктор політичних
наук, професор, завідувач кафедри політичної психології та соціально-правових технологій, Національний
педагогічний університет імені М. П. Драгоманова; Бартошевський Я., доктор габілітований, професор, проректор
з питань науки, розвитку та міжнародного співробітництва, Державна вища професійна школа (Республіка
Польща); Батрименко О. В., доктор політичних наук, професор, професор кафедри політології, Київський національний
університет імені Тараса Шевченка; Дорош Л. О., кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри
політології та міжнародних відносин, Національний університет «Львівська політехніка»; Івасечко О. Я., канди-
дат політичних наук, доцент, доцент кафедри політології та міжнародних відносин, Національний університет
«Львівська політехніка»; Карівець І. В., доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії, Наці-
ональний університет «Львівська політехніка»; Мельник В. В., доктор філософських наук, професор, професор
кафедри філософії, історії та соціально-гуманітарних дисциплін, ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний
університет»; Неліпа Д. В., доктор політичних наук, професор, заступник декана філософського факультету,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка; Прокоп М. В., кандидат політичних наук, доцент,
інститут міжнародних відносин та публічної політики, факультет права та суспільних наук, Університет Яна Ко-
хановського в Кельцах (Кельце, Польща).

Адреса редколегії: Editorial office address:
Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1, кім. 204, 79000, Львів, Україна, тел.: (38) (032) 2394462
Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1, room 204, 79000, Lviv, Ukraine, tel.: (38) (032) 2394462

Редактор Д. КАРПИН
Редактор (англ. анотацій) С. БЕКАР
Технічний редактор С. ВОЗНЯК
Комп'ютерний макет С. БЕКАР
Коректор Д. КАРПИН

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1
Телефони +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 7623 від 22.06.2022 р.

Підписано до друку: 12.10.2022 р.
Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 26,98.
Тираж 100 прим. Зам. 0922/386

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2022

ISSN 2307-1664

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<i>Олена Гончарова</i> ТЕМПОРАЛЬНІ ОРІЄНТАЦІЇ УКРАЇНЦІВ В УМОВАХ ВІЙНИ: МИНУЛЕ, ТЕПЕРІШНЄ ТА МАЙБУТНЄ КРІЗЬ ПРИЗМУ ВІЙСЬКОВОЇ АГРЕСІЇ РФ.....	9
<i>Віталій Деркач</i> БІБЛІЙНІ ПЕРЕДУМОВИ РОЗУМІННЯ ІКОНОПОЧИТАННЯ.....	18
<i>Костянтин Кампен, Богдан Синчак, Роман Яковенко</i> СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК ІНСТРУМЕНТ ВПЛИВУ НА ФОРМУВАННЯ ХАРАКТЕРУ ХРИСТІЯНИНА (НА ПРИКЛАДІ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ).....	25
<i>Олег Каськів</i> ВПЛИВ ОТЦЯ СОФРОНА МУДРОГО НА РОЗВИТОК ПРОПОВІДНИЦТВА В УКРАЇНСЬКІЙ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ (1960-1993 РР.).....	32
<i>Надія Козаченко</i> КОНЦЕПТУАЛЬНА СХЕМА ЯК УМОВА ТОЛЕРАНТНОСТІ.....	39
<i>Тетяна Козинцева, Андріана Костенко, Олена Купенко</i> АЛГОРИТМИ ФОРМУВАННЯ СТІЙКОСТІ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ ПОСТСУЧАСНОСТІ.....	47
<i>Ігор Колесник</i> ОСОБЛИВОСТІ ПОШИРЕННЯ БУДДИЗМУ В УКРАЇНІ: НАПРЯМИ, ШКОЛИ, ВЧИТЕЛІ.....	54
<i>Ігор Корецук, Юрій Вірста</i> АНАЛІЗ ВПЛИВУ РІЗНИХ СТИЛІВ МУЗИКИ НА ЖИТТЯ ХРИСТІЯНИНА-АДВЕНТИСТА.....	63
<i>Сергій Костючков</i> ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ АЙЗЕКА АЗІМОВА: ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ІНТЕНЦІЇ <i>НОМО FUTURUS</i> У ЦИКЛІ «ФУНДАЦІЯ».....	69
<i>Олексій Кравчук, Іван Остацук</i> АКСІОЛОГІЯ ПРИСЯГ БРИТАНСЬКОГО МОНАРХА.....	77
<i>Tetiana Krasnoboka, Liudmyla Shkil</i> AGEING: SOCIO-CULTURAL DYNAMICS.....	87
<i>Валентина Куриляк, Аліна Козурак</i> АНАЛІТИКА ПОТРЕБ «ПОКОЛІННЯ Z» В УМОВАХ МІЖКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ.....	93
<i>Ольга Ліщинська</i> УНІВЕРСАЛІЗМ ФЕНОМЕНУ ДАНТЕ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНІ СМИСЛИ У ВІЗУАЛЬНОМУ МИСТЕЦТВІ.....	103

<i>Олексій Марченко</i> РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНІ ЗАСАДИ ТА ОСОБЛИВОСТІ ГОСПОДАРСЬКОЇ ЕТИКИ БУДДИЗМУ.....	110
<i>Олена Мішалова</i> ПИТАННЯ ОБ'ЄКТИВНОСТІ ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ: РОЗДУМИ З ПОЗИЦІЇ АНАЛІТИЧНОЇ НАРАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ.....	117
<i>Людмила Непіпенко</i> ВІЙСЬКОВЕ КАПЕЛАНСТВО В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ: ПОСТУП ВЛАСНОЇ МОДЕЛІ.....	126
<i>Оксана Онищук</i> ТІЛЕСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ФОКУСІ БІОТЕХНОЛОГІЧНИХ ВДОСКОНАЛЕНЬ.....	139
<i>Ірина Остапець, Анжеліка Дербак</i> СИСТЕМА СВОБОДИ Б. СПІНОЗИ.....	145
<i>Олеся Паньків</i> ЕТИЧНІ ВИКЛИКИ СИНТЕТИЧНОЇ БІОЛОГІЇ.....	154
<i>Аліна Парасей-Гочер, Давид Костюк</i> ДОШЛЮБНО-РІЗНОСТАТЕВІ СТОСУНКИ КРИЗЬ ПРИЗМУ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ ЗГІДНО ВІРОВЧЕННЯ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ.....	161
<i>Надія Руско, Наталія Концур-Карабінович</i> ФІЛОСОФСЬКА АКСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЙНИХ СИМВОЛІВ В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ПРИКАРПАТЦІВ (НА ПРИКЛАДІ ІСТОРИЧНИХ САКРАЛЬНИХ МІСЦЬ, ЦІЛЮЩИХ ДЖЕРЕЛ ТА БІБЛІЙНИХ САДІВ ГАЛИЧИНИ).....	168
<i>Ірина Скрипак</i> УНІВЕРСАЛЬНИЙ ПРИНЦИП МЕДИТАЦІЇ ЯК ІНСТРУМЕНТ ДЛЯ ПОДОЛАННЯ САМОТНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ.....	173
<i>Анастасія Тихонова</i> ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПОЛОЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ Ф. МЕТЬЮЗ ТА ДЖ. БЕРКЛІ.....	183
<i>Світлана Чайка</i> ЄВРОПЕЙСЬКІ ПРАКТИКИ ІНКЛЮЗИВНОГО ТУРИЗМУ: ДОСВІД ДЛЯ УКРАЇНИ.....	189
<i>Андрій Шевчук</i> КОНЦЕПТ УКРАЇНСЬКОЇ ШКІЛЬНОЇ ОСВІТИ: РІЗНОВИДИ, ПОХОДЖЕННЯ ТА ДЖЕРЕЛА.....	197
<i>Вікторія Якуша</i> ПРАКТИЧНИЙ АСПЕКТ РОЗШИРЕННЯ МЕЖ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ.....	211

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<i>Ольга Анісімович-Шевчук, Дарія Панько</i> СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ МІЖНАРОДНОЇ ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ (НА ПРИКЛАДІ СОЦМЕРЕЖІ ТІК ТОК).....	220
<i>Ігор Вдовичин, Ілля Каламбет</i> СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ КОНФОРМІЗМУ: ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ У ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ.....	228
<i>Олена Давиденко</i> МЕТОД Д'ОНДТА: ЙОГО СУТНІСТЬ І РЕАЛІЗАЦІЯ НА РЕГІОНАЛЬНОМУ (МІСЦЕВОМУ) РІВНІ.....	237
<i>Руслан Демчишак</i> РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКА ВІЙНА ЯК ФАКТОР ГЕОПОЛІТИЧНОГО ПОЗИЦІОНУВАННЯ РЕГІОНУ ЦСЄ ТА ПСЄ.....	247
<i>Алла Захарченко</i> ПОЛІТИКА АДМІНІСТРАЦІЇ ДЖО БАЙДЕНА НА БЛИЗЬКОМУ СХОДІ.....	255
<i>Оксана Зелена, Ірина Мірчук</i> ВПЛИВ ВІЙНИ НА ГРОМАДЯНСЬКУ ПОЗИЦІЮ ТА ГЕОПОЛІТИЧНІ НАСТРОЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ В УКРАЇНІ.....	264
<i>Андрій Кобетяк, Олег Соколовський</i> БОРОТЬБА СВІТОВИХ РЕЛІГІЙНИХ ЦЕНТРІВ ЗА ПОЛІТИЧНИЙ ВПЛИВ НА МІЖНАРОДНІЙ АРЕНІ.....	275
<i>Вікторія Кропивко</i> ПОЛІТИЧНА РЕКЛАМА У ПУБЛІЧНІЙ КОМУНІКАЦІЇ: МІЖ ДЕРЖАВНИМ РЕГУЛЮВАННЯМ ТА РИНКОМ	282
<i>Юлія Лемко</i> ОСОБЛИВОСТІ ЕКОЛОГІЧНОЇ ПОЛІТИКИ ЄС: РЕГІОНАЛЬНИЙ ВИМІР.....	289
<i>Анатолій Романюк</i> ОСОБЛИВОСТІ ТА ТЕНДЕНЦІЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЧЛЕНСЬКОЇ БАЗИ В ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЯХ УКРАЇНИ.....	295
<i>Ольга Свідерська</i> РОЛЬ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ У КОНСТРУЮВАННІ ПОЛІТИЧНОЇ ДІЙСНОСТІ В КОНТЕКСТІ ІНФОРМАЦІЙНО-КОГНІТИВНОЇ ВІЙНИ».....	306
<i>Артем Синюченко</i> ПОЛІТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПРЕКАРІАТУ: ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ ТА МОЖЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ.....	314
<i>Ірина Сухорольська, Ірина Климчук</i> ГРОМАДСЬКА (ПУБЛІЧНА) ДИПЛОМАТІЯ В УМОВАХ АГРЕСИВНОЇ ВІЙНИ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ.....	322

CONTENTS

PHILOSOPHY SCIENCE

<i>Olena Honcharova</i> TEMPORAL ORIENTATIONS OF UKRAINIANS IN THE CONDITIONS OF WAR: PAST, PRESENT AND FUTURE THROUGH THE PRISM OF MILITARY AGGRESSION OF RUSSIA.....	9
<i>Vitaliy Derkach</i> BIBLICAL PREREQUISITES FOR UNDERSTANDING ICON WORSHIP.....	18
<i>Kostiantyn Kampen, Bohdan Synchak, Roman Yakovenko</i> SOCIAL NETWORKS AS A TOOL OF INFLUENCE ON FORMING THE CHARACTER OF A CHRISTIAN (BY THE EXAMPLE OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH).....	25
<i>Oleg Kaskiv</i> THE INFLUENCE OF FATHER SOFRON MUDRYIY ON THE DEVELOPMENT OF PREACHING IN THE UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH (1960-1993 YE).....	32
<i>Nadiia Kozachenko</i> CONCEPTUAL SCHEME AS A CONDITION OF TOLERANCE.....	39
<i>Tatiana Kozintseva, Andriana Kostenko, Olena Kupenko</i> THE ALGORITHMS FORMING OF PERSONALITY SUSTAINABILITY IN POSTMODERN CONDITIONS	47
<i>Ihor Kolesnyk</i> FEATURES OF THE SPREADING OF BUDDHISM IN UKRAINE: BRANCHES, SCHOOLS, TEACHERS.....	54
<i>Ihor Korushchuk, Yurii Virsta</i> ANALYSIS OF THE IMPACT OF DIFFERENT STYLES OF MUSIC ON THE LIFE OF AN ADVENTIST CHRISTIAN.....	63
<i>Serhii Kostyuchkov</i> ISAAC AZIMOV'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: EXISTENTIAL INTENTIONS OF <i>HOMO FUTURUS</i> IN THE CYCLE «FOUNDATION».....	69
<i>Oleksiy Kravchuk, Ivan Ostashchuk</i> AXIOLOGY OF THE OATHS OF THE BRITISH MONARCH.....	77
<i>Tetiana Krasnoboka, Liudmyla Shkil</i> AGEING: SOCIO-CULTURAL DYNAMICS.....	87
<i>Valentyna Kuryliak, Alina Kozurak</i> ANALYSIS OF THE NEEDS OF GENERATION Z IN THE CONDITIONS OF INTERCULTURAL TRANSFORMATIONS.....	93
<i>Olha Lishchynska</i> THE UNIVERSALISM OF THE DANTE PHENOMENON: PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC MEANINGS IN VISUAL ART.....	103

<i>Oleksii Marchenko</i> RELIGIOUS AND ETHICAL PRINCIPLES AND FEATURES OF WORK ETHICS OF BUDDHISM.....	110
<i>Olena Mishalova</i> THE QUESTION OF THE OBJECTIVITY OF HISTORICAL KNOWLEDGE: REFLECTIONS FROM THE POSITION OF ANALYTIC NARRATIVE PHILOSOPHY OF HISTORY.....	117
<i>Liudmyla Nepipenko</i> MILITARY CHAPLAINCY IN INDEPENDENT UKRAINE – THE PACE OF THE DOMESTIC MODEL.....	126
<i>Oksana Onyshchuk</i> BODY IDENTITY IN THE FOCUS OF BIOTECHNOLOGICAL ENHANCEMENT....	139
<i>Iryna Ostapets, Anzhelika Derbak</i> THE SYSTEM OF FREEDOM B. SPINOSA.....	145
<i>Olesia Pankiv</i> ETHICAL CHALLENGES OF SYNTHETIC BIOLOGY.....	154
<i>Alina Parasiei-Hoher, Davyd Kostiuk</i> PREMARITAL AND SEXUAL RELATIONSHIPS THROUGH THE PRISM OF CHRISTIAN VALUES ACCORDING TO THE BELIEFS OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH.....	161
<i>Nadia Rusko, Natalia Kontsur-Karabinovych</i> PHILOSOPHICAL AXIOLOGY OF RELIGIOUS SYMBOLS IN THE SPIRITUAL LIFE OF THE CARPATHIANS (ON THE EXAMPLE OF HISTORICAL SACRED PLACES, HEALING SPRINGS AND BIBLE GARDENS OF GALICHI).....	168
<i>Iryna Skrypak</i> THE UNIVERSAL PRINCIPLE OF MEDITATION AS A TOOL TO OVERCOME LONELINESS OF MODERN HUMAN: PHILOSOPHICAL, ANTHROPOLOGICAL AND RELIGIOUS ASPECTS.....	173
<i>Anastasiia Tykhonova</i> EXISTENTIAL PRINCIPLES OF FREYA MATHEWS& GEORGE BERKELEY.....	183
<i>Svitlana Chaika</i> EUROPEAN PRACTICES OF INCLUSIVE TOURISM: EXPERIENCE FOR UKRAINE.....	189
<i>Andrii Shevchuk</i> THE CONCEPT OF UKRAINIAN SCHOOL EDUCATION: VARIETIES, ORIGIN AND SOURCES	197
<i>Victoriia Yakusha</i> PRACTICAL ASPECT OF EXPANDING THE BOUNDARIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE.....	211

POLITICAL SCIENCE

<i>Olha Anisimovycj-Shevchuk, Dariya Pan'ko</i> SOCIAL NETWORKS IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF INTERNATIONAL PUBLIC OPINION (USING THE EXAMPLE OF THE TIKTOK SOCIAL NETWORK).....	220
<i>Igor Vdovychyn, Illia Kalambet</i> SOCIALLY PSYCHOLOGICAL PHENOMENA OF CONFORMITY: CHARACTERISTICS OF REASERCH IN POLITICAL SCIENCE.....	228
<i>Olena Davydenko</i> THE D'HONDT METHOD: ITS ESSENCE AND IMPLEMENTATION AT THE REGIONAL (LOCAL) LEVEL.....	237
<i>Ruslan Demchyshak</i> THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR AS A FACTOR IN THE GEOPOLITICAL POSITIONING OF THE CEE AND SEE REGIONS.....	247
<i>Alla Zakharchenko</i> JOE BIDEN'S POLICY IN THE MIDDLE EAST.....	255
<i>Oksana Zelena, Iryna Mirchuk</i> THE IMPACT OF THE WAR ON THE CIVIC POSITION AND GEOPOLITICAL ATTITUDES OF STUDENT YOUTH IN UKRAINE.....	264
<i>Andrii Kobetiak, Oleg Sokolovsky</i> THE STRUGGLE OF WORLD RELIGIOUS CENTERS FOR POLITICAL INFLUENCE IN THE INTERNATIONAL ARENA.....	275
<i>Victoriia Kropyvko</i> POLITICAL ADVERTISING IN PUBLIC COMMUNICATION: BETWEEN GOVERNMENT REGULATION AND MARKET.....	282
<i>Yuliya Lemko</i> FEATURES OF EU ENVIRONMENTAL POLICY: REGIONAL DIMENSION.....	289
<i>Anatolii Romaniuk</i> PECULIARITIES AND TRENDS OF PARTY MEMBERSHIP TRANSFORMATION IN POLITICAL PARTIES OF UKRAINE.....	295
<i>Olha Sviderska</i> THE ROLE OF CULTURAL CODES IN THE CONSTRUCTION OF POLITICAL REALITY IN THE CONTEXT OF INFORMATIONAL AND COGNITIVE WARFARE.....	306
<i>Artem Syniuchenko</i> POLITICAL POTENTIAL OF THE PRECARIAT: PRECONDITION FOR THE FORMATION AND POSSIBILITIES OF IMPLEMENTATION.....	314
<i>Iryna Sukhorolska, Iryna Klymchuk</i> PUBLIC DIPLOMACY UNDER THE CONDITIONS OF RUSSIA'S AGGRESSIVE WAR AGAINST UKRAINE.....	322

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 122/129 +130.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.1>

ТЕМПОРАЛЬНІ ОРІЄНТАЦІЇ УКРАЇНЦІВ В УМОВАХ ВІЙНИ: МИНУЛЕ, ТЕПЕРІШНЄ ТА МАЙБУТНЄ КРИЗЬ ПРИЗМУ ВІЙСЬКОВОЇ АГРЕСІЇ РФ

Олена Гончарова

*Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,
соціально-правовий факультет, кафедра ЮНЕСКО з наукової освіти
вул. Пирогова, 9, 02000, м. Київ, Україна*

Стаття присвячена проблемі орієнтації в індивідуальному та соціальному часі українців, яка зазнала змін внаслідок військової агресії РФ. Наголошується, що темпоральність як закономірний перехід модусів часу у свідомості людини – як специфічний транзит від минулого через теперішнє у майбутнє – є визначальним фактором організації людської діяльності, поточних соціальних практик і стилю життя в цілому. Темпоральність також впливає на характер екзистенційних запитів людини, її психологічне, ментальне здоров'я. Таким чином, вивчення змін у цьому транзиті в свідомості пересічного українця дозволить нам передбачити ймовірні наслідки його зміненої поведінки, а, відтак, передбачити ймовірні екзистенційні та матеріальні загрози, що можуть цю зміну увінчувати. Метою статті постає визначення типових темпоральних орієнтацій українців у перші місяці після провадження військових дій з боку РФ на території України. Завданнями дослідження постають наступні пункти 1. визначити, наскільки актуальними для українців у період перших місяців війни стало застрягання у модусах минулого, теперішнього та майбутнього; 2. наскільки це застрягання обумовило їхні поточні соціальні установки, уявлення та мрії; 3. яким бачать невіддалене майбутнє сучасні українці. В статті ми гіпотетично припускаємо, що війна як соціальна та гуманітарна катастрофа невідворотно призводить до темпорального розриву – до пошкодженого транзиту між минулим, теперішнім та майбутнім – в свідомості людини, і від того, якої форми, якої модифікації набуває цей розрив, залежать соціальні ілюзії, якими буде користуватися людина. У свою чергу, соціальні ілюзії як викривлення картини соціальної реальності не дають змоги планомірно будувати життя і визначати сенси у ньому, а тому можуть призводити до жорстоких фактичних та екзистенційних криз. Війна стала вагомим темпоральним викликом для всіх українців, і від того, наскільки успішно ми зможемо подолати темпоральні розриви, залежатиме, наскільки успішним і щасливим буде наше життя після перемоги.

Ключові слова: війна, темпоральність, минуле, теперішнє, майбутнє, військова агресія, темпоральний розрив.

Актуальність дослідження. Війна як соціальна катастрофа привносить собою не тільки знищення матеріальних об'єктів, смерть людей, карколомний злам усталених патернів поведінки широких мас населення, деструктує стиль життя окремої особистості, але і змінює орієнтації людей у соціальному та індивідуальному часі. Ці орієнтації, у свою чергу, напряму впливають на стиль їхнього життя і на патерни поведінки у ньому, визначають собою ієрархію реалізації соціальних практик [1], [2], [3], [4], [5]. Отже, конче необхідно, на нашу думку, вивчати темпоральні орієнтації сучасних українців сьогодні для того, щоб мати змогу хоча б приблизно прогнозувати їхню подальшу поведінку, визначати, які образи минулого, теперішнього та майбутнього є для них напрочуд актуальними, а, отже,

якою буде наша загальна реальність після перемоги, наскільки актуальною буде ця перемога взагалі. Головною гіпотезою нашого дослідження виступає припущення, що війна, особливо на початку свого провадження, ламає усталену темпоральну цілісність у свідомості людини – плавний і поступовий транзит між модусами минулого, теперішнього та майбутнього; сприяє застряганню і гіперболізації ролі окремих часових модусів, зміщенню акцентів уваги або на минулому, або на теперішньому, або на майбутньому. Цей зміщений фокус уваги може у деяких випадках виступати вагомим захисним механізмом для людської психіки, але при його незмінності ладен гальмувати творчий, життєвий імпульс людини, сприяє її зануренню в часові і соціальні ілюзії, а, відтак, гальмує її активне соціальне і внутрішньо-психологічне життя. Ми зацікавилися, наскільки для українців у перші місяці війни стало характерним таке «зависання» в одному з часових модусів і наскільки це «зависання» обумовило їхню поведінку.

Метою статті постає визначення типових темпоральних орієнтацій українців у перші місяці після провадження військових дій з боку РФ на території України. Завданнями дослідження постають наступні пункти 1. визначити, наскільки актуальними для українців у період перших місяців війни стало застрягання у модусах минулого, теперішнього та майбутнього; 2. наскільки це застрягання обумовило їхні поточні соціальні установки, увлечення та мрії; 3. яким бачать невіддалене майбутнє сучасні українці.

Виклад основного матеріалу. Наше дослідження проводилося у травні 2022 року, у період активних бойових дій на території України. З одного боку, вже відбулася первинна адаптація до реалій війни, з іншого ж – відносно невеликий час пройшов з початку військової агресії РФ, тож, з одного боку, люди вже призвичаїлися до таких «буденних» явищ, як вибухи, руйнування будівель, виття сирен, тривожні новини, звістки про загибель близьких людей; з іншого ж боку, яскравими є і спогади про довоєнне життя, яке виглядає таким близьким і одночасно таким далеким. У цей період наявним є і усвідомлення ситуації, прийняття реальності, активізація ресурсів до складної ситуації війни, але ще не відчувається втома від неї.

У нашому дослідженні взяли участь 180 осіб, з них: 126 жінок (70%), 54 чоловіка (30%). Щодо вікової приналежності, то особи юнацького віку (17-22 роки), які взяли участь у нашому дослідженні, складають 33,3% (60 осіб), представники I фази молодшого дорослого віку (23-33 роки) – 20,6% (37 осіб), представники II фази молодшого дорослого віку (33-44 роки) – 23,9% (43 особи), представники середнього дорослого віку (45-55 років) – 15% (27 осіб), представники старшого дорослого віку (56-70 років) – 6,1% (11 осіб), представники похилого віку (71 і більше років) – 1,1% (2 особи).

До війни 83% опитаних нами людей (159 осіб) проживали у місцях, які стали небезпечними (фронтними, прифронтними, окупованими) До війни проживали у місцях, які на момент опитування залишалися умовно безпечними, 17% (21 особа). На момент опитування виїхали у безпечні місця 35% респондентів (63 особи), з них за кордон – 20% респондентів (37 осіб). 65% респондентів (117 осіб) на момент опитування залишилися у своїх містах.

61,7% респондентів (111 осіб) стали свідками активних бойових дій, бомбардувань, руйнувань, уражень, смерті, поранень. Серед опитаних нами респондентів 9,8% (15 осіб) активно беруть участь у бойових діях (військові, волонтери які виїжджають на перевезення, медики), 90,2% респондентів (138 осіб) – цивільні.

Статистична обробка отриманих даних проводилася за допомогою непараметричного критерію Пірсона для вибірок дослідження з кількістю респондентів більше 30 осіб.

Отже, аналізуємо відповіді наших респондентів щодо їхніх темпоральних орієнтацій на третій місяць ведення повномасштабних військових дій на території України.

Ставлення до довоєнного життя

Серед опитаних нами респондентів переважає тенденція ностальгії – 39,5% (71 особа) опитаних сподіваються, що це минуле повернеться, 19,4 % (35 осіб) відчувають смуток за ним, 18,3 % (33 особи) взагалі відчувають сором за те, що не цінували свого довоєнного життя, а сором – це напрочуд сильна емоція. Це найбільш поширені групи відповідей на питання анкети «Що ви відчуваєте, коли згадуєте своє довоєнне життя?», що свідчить про те, що на третій місяць повномасштабної військової агресії РФ на території України люди ще сприймають своє минуле як таке, яке вони ще не відпустили у повній мірі, вони все ще намагаються бодай подумки повернутися у нього. У той же час тільки 2,8% (5 осіб) не жалкують минулого, а 20% (36 осіб) нічого не відчувають по відношенню до свого минулого, зосереджуючись на поточному моменті теперішнього. В наших подальших дослідженнях ми намагатимемося визначити, чи існує кореляційний зв'язок між темпоральною орієнтацією на поточний, ситуативний момент теперішнього та участю у безпосередніх бойових діях чи ситуацією, коли людина стала безпосереднім свідком таких дій, смертей людей та повномасштабних руйнувань.

Темпоральні орієнтації на майбутнє

Стосовно темпоральних орієнтацій на майбутнє ми можемо спостерігати наступні тенденції. Найбільший відсоток респондентів – 48,7% (84 особи) – схильні вважати що майбутнє надасть їм нові шанси і нові можливості реалізації. Припускаємо, що такий оптимістичний погляд на майбутнє попри ситуацію війни зумовлюється особливістю нашої вибірки, переважну долю якої складають молоді люди, які закономірно покладають на майбутнє великі надії, бо саме у ньому вбачають зеніт своєї професійної та особистісної реалізації. 39% респондентів (71 особа) вважають своє майбутнє туманним, а 11 % (2 особи) вважають його навіть жаклимим. 12,8 % (23 особи) респондентів обирають не замислюватися над майбутнім взагалі. Отже, можемо констатувати, що яскраво виражених негативних установок по відношенню до майбутнього у наших респондентів не спостерігається, переважають позитивні або стримані відчуття.

Наступне питання нашої анкети ставило за собою мету конкретизувати ставлення наших респондентів до майбутнього, зокрема – визначити, як вони вбачають своє індивідуальне майбутнє в ситуації війни. Згідно досліджень видатного українського психолога Ярослава Васильєва [6], орієнтація на майбутнє в персональному досвіді людини напряму пов'язана з її можливістю будувати довгострокові плани, які вимагають пролонгованих зусиль. При цій можливості темпорально зв'язаними стають теперішнє та майбутнє, оскільки для довгострокових реалізацій у майбутньому необхідні планомірні і виважені дії в теперішньому, їхня логічна зв'язаність та послідовність. Отже, наступним питанням ми намагалися з'ясувати, наскільки в ситуації війни українці ладні зберігати цю «червону нитку» між теперішнім та майбутнім.

Згідно нашого опитування, на питання «Чи є у вас довгострокові перспективи на майбутнє (на 2-5 років), які ви хочете реалізувати, навіть попри війну?» 55,6 % респондентів (100 осіб) відповіли, що мають довгострокові цілі на 2 – 5 років, але віддають належне поточній ситуації і розуміють, що термін їхньої реалізації може коригуватися. 21 % респондентів (38 осіб) зазначили, що мають довгострокові цілі на 2 – 5 років і намагаються будь-що їх реалізувати. Тут ми вбачаємо деяку невротичну установку, пов'язану з тим, що люди з цієї когорти ставлять над собою надзусилля подолати наслідки війни будь-що, вважають свої суб'єктивні плани і свою волю до їхнього здійснення потужнішими факторами, ніж об'єктивні обставини. Попри, на перший погляд, досить мужню і непохитну позицію, ми не можемо не визнати, що вона є одночасно і доволі небезпечною для психічного

здоров'я наших респондентів. Позиція «мої плани попри все» є невротичною, оскільки ставить людину, яка по суті є істотою, обмеженою об'єктивними умовами свого існування, в позицію, коли цими умовами наголошується нехтувати, вбачати, що їх не існує, а, отже, впадати у певну ілюзію. Ця ілюзія може коштувати психічного і навіть фізичного здоров'я. Так, наприклад, людина може страждати від відчуття внутрішньої провини за те, що у неї витрачається багато часу на адаптацію до нових умов, а цей час можна було б витратити на професійну реалізацію; людина, наприклад, може намагатися писати наукову статтю попри очевидні сигнали повітряної тривоги, які попереджають про фізичну небезпеку; людина може залишатися у населеному пункті, де проводяться тяжкі бойові дії, тому що у неї, наприклад, є особисті плани – добудувати свій будинок... Отже, особистісно-темпоральна орієнтація «мої плани понад усе» - це один з симптомів того, що людина насправді не адаптувалася до ситуації війни, не включила війну в свою реальність як явище, з яким треба миритися; натомість, вона «застрягає» в своєму ефемерному майбутньому, яке ще декілька місяців тому здавалося цілком реальним та доступним. У такий спосіб людина намагається зберегти ілюзію, що минуле життя з його вибудованими нарративами продовжується; вона «застрягає» на тій лінії майбутнього, яка вже перестала бути актуальною.

Як протилежна тенденція і протилежний захисний механізм психіки – «застрягання» на поточному моменті, відчуття, що «час зупинився», «часу не існує», є тільки цілковите «тут і зараз». Така темпоральна орієнтація не передбачає оперування довгостроковими планами, які вимагають планомірної, щоденної роботи. Навпаки, цінується лише окремих, дискретний момент або цілковито поточна, мінлива ситуація. До такої темпоральної орієнтації тяжіють 15,6 % наших респондентів (28 осіб). Згідно досліджень вищезгаданого нами українського психолога Ярослава Васильєва [6], така темпоральна орієнтація, якщо вона є тривалою і не закінчується виробленням сенсів і цінностей, заради яких особистість буде довгострокові плани і притримується їх, може спричинити глибоку екзистенційну кризу та фрустрацію – неможливість відповіді на запитання «Заради чого я живу?» Однак в рамках нашого дослідження, яке охоплює лише три місяці ведення бойових дій на території України, про такий категоричний прогноз щодо ментального здоров'я наших респондентів годі говорити; скоріше опис цієї темпоральної орієнтації виступає як застереження проти ймовірних екзистенційних загроз, пов'язаних з війною. Цікаво, що 7,8 % наших респондентів (14 осіб) відповіли, що взагалі ніколи не будують довгострокових планів на майбутнє. На нашу думку, ці люди якраз складають ту потенційно ризиковану когорту людей, які можуть потерпати від глибокої екзистенційної кризи (інколи навіть неусвідомлено).

Наступне питання нашої анкети - «Що ви відчуваєте, коли війна руйнує ваші довгострокові плани?» - конкретизує, наскільки невротично наші респонденти сприймають своє індивідуальне майбутнє в ситуації війни і наскільки невротично інтерпретують його. 44 % респондентів (80 осіб) відчувають гнів на війну, коли відчувають що їхні індивідуальні плани руйнуються. Отже, ми вбачаємо у такій спрямованості гніву на ситуацію, яка, власне, об'єктивно і стала руйнівним фактором для планів на індивідуальне майбутнє, цілком конструктивну мотивацію, оскільки ця реакція відповідає реальності. 38,9% опитуваних (70 осіб) зазначили, що взагалі ставляться спокійно до ситуації, коли під час війни їхні особисті плани руйнуються; на нашу думку, це свідчить про високу адаптованість цих респондентів, оскільки за три місяці війни вони включили це явище у власний життєвий нарратив. Натомість 6,7 % респондентів (12 осіб) вказали, що гніваються на себе, коли їхні індивідуальні плани під час війни руйнуються. На нашу думку, така відповідь свідчить про глибоку невротизованість цих осіб, їхню неспроможність швидко і ефективно адаптуватися до складних реалій. Ймовірно, ці люди потенційно потребуватимуть психологічної

підтримки для того, щоб повноцінно усвідомити: силами власної волі вони не здатні контролювати війну. 10% наших респондентів (18 осіб) вказали, що взагалі не будують довгострокових планів, а тому їм нема що руйнувати і нема з приводу чого засмучуватися. Така темпоральна установка, підкреслимо ще раз, може бути цілком логічною і навіть темпорально вираженою під час війни, однак якщо вона буде переважати протягом тривалого проміжку часу, то може спричинити глибокі екзистенційні кризи, пов'язані з невідчуттям і неусвідомленням людиною сенсу свого існування.

Наступне питання нашої анкети - «Як ви ставитеся до можливості реалізувати якусь просту радість життя (наприклад, випити філіжанку кави, трохи почитати цікаву книжку, випити келих вина з друзями) в умовах війни?» - стосувалося темпоральних та ціннісних орієнтацій респондентів в поточному моменті часу. Ми ставили за мету з'ясувати, наскільки невротичні установки (а, отже, дезадаптуючі у довгостроковій перспективі захисні механізми психіки) присутні у сучасних українців стосовно того моменту часу, який вони переживають безпосередньо. Радість під час війни, на нашу думку, є вагомим рекреаційним ресурсом, який допомагає пережити складні дні, сфокусуватися на тих крихах доброго і прекрасного, що ще зберігається у реальності. Однак, і радість також може бути невротичною і такою, що розхитує психічне здоров'я людини, розмиває її плани та довгострокові перспективи. Так, переважна більшість наших респондентів – 60,6 % (109 осіб) – дозволяють собі маленькі радощі під час війни, якщо ці радощі не заважають їхнім нагальним задачам. У такій позиції, що враховує як і необхідність рекреації, так і необхідність фокусуватися на планах і задачах, ми вбачаємо цілком здоровий, виражений погляд на ті плінні можливості, які пропонує плінний момент часу. Спостерігається усвідомлений вибір цих можливостей, на противагу двом діаметрально іншим точкам зору. Так, 8,3 % опитуваних (15 осіб) виголовили позицію, що війна – не час дозволяти собі радість; отже, вони відмовляються від ситуативних рекреаційних радощів внаслідок своєї сильної внутрішньої установки на самообмеження. На противагу цій когорті респондентів 12,2 % опитуваних (22 особи) дозволяють собі радощі, навіть якщо вони заважають їхнім нагальним задачам, а 18,9 % опитуваних (34 особи) віддають пріоритет радощам перед нагальними потребами та задачами. Отже, приходимо до первинного висновку, що як і перших респондентів – тих, хто відкладає радощі до перемоги – так і других респондентів, які радощі ставлять на перше місце, навіть нехтуючи при цьому нагальними потребами або довгостроковими планами, може спіткати глибокий і іноді навіть неусвідомлений невротичний стан, пов'язаний з супротивом включення нарративу війни у свою повсякденну реальність.

Наступне питання – «Як ви ставитеся до ймовірності кожної хвилини стати жертвою війни (отримати важкі фізичні ушкодження, втратити близьких, померти?)» - було поставлене нами для того, щоб з'ясувати, наскільки присутнім є вітальний страх в українців, які переживають війну. 50,6 % респондентів (91 особа) виголошують конструктивне ставлення до ймовірності стати жертвою війни: вони обирають варіант не наражатися на небезпеку і відповідально ставитися до свого життя. Ми можемо зазначити, що тут висловлюється готовність брати на себе відповідальність за своє життя і здоров'я, при тому адекватно враховуючи поточні умови та ризики; отже, респонденти, які потрапили до цієї когорти, не втрачають своєї суб'єктності, а, отже, у такий спосіб унеможливають відчуття фрустрації і безпомічності в ситуації війни. Натомість 31,1% опитуваних (56 осіб) вказали, що живуть за принципом «чому бути – того не оминати», а, отже, виголошують позицію фаталізму, яка, з одного боку, ніби приносить спокій, проте, з іншого боку, позбавляє людину відповідальності за свої думки та дії, робить її небезпечно безтурботною і тому опосередковано наражає на небезпеку. 18,3% респондентів (33 особи) відчувають неконтрольований жах

перед ймовірністю стати жертвою війни, а, отже, вони не тільки втрачають свою суб'єктивність у цій стресовій ситуації, але і витрачають свою вітальну енергію, яка наразі необхідна їм для виживання, на яскраві негативні, виснажуючі емоції.

Серед внутрішніх екзистенційних установок, які допомагають українцям сьогодні переживати війну, домінує наступна – «бути корисним/корисною на своєму фронті», тобто робити ту роботу, яку людина ладна провадити і яка наближає всіх українців до спільної перемоги (таким чином відповіли 54,4% наших респондентів (98 осіб)). Ця установка виражає глибокий рівень суб'єктивності, адже людина сама свідомо обирає той фронт роботи, на якому вона може бути ефективною, корисною і який вона може захищати без зайвого надриву; у той же час людина усвідомлює частковість своєї роботи і розуміє, що результат її вкладу у загальну перемогу напряму залежить від інших, які зайняті, відповідно, на своїх фронтах. 28,9% респондентів (52 особи) цілковито покладаються на долю (описаний вже нами фаталізм та втрата суб'єктивності, іноді навіть неусвідомлена, відмова від особистої відповідальності за своє життя і здоров'я, а також за близьких людей), 16,7% респондентів (30 осіб) турбуються питанням власного фізичного виживання, для них воно стоїть особливо гостро, а тому установка на те, щоб банально вижити, надає їм потужний вітальний імпульс, який, втім, на нашу думку, може виступати як вибухівка уповільненої дії: коли питання фізичного виживання буде вирішено, може наступити глибока екзистенційна криза, зумовлена втратою сенсу життя як такого.

На нашу думку, цікавим є питання того, як наші респонденти уявляють собі строки закінчення війни, оскільки цікавим є те, наскільки вони є готовими припустити ймовірність включення нарративу війни у свою повсякденну реальність на довгий строк. Це усвідомлення є стресовим і може спонукати людину як до невротичного «зависання» у минулому, яке так хочеться повернути якомога скоріше, так і до невротичного зависання у «майбутньому» – у тих сценаріях майбутнього, які внаслідок нарративу війни вже стали неактуальними, але людині так гірко з ними розпрощатися. Так, найбільша кількість наших респондентів – 32,2% (58 осіб) – вказали, що вони сподіваються, що війна закінчиться через півроку. Оскільки наше опитування проводилося у травні 2022 року, після трьох місяців ведення бойових дій на території України, то цілком логічно, що люди ще не встигли повністю усвідомити реальність війни у своїй персональній історії і намагаються позбутися цього нарративу у своєму житті якомога скоріше; до того ж, цілком ймовірним є бажання завершити війну до кінця року, що означає прихильність людей до календарних циклів, які впорядковують їхнє поточне життя. Були і більш короткострокові темпоральні орієнтації і прогнози щодо закінчення війни: так, 18,9% респондентів (34 особи) вказали, що чекають завершення війни після 2-3 місяців; 1,7% респондентів (3 особи) сподівалися, що війна закінчиться через 2-3 тижні. 17,8% респондентів (32 особи) зазначили, що, на їхню думку, війна закінчиться через рік, що вказує, знову ж таки, на прихильність людей до календарних циклів як до впорядковувальних механізмів їхніх повсякденних практик. Натомість 13,3% респондентів (24 особи) прогнозують довгу війну, яка триватиме декілька років. У наступних дослідженнях ми намагатимемося з'ясувати, чи існує кореляційний зв'язок між думкою про довготривалу війну і попереднім досвідом участі у бойових діях чи переживанні окупації та деокупації зайнятих територій. 12,8% опитуваних (23 особи) вказали, що не можуть прогнозувати цю ситуацію, а, відтак, на нашу думку, є дезорієнтованими у хронотопі подій. Нарешті, 3,3% опитуваних (6 осіб) зазначили, що вважають, що війна не закінчиться ніколи. Це, на нашу думку, також свідчить про темпоральну дезорієнтованість, але на додачу забарвлену емоціями розпаду та відчаю. Отже, констатуємо: тільки невелика кількість опитуваних готова включити нарратив війни у свою повсякденну реальність,

змиритися внутрішньо з ймовірністю, що війна може тривати рік або декілька років і тому неминуче вплине на їхнє життя. Здебільшого ж людям хочеться вірити, що війна закінчиться протягом декількох місяців і стане лише епізодом, а не карколомною подією, яка може назавжди змінити їхні долі. Ця темпоральна орієнтація, на нашу думку, свідчить про загрозу невротизації переважної більшості українців, які можуть стикнутися з глибоким розчаруванням, якщо їхній темпоральний прогноз щодо завершення війни не здійсниться. Отже, опосередковано можна зробити висновок, що переважна більшість опитаних нами респондентів «зависає» в образах минулого життя, яке вони так чи інакше прагнуть повернути, а війну – стерти з пам'яті як неприємний епізод, який мав місце бути, проте не вплинув ні на що довгостроково.

Останнє питання нашої анкети стосувалося мрій, які плекають українці сьогодні. Нам було цікаво визначити, в якому темпоральному модусі часу – минулому, теперішньому або майбутньому – знаходяться ці мрії, який темпоральний вектор життя українців, їхній екзистенції вони задають сьогодні. Виявилось, як це не парадоксально, що попри усвідомлене або неусвідомлене бажання «повернути все так, як було до», стерти війну з пам'яті, бажання того, щоб вона була максимально короткостроковою, темпоральна орієнтація мрій наших опитуваних зосереджена на майбутньому. Так, 73,9% (133 особи) на питання, «Що я хочу побачити, коли прокинусь?», відповідають, що хочуть бачити нові перспективи для України, новий політичний курс та велике будівництво. 13,9% опитуваних (25 осіб) мріють, що на завтрашній ранок вони прокинуться – а війни ніби і не було, за вікном вирує «старе» життя без змін. 5% респондентів (9 осіб) на наступний ранок свого життя мріють про забезпечення своїх базових вітальних потреб (припускаємо, що це особи, які пережили сильний стрес, були залучені до бойових дій або стали жертвами руйнувань, на власні очі бачили смерть і т.ін.). 7,2% респондентів (13 осіб) мріють про те, щоб просто прокинутися наступного ранку (також припускаємо, що це особи, які пережили сильний стрес, були залучені до бойових дій або стали жертвами руйнувань, на власні очі бачили смерть і т.ін.).

Висновки: Таким чином, ми можемо прослідкувати цікаві темпоральні орієнтації українців, які пережили три місяці повномасштабного військового вторгнення на територію їхньої країни. По-перше, констатуємо: більшість опитаних нами респондентів виголошує помірковану і виважену позицію стосовно своїх повсякденних практик в умовах війни. Так, вони мають довгострокові плани на життя, проте усвідомлюють, що ці плани можуть зазнати коректив; вони вміють радіти життю в важких умовах і знаходити для себе важливий рекреаційний ресурс, але при цьому не нехтують своїми нагальними потребами і планами; вони намагаються внести свій персональний вклад в загальну перемогу, намагаючись працювати на своєму фронті робіт; вони намагаються і не наражатися зайвий раз на небезпеку, пильнуючи за собою. Все це говорить про те, що більшість опитуваних нами респондентів зберігає свою суб'єктність під час війни – здатність усвідомлено і виважено приймати рішення, реалізовувати власне «я» навіть у надважких умовах. Це, в свою чергу, означає, що наш «пересічний опитуваний» не стає ні фатальною жертвою війни (тобто не сприймає себе об'єктом, над яким безвідносно до його волі здійснюються певні операції), ні, умовно кажучи, Дон Кіхотом, який боровся з вітряками, – не намагається взяти війну під свій над контроль і невротично здійснювати у ній свої попередні соціальні практики. Навпаки, в своїх повсякденних практиках наш «пересічний опитуваний» дотримується свідомого вибору: знає межі своєї відповідальності перед собою і перед близькими, проте і знає, що не все залежить персонально від нього, намагається бути якомога ефективним тут і зараз, віддаючи решту відповідальності випадку/долі/Богові/ЗСУ... Однак цікавий парадокс в темпоральних орієнтаціях сучасних українців ми можемо побачити,

якщо подивимось на їхні орієнтації в часі не в розрізі їхніх повсякденних практик, а в розрізі довгострокових перспектив, орієнтації у широкому соціальному минулому та майбутньому, які тісно пов'язані з індивідуальним минулим та індивідуальним майбутнім. Так, більшість опитуваних нами респондентів ностальгує за минулим, вважає його радісним та безтурботним, хоче його повернути. У той же час більшість респондентів хоче, щоб на наступний ранок, коли вони прокинуться, Україна йшла новим політичним курсом, провадила велике будівництво, відкривала для себе нові перспективи. Отже, бачимо темпоральний парадокс: одночасне бажання у довгостроковій соціальній перспективі бути як в минулому, так і в майбутньому. Війна при цьому виступає не як наратив, який має бути повноцінно включеним у персональну історію та в історію країни, а як епізод, буфер між омріяним минулим і омріяним майбутнім; його хочеться максимально швидко «проскочити» і не включати в загальний наратив життя. На нашу думку, така цікава і дещо суперечлива темпоральна орієнтація українців у розрізі широких соціальних перспектив свідчить про те, що в цілому українці не готові прийняти війну як розподіляючу межу, як подію, яка розподіляє життя на «до» та «після» в індивідуальному та в широкому соціальному загалі. Підсвідомо хочеться «перемаянути» через війну як соціальну катастрофу, яка ламає долі, усталене життя, вбиває людей, нищить міста... Підсвідомо хочеться одразу перейти з минулого, яке виглядає на тлі поточних жакливих подій райдужним та безтурботним, до світлого і нового майбутнього, де вирують нові перспективи. Однак з широкого загалу нібито вимивається усвідомлена думка, що війна – це випробування нації, яке коштує дорого, і саме в горнилі цих випробувань, а ніяк інакше, саме завдяки внутрішнім трансформаціям кожного окремо і нації в цілому і стає можливим те омріяне нове майбутнє, якого так прагне більшість. Отже, на нашу думку, наше опитування, хоча воно є дещо описовим і не претендує на цілковиту статистичну вірогідність, показує цікавий темпорологічний тренд в свідомості українців – у той чи інший спосіб викреслити війну з довгострокових перспектив у своїй свідомості і у такий спосіб майже «магічно» перенестися з ностальгічного і «рожевого», ідеалізованого вчора у прекрасне і нове завтра. Однак ця ілюзія може коштувати і пересічному українцю, і всій українській нації дорого. Передусім тому, що війна як наше сьогодні і виступає тим невідворотним тлом, у якому кується наше майбутнє, і тому саме у ній (і тільки у ній) як у нашому сьогодні ми можемо досягнути омріяного завтра. Саме тому бажання стерти, вичавити, нівелювати війну у пам'яті, небажання пережити її у повній мірі, бажання якомога швидше «перестрибнути» в майбутнє, на наш погляд, і представляє головну загрозу для цього майбутнього. Майбутнє – це наслідок тих виборів і рішень, які ми провадимо сьогодні, і якщо сьогодні це – війна, то ми мусимо пережити її гідно, не намагаючись «відмотати» її швидше, хоча це бажання є цілком зрозумілим з точки зору наших вітальних потреб. Бажання поставити війну на «швидку перемотку» – це бажання згаяти час, який так необхідний для того, щоб майбутнє, якого ми так прагнемо, насправді наступило, але не як «диво», не як «жест доброї волі», а як закономірне слідство тих змін, яких ми зазнали, гідно і чесно, власними зусиллями здобувши перемогу і змінивши себе.

Список використаної літератури

1. Biner Ö., Biner Z. Ö. Syrian refugees and the politics of waiting in a turkish border town. *Social Anthropology*. 2021. № 29(3), P. 831 - 846. doi:10.1111/1469-8676.13081
2. El-Shaarawi N. Living an uncertain future temporality, uncertainty, and Well-Being among Iraqi refugees in Egypt. *Social Analysis*. 2015. № 59 (1). P. 38 - 56. doi: 10.3167/sa.2015.590103

3. Fassin D. The humanitarian politics of testimony: Subjectification through Trauma in the Israeli-Palestinian conflict. *Cultural Anthropology*. 2008. № 23 (3). P. 531 - 558. doi: 10.1111/j.1548-1360.2008.00017.x
4. Jacobsen C. M., Karlsen, M., Khosravi Sh. *Waiting and the Temporalities of Irregular Migration*. New York: Routledge, 2021. 228 p.
5. Janeja M. K., Bandak A. *Ethnographies of waiting: doubt, hope and uncertainty*. 2nd edition. London and New York: Routledge, 2020. 229 p.
6. Васильєв Я. В. Загальна психологія (футурреальний підхід). Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2012. 196 с.

TEMPORAL ORIENTATIONS OF UKRAINIANS IN THE CONDITIONS OF WAR: PAST, PRESENT AND FUTURE THROUGH THE PRISM OF MILITARY AGGRESSION OF RUSSIA

Olena Honcharova

*National Pedagogical Dragomanov University,
Social and Legal Faculty, UNESCO Department of Scientific Education
Pyrohova str., 9, 02000, Kyiv, Ukraine*

The article is devoted to the problem of orientation in the individual and social time of Ukrainians, which underwent changes as a result of the military aggression of the Russian Federation. It is emphasized that temporality as a natural transition of time modes in human consciousness - as a specific transit from the past through the present to the future - is a determining factor in the organization of human activity, current social practices and lifestyle in general. Temporality also affects the nature of a person's existential requests, his/her psychological and mental health. Thus, the study of changes in this transit in the consciousness of the average Ukrainian will allow us to predict the probable consequences of his/her changed behavior, and, therefore, to predict the probable existential and material threats that can crown this change. The purpose of the article is to determine the typical temporal orientations of Ukrainians in the first months after the conduct of military operations by the Russian Federation on the territory of Ukraine. The tasks of the research are the following points: 1. to determine how relevant it became for Ukrainians to be stuck in the modes of the past, present and future in the period of the first months of the war; 2. to what extent this stuckness has conditioned their current social attitudes, ideas and dreams; 3. how modern Ukrainians see the near future. In the article, we hypothetically suggest that war as a social and humanitarian catastrophe inevitably leads to a temporal gap - to a damaged transit between the past, present and future - in the human mind, and social illusions depend on what form and modification this gap takes place. In turn, social illusions as a distortion of the picture of social reality do not provide an opportunity to build life systematically and define senses in it, and therefore can lead to cruel factual and existential crises. The war became a significant temporal challenge for all Ukrainians, and how successful and happy our life could be after victory will depend on how successfully we could overcome temporal gaps.

Key words: war, temporality, past, present, future, military aggression, temporal gap.

УДК 27-526.62'546.2:271.4

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.2>

БІБЛІЙНІ ПЕРЕДУМОВИ РОЗУМІННЯ ІКОНОПОЧИТАННЯ

Віталій Деркач

*ПЗВО «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого»,
кафедра богослов'я
вул. Софрона Мудрого, 22, 76019, м. Івано-Франківськ, Україна*

У статті обґрунтовано зародження та вшанування ікон у Церкві на основі текстів Святого Письма; розглянуто передумови розуміння іконопочитання у текстах Старого Завіту і причину заборони створення зображень та створення прообразів ікон; представлено передумови іконопочитання у текстах Нового Завіту; з'ясовано підгрунтя та заохочення розвитку іконографії у Церкві. У дослідженні представлено низку священних предметів та зображень, які стали праобразами християнського священного зображення. Досліджено також особливості зародження ікони та її пошанування у Церкві, проаналізовано рішення Церковних Соборів, які регламентують порядок вжитку та вшанування ікон, зокрема виявлено причини і особливості розробки особливих правил для написання ікон – іконописного канону, історію розвитку чину іменування (благословення і освячення) ікони в Церкві. Доведено, що саме потреба збереження ортоіконічності, стала основним поштовхом до встановлення обрядів, молитов та чинів благословення і освячення ікон у Церкві. З метою представлення цілісного контексту розвитку церковного іконопочитання, (благословення і освячення) ікони у Церкві у даному дослідженні розглядається молитва благословення і освячення ікон Євхологіону, а також чин благословення і освячення різних священних зображень Римського Ритуалу антверпенського видання 1617 р. Зауважимо, що церковне іменування віднесено нами до категорії ортоіконічності ікони, оскільки, як буде продемонстровано у публікації, кожна написана ікона, повинна бути відображенням первообразу, та бути визнаною і прийнятою Церквою, тобто іменованою. Попри свою важливість і актуальність, визначена у статті проблематика у науковій літературі досліджена недостатньо, а тому варто звернути особливу увагу на її дослідженні.

Ключові слова: ікона, іконопочитання (іконошанування), Святе Письмо, Старий Завіт, Новий Завіт, Церковні Собори, чин іменування (благословення і освячення ікон), іконописний канон, ортоіконічність.

Постановка проблеми. Дослідження біблійних передумов розуміння іконопочитання дозволить з'ясувати яким чином відбувся відхід Церкви від старозавітної заборони створення зображень. Для цього потрібно розглянути історію зародження ікони та її вшанування, а також вказати рішення Церковних соборів першого тисячоліття, котрі заклали підвалини ортоіконічності. Варто також дослідити становлення іконописного канону та історію розвитку церковного розуміння іменування (благословення і освячення) ікон.

Метою статті є розглянути процес формування ортоіконічності у Церкві. Для її досягнення розглянемо біблійні передумови розуміння іконопочитання, а також дослідимо особливості зародження ікони та її почитання у Церкві. Також слід розглянути історію розвитку розуміння іменування (благословення і освячення) ікони в Церкві. Відзначимо, що саме потреба збереження ортоіконічності стала основним поштовхом до встановлення обрядів, молитов та чинів благословення і освячення ікон у Церкві.

В даній статті проаналізуємо на основі яких текстів Святого Письма можна обґрунтувати зародження та почитання ікон у Церкві. Спершу ми розглянемо передумови

розуміння іконопочитання у текстах Старого Завіту: вяснимо причину заборони створення зображень у старозавітній традиції, звернемо увагу на прообрази ікон та визначимо їхні головні ознаки. Після цього представимо передумови іконопочитання у текстах Нового Завіту: вяснимо, що стало підґрунтям і заохоченням для розвитку іконографії у Церкві.

Виклад основного матеріалу. У Старому Завіті існувала строго заборона на виготовлення будь-яких зображень та поклоніння їм. Господь Бог, даючи Мойсеєві заповітів, закарбував на скрижалях: «Не робитимеш собі ніякого кумира, ані подібного того, що в горі, що н на небі, ні того, що в низу, на землі, ні того, що під землею, в водах. Не пада-тимеш перед ним ниць і не служитимеш їм» [5, Вив 20,4-5]. Причиною цієї заборони було те, що вибраний народ легко піддавався спокусі ідолопоклонства, про що свідчить подія біля гори Синай, коли народ поклонився золотому тельцеві [2, с. 81], а також уривок із книги Второзаконня, де біблійний автор зазначає причину заборони виготовлення зобра-жень наступним чином: «щоб [...] не скортіло тебе припасти лицем до землі перед ним й служити їм, що їх Господь, Бог твій, дав (на послугу) для всіх народів під цілим небом» [5, Втор. 4, 19].

Однак, не зважаючи на заборону виготовлення зображень будь-якого створіння, у текстах Старого Заповіту все ж представлені зображення, які не підпадали під вище зга-дану заборону:

1) у книзі Виходу описано Господній наказ Мойсею виготовити двох зlatih херу-вимів, які мали знаходитися на Ковчезі Завіту, та розмістити їх з обох сторін віка; [5, Вих. 25, 18-22];

2) у книзі Чисел описано Господній наказ Мойсею виготовити мідяного змія і пові-сити його на стовпі, щоб кожен кого вкусила гадюка, міг подивитися на нього і чудесним чином залишитися живим; [5, Чис. 21, 8-9];

3) у першій книзі Царів описано виготовлення царем Соломоном двох херувимів для Єрусалимського храму, які були поставлені у Святеє Святих, а також оздоблення храмових стін да дверей різьбленими зображеннями херувимів, пальмових віть та квітів; [5, 1 Цар 6, 18. 23-29.35; 7, 23-26];

4) у другій книзі Хронік описано виготовлення царем Соломоном завіси із зобра-женням херувимів, а також вилитих квітів, 12 волів та 100 гранатових яблук для оздо-блення храму; [5, 2 Хр. 3, 14.16; 4, 3];

5) у другій книзі Хронік описано виготовлення царем Соломоном для оздо-блення царського престолу золотого ягняти, що був поставлений біля підніжжя, 2 левів, що стояли біля поруччя, 12 левенят, що стояли на 6 східцях по обидва боки престолу [2, 2 Хр. 9, 17-19].

Розглянувши згадки про вживання зображень, можна зробити висновок: коли не було небезпеки, щоб люди сприймали зображення як ідолів, вони допускаються [4, с. 11]. Одночасно помічаємо, що саме правило, яке забороняло виготовлення зображень, не мало абсолютного та принципового характеру [5, с. 16]. Тому з плином часу в Ізраїлі почали все більше толеруватися зображення для прикраси синагоги, подібно, як толерувалося зобра-ження для прикраси Єрусалимського храму [4, с. 13]. Підтвердженням цьому може слугу-вати цілий ряд фресок єврейської синагоги в античному місті Дура-Европос, яке було зруй-новане 257 р. по Р.Х. Дані фрески зображають різні події Старого Завіту [4, с. 13]. Іншим прикладом толерування зображень та лібералізації ставлення щодо них може слугувати згадка у Єрусалимському Талмуді про мовчазну згоду рабинів Йоханана (Johanana) та Абуна (Abun) щодо вжитку настінних зображень та мозаїк у синагозі [8].

Попри існування певної толерантності щодо зображень в юдейській культурі, вона не поширювалася на зображення Господа Бога, будь-яке зображення Котрого було строго заборонено [2, с. 81]. Писання наполягає на тому, що Бог перебуває невидимим, а тому ні народ, ні навіть сам Мойсей не бачили ніякого образу Божого і могли чути лише його голос. Відповідно ніхто не міг достовірно зобразити невидимий, безтілесний образ Бога, який не мав ні форми, ні величини, ні кольору. Залишалася лише змога письмово закріпити слова Божі, котра і була реалізована Мойсеєм.

Однак, незважаючи на заборону і відсутність фактів прямого малюнку Господа Бога, у текстах Старого Завіту знаходимо непрямі образи, що стали прообразами християнського священного зображення. Серед останніх слід виділити головну святиню ізраїльського народу – Ковчег Завіту, що був прикрашений двома золотими фігурами херувимів. Ілля Галич стверджує, що Ковчег Завіту був в очах Ізраїлю прообразом Самого Бога [1, с. 28], Котрий сказав Мойсею: «Там я буду стрічатися з тобою, і зверху віка, з-поміж двох херувимів, що над ковчегом Свідоцтва, я говоритиму з тобою про все те, що маю заповідати тобі для синів Ізраїля» [5, Вих. 25,22]. Тут варто зазначити, що можливість спілкування з Богом за посередництвом Ковчегу Завіту передбачає, що Божественне одкровення може передаватись не лише безпосередньо від Бога до людини, не тільки через вісників Божих – ангелів, але й через матеріальну святиню [8, с. 16], що, у свою чергу, є ознакою і священного зображення.

Іншим прообразом священного зображення був зроблений Мойсеєм мідяний змії [5, Йо 3,14-15], який захищав вибраний народ від нашествия змії і їхніх укусів [5, Чис. 21,8-9.]. Цей приклад найбільш повно розкриває інший аспект священного зображення: дію Бога через матеріальний предмет. У книзі Мудрості знаходимо таке пояснення цієї події: «Як прийшла на них страшна звірів лють, і вони гинули від укусів в'юнких гадюк, то не до кінця надходив гнів твій. Вони для остороги були стривожені на час короткий, і мали знак спасіння – на пам'ятку про заповідь твого закону; бо хто повертався до нього, спасався – не тим, що бачив, але тобою, Спасителю всього» [5, Муд. 16,5-7].

Можемо відтак побачити чітке підкреслення того, що не мідяний змії спасав народ, а Сам Господь прощав і допомагав тим, хто звертався до Нього з вірою, за посередництвом зображення змії.

Особливістю священних предметів чи зображень є те, що їх належить почитати та вшановувати. Характерно, що для ізраїльського народу було притаманно поклонятися свя- тим речам, однак не самим предметам, а Божому відображенню, чи радше образу у них. Підтвердження цьому знаходимо у текстах Старого Завіту. У книзі псалмів описується поклоніння храму Божому: «увійду в дім твій і поклонюся до святого храму твого в страхі перед тобою» [5, Пс. 5, 8;]. У книзі Ісуса Навина згадується про поклоніння ковчегу Господ- ньому: «тоді Ісус роздер на собі одержу й упав обличчям до землі перед кіотом Господнім аж до вечора, він і старші Ізраїля; і посипали вони собі землею голови» [5, І.Н 7,6]. У книзі Виходу містяться вказівки на кадіння ладану перед предметами і зображеннями, а також на їхнє освячення, і т.д.

Таким чином, у текстах Старого Завіту попри заборону будь-яких зображень, вони все ж таки існували за умови, що не створювали загрози ідолопоклонству. Наведені вище священні предмети та зображення, які стали прообразами християнського священного зображення та мали чотири характерні ознаки:

1) предмет ставав священним після освячення (кивот Свідоцтва, стіл з посудом; сві- тильник з посудом, кадильний жертovníк, жертovníк для всепалення з посудом, вмиваль- ниця з підставкою) [5, Вих. 30, 26-29];

2) священний предмет слід було вшановувати (жертвник, кивот Свідоства та ін.) [5, Пс. 5, 8; І.Н 7,6; Вих 30, 1. 6. 7]; за посередництвом священного предмету відбувалася Божа дія (мідяний змій) [5, Чис. 21, 8-9];

3) за посередництвом священного предмету передавалося Боже священне одкровення (Ковчег завіту) [5, Вих. 25, 22].

Таїнство вочленення Сина Божого стало переломним моментом в Боже священному об'явленні та зламанні старозавітньої заборони на виготовлення будь-яких зображень: «ані подібного того, що вгорі, на небі, ні того, що внизу, на землі, ні того, що попід землею, в водах» [5, Вих. 20,4]. Євангелист Іван, пишучи про Боже священне об'явлення вочлененого Слова Божого, зазначає: Ніхто й ніколи Бога не бачив [5, Йо 1,18], а далі додає, що Єдинородний Син, що в Отцевому лоні, – той об'явив [5, Йо 1,18]. В цих словах відкривається центр новозавітного одкровення: Бог приходить в світ, спускається з небес на землю, зв'язує їх. Через Ісуса Христа ми маємо прямий доступ до Бога, в ньому можемо бачити лице Бога, якого дотепер не могли бачити. «І Слово стало тілом, і оселилося між нами, і ми славу його бачили – славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого» [5, Йо. 14]. Ісус Христос, Єдинородний Син Божий, вочленене Слово є єдиним і істинним Образом Отця – Бога Невидимого. В певному значенні, Ісус Христос є першою і єдиною іконою. Апостол Павло так і пише: Він – образ невидимого Бога, первородний усякого створіння [5, Кол 1,15].

Як стверджує святий папа Іван Павло II, у Новому Завіті з об'явленням вочлененого Слова та під ставова видимість «Бога Таїнства» стала заохоченням і викликом для християн [...] в площині художньої творчості. На цьому ґрунті розквітла краса, котра власне звідси, з таїнства вочленення, черпала свої сили [9, § 5]. Отже, створення рукотворного образу, ікони Бога стало можливим завдяки тому, що вочленення Сина Божого уможливило антропоморфічне представлення Бога. На відміну від Старого Завіту, де Боже священне одкровення відкривалось лише в слові, у Новому Завіті людство отримує Одкровення прийдешнього Царства Божого, і Одкровення це дається йому і в слові, і в образі вочленим Сином Божим.

Важливо розуміти яким чином християнство зуміло відійти від старозавітньої біблійної заборони створення зображень, адже Ісус Христос, у своїй нагірній проповіді говорив, що не прийшов усунути закон: «Не думайте, що я прийшов усунути закон чи пророків» [5, Мт 5,17]; більше того, Христос стверджував незмінність закону: «Істинно бо кажу вам: Доки перейде небо й земля, ні одна йота, ні одна риска з закону не перейде, поки все не здійсниться» [5, Мт. 5,18].

Відповідаючи на поставлене запитання, треба взяти до уваги Христові пояснення цих тверджень, розглядаючи їх у цілісному контексті: «Ви чули, що було сказано давнім: Не вбивай [...] А я кажу вам, що кожний, хто гнівається на брата свого, підпаде судові. Ви чули, що було сказано: Не чини перелюбу. А я кажу вам, що кожний, хто дивиться на жінку з пожаданням, той вже вчинив перелюб з нею в своїм серці. Ви чули теж, що було сказано давнім: Не клянись неправдиво [...] А я кажу вам не клястися зовсім [...] Ви чули, що було сказано: Око за око, зуб за зуб. А я кажу вам: Не противтеся злому. Хто вдарить тебе в праву щоку, оберни до нього й другу. Ви чули, що було сказано: Люби ближнього свого й ненавидь ворога свого. А я кажу вам: Любіть ворогів ваших і моліться за тих, що гонять вас» [5, Мт 5,21.22.27-28.33.34.38-39.43-44]

Відтак, з вищеподаного уривку нагірної проповіді, можемо чітко зрозуміти, що Ісус Христос бере під владу старий Закон і доповнює його, надає йому нового, глибшого значення. Своім власним прикладом він показує, як треба змінювати приписи і звичаї. Одним

із численних підтверджень цьому може слугувати описана євангелистом Іваном історія про зустріч Христа з жінкою-самарянкою, в якій він попросив напиться води з глечика, а відтак довго спілкувався [5, Ів. 8, 5-27]. Слід звернути увагу на те, що між самарянами і юдеями існувала ворожнеча та були розірвані будь-які відносини [5, Ів. 4, 9], а також заборонено було публічне спілкування рабину з жінками. Христос же ламає ці бар'єри: спілкуючись з жінкою-самарянкою, а відтак і залишившись гостювати у самарянському місті протягом двох днів [5, Ів. 4, 40], фактично відміняє загальноприйняті правила.

Слід звернути увагу також на рішення апостольського Єрусалимського Собору [5, Ді. 15,23-29], які вказують на те, що приписи закону минулися. Вони перестали зобов'язувати [4, с. 12]. А як довідемося із тексту Євангелії від Матея, Ісус Христос дає владу Церкві в особах апостолів встановлювати і змінювати закон: Усе, що ви зв'яжете на землі, буде зв'язане на небі, і все, що розв'яжете на землі, буде розв'язане на небі [5, Мт 18,18]. Виходячи з цього Я. Креховецький стверджує, що минула також старозавітня заборона щодо зображень, оскільки так вирішила Церква у своїй практиці та на соборних зібраннях [4, с. 18].

Історичну першопричину походження ікони найкраще сформулював святий Теодор Студит (759-826 рр), наводячи наступний аргумент: «Ніде Христос не поручав, щоб було написано хоча б кілька слів. Однак Його образ описали на письмі апостоли, і ці словесні «зображення» збереглися до цієї пори. Те, що було представлено чорнилом і пером, представляється іконі фарбами та іншими матеріалами» [цит. за: 3, с. 162].

Тим не менше у VIII – IX століттях в історії Церкви мали місце два періоди іконоборства аж поки у 842 р. Собор, який відбувся в Константинополі, не відновив шанування святих ікон і анафематствував іконоборців. Було прийнято рішення, що іконам належить відносне почитання, тобто почитання відноситься до святого, якого представляє ікона [6, с. 113].

Загалом питання біблійних передумов розуміння іконопочитання в Церкві з вирішувалось на Вселенських Соборах, а також на Соборах Київської Церкви [10, с. 25-28]. А порядок вжитку та почитання ікон, причини, особливості правил для написання ікон та їх місця в Храмі потверджували місцеві собори [11, с. 21-23].

Цікавим є той факт, що містичний інтелектуалізм християнського Сходу тривали час продовжував недооцінювати зображення, вважаючи, що будь-яка матеріальна реальність цього світу відвертає увагу віруючого від голосу Творця, який промовляє до нього. І навіть визнавши можливість використання ікон, метою східної іконографії залишилось, словами Т. Шпідліка, «насамперед розшифрувати зміст видимих форм, які впадають у вічі, аби вловити їх божественний сенс» [7, с. 32].

Таким чином, розглянувши біблійні передумови розуміння іконопочитання, можна підсумувати, що Святе Письмо – як Старого Завіту, так і Нового – безпосередньо не стверджує і не заперечує священні зображення [1, с. 42]. Проте, Божественне Одкровення Нового Завіту на відміну від Старого, дається і в слові і в образі воплоцим Сином Божим. Воплочення Сина Божого уможливило антропоморфічне представлення Бога, що, в свою чергу, стало викликом і заохоченням для становлення і розвитку християнської іконографії [9, § 5]. А дана апостолам влада в'язати і розв'язувати [5, Мт. 16, 19-18], як також і приклад інтерпретування закону не за словом, а за духом [4, с. 15] уможливили створення канонічного підґрунтя щодо вжитку та почитання ікон у Церкві. Ще більше цю необхідність актуалізувала смерть апостолів, учнів і свідків Христа, яка супроводжувалась зростанням кількості людей невірних, а значить загострювалась потреба у засобах, які б засвідчили дійсне буття перших образів нової віри, засновника християнства Христа-Месії та Його

оточення. А творчий геній і малярський талант вибраних міг відтворити з переказу образ Дійсної Особи [3, с. 157].

Висновки. Процес формування ортоіконічності у Церкві був процесом тривалим. Її підвалини знаходимо у найдавніших текстах Старого і Нового Завіту, а також рішеннях Церковних соборів, які прояснювали порядок вжитку і почитання ікон у Церкві. Важливо зауважити, що у текстах Старого Завіту, попри заборону будь-яких зображень божественного, вони все ж таки, якщо не створювали небезпеку ідолопоклонства. Особливого ж поштовху розвитку традиції іконопочитання надала поява Одкровення Нового Завіту, яка ствердила ідею воплощення Сина Божого, а значить аргументувала можливість візуального відображення Його образу. Також церковне іменування ми віднесли до категорії ортоіконічності ікони, оскільки кожна написана ікона, має бути відображенням першообразу, бути визнаною і прийнятою Церквою (іменованою, тобто посвяченою).

Перспектива подальших досліджень полягає у дослідженні джерел, які висвітлювали зміст і традицію чину благословення і освячення ікон в українській церковній традиції. Заслуговує на увагу також з'ясування причин і специфіки вироблення особливих правил для написання ікон – іконописного канону.

Список використаної літератури

1. Галич І. Шанування ікон та його основи (аналіз протиріч сучасних сект). Ужгород : Логос, 1993. 124 с.
2. Клявза К. Богословська герменевтика ікони / пер. з пол. О. Мандрика. Львів : Свічадо, 2009. – 128с.
3. Коваль І., Кияк С. Біблійна і церковна археологія. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2007. 244 с.
4. Креховецький Я. Богослов'я та духовність ікони. Львів : Свічадо, 2000. -152 с.
5. Святе Письмо Старого Заповіту та Нового Заповіту : у 2-х ч. / пер., здійсн. за оригін. євр., араб. та гр. текстами о.І. Хоменка. Жовква : Місіонер, 2007. Ч. I : Старий Завіт. 1126 с.; Ч. II : Новий Завіт. 350 с.
6. Хома І. Нарис історії Вселенської Церкви. Рим: Український Католицький Університет Св. Климента Папи; Львів: «Стрім», 1995. 304 с.
7. Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу. Львів: Видавництво ЛБА, 1999. 496 с.
8. Nachlili R. Mosaic floors in ancient synagogues: Interpreting the Second Commandment. *Jewish Heritage Online Magazine*. URL: <<http://ihom.com/topics/stones/mosaic.html>> (дата звернення: 10.05.2022).
9. Jan Pawel II. List do artystow. *Dedal. Swiqtokrzyski Magazyn Kulturalno-Artystyczny*. 2005. № 2. S. 65–70.
10. Kaskiv O.V. Church of Kyiv sobors – the source of the particular law of the UGCC. *Scientific Journal «Virtus»*, Issue № 37, October, 2019, p. 25-28.
11. Kaskiv O.V. Councils of the Kiev Church (1051–1274) – A source of particular law of the UGCC. *Scientific Journal «Virtus»*, Issue № 41, February, 2020, p. 21-23.

BIBLICAL PREREQUISITES FOR UNDERSTANDING ICON WORSHIP**Vitaliy Derkach***Ivano-Frankivsk Academy of Ivan Zolotousty,**Department of Theology**Sofron Mudryy Str., 22, 76019, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

The article justified the origin and veneration of icons in the Church based on the texts of the Holy Scriptures. Also, considered the prerequisites for understanding icon veneration in the texts of the Old Testament, in particular, the reason for the prohibition of creating images and creating prototypes of icons; the prerequisites of icon veneration in the texts of the New Testament are presented, the basis of the development of iconography in the Church is clarified. In this study, I presented a number of sacred objects and images that became archetypes of the Christian sacred image.

Also there were studied the features of the creation of the icon and its veneration in the Church, the decisions of the Church Councils, which regulate the order of use and veneration of icons, were analyzed. In particular, there were revealed the reasons and peculiarities of the development of special rules for icon paintings – the icon painting canon, the history of the development of the act of naming (blessing and consecration) of icons in the Church.

It has been proven that the need to preserve ortho-iconicity became the main impetus for the establishment of rites, prayers and acts of blessing and consecration of icons in the Church. In order to present the holistic context of the development of church icon veneration, (blessing and consecration) of icons in the Church, in this study we will consider the prayer of blessing and consecration of the icons of the Euchologion, as well as the act of blessing and consecration of various sacred images of the Roman Ritual of the Antwerp edition of 1617.

The topic covered in this work are little researched, therefore, they deserve more attention for the development of this theme. It is worth noting that we assigned church naming to the category of ortho-iconicity of the icon, since, as was clarified in the course of this research, every written icon must be a reflection of the prototype, and be recognized and accepted by the Church, that is, named. The research cannot be exhaustively covered in this work, but I sincerely hope that this work will serve and be a foundation for further scientific research in this area, in particular for a deep study of theology.

Key words: icon, icon worship (icon veneration), Holy Bible, Old Testament, New Testament, Church Councils, the act of naming (blessing and consecration of icons), icon painting canon, ortho-iconicity.

УДК 316.7.334

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.3>

СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК ІНСТРУМЕНТ ВПЛИВУ НА ФОРМУВАННЯ ХАРАКТЕРУ ХРИСТИЯНИНА (НА ПРИКЛАДІ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ)

Костянтин Кампен

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1315-9830>

*Український гуманітарний інститут,
кафедра філософії, теології та історії церкви
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

Богдан Синчак

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8186-5692>

*Український гуманітарний інститут,
кафедра журналістики
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

Роман Яковенко

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-8481-5799>

*Український гуманітарний інститут,
кафедра філософії, теології та історії церкви
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

У статті досліджено найбільш поширені соціальні мережі, як інструмент впливу на християнина адвентиста сьомого дня. З'ясовано, що більшу частину свого вільного часу молоді люди, у тому числі адвентисти витрачають на користування інтернет-платформами Facebook та Instagram: особи старше 30 років більше використовують Facebook, а молодь та підлітки – Instagram. Члени Церкви Адвентистів сьомого дня надають перевагу змістовному контенту християнського характеру та уникають ненормативної лексики й розпусти у будь якому вигляді, яка може траплятися в соціальних мережах. Виявлено, що стрічка новин християнина заповнена контентом інформативного, розважального та духовно-просвітницького характеру, але зміст та якість цих публікацій іноді може розходитися з нормами моралі чи офіційним трактуванням Біблії. Якщо говорити про контент розважального характеру то згідно з релігійною ідеологією він не повинен виходити за рамки християнської моралі. Те ж стосується й контенту публікацій духовно-релігійного змісту – вони не мають суперечити Біблійним постановам. Виявлено, що перегляд контенту який суперечить християнським цінностям призводить до руйнування емоційного, соціального, психологічного та морального станів особистості. У дослідженні обґрунтовано вагомі причини того, чому контент, вміст якого не відповідає біблійним принципам, негативно впливає на формування характеру християнина. Визначено норми християнських цінностей що регулюють контент з точки зору адвентистів сьомого дня. Для дослідження цього питання автори зверталися до робіт служителів даної конфесії. Проаналізовано християнські цінності у соціальних мережах через призму біблійних цінностей. З'ясовано, що сторінки сучасних християн часом майже не відрізняються від акаунтів людей, які не вірять в Бога, а кордони між світськими та християнськими цінностями для більшості християн є розмитими. Автори приходять до висновку, що соціальні мережі впливають на християн у відповідності до того який контент вони переглядають. Публікації інтимного характеру для адвентистів є неприпустимими. Перегляд

подібного контенту свідчить про те що християнин його схвалює. Керівництво Церкви адвентистів сьомого дня дає чіткі поради, щодо необхідності відбору інформації, яку члени організації споживають у соціальних мережах, однак у сучасних умовах це стає майже неможливим, адже до стрічки потрапляють будь-які фото, відео та об'яви, що часто не відповідають нормам християнської етики та моралі.

Ключові слова: соціальні мережі, контент, вплив на характер, християни, Церква адвентистів сьомого дня, норми моралі.

Актуальність теми дослідження. Актуальною темою сучасного медіа-середовища є соціальні мережі, зокрема їх вплив на формування характеру християнина. Завдяки глобалізації та формуванню інформаційного або мережевого суспільства роль інтернету зростає. Всесвітня павутина відкриває колосальні можливості та надає доступ до великої кількості звукової чи візуальної інформації, та дозволяє її використовувати, обмінюватися нею і спілкуватися з необмеженою кількістю людей. Проте ця інформація потенційно несе й небезпеку. За даними компанії We Are Social весь цивілізований світ, здебільшого молодь, використовують 75% вільного часу у соціальних мережах та месенджерах [1]. Окрім просвітницького ефекту в XXI ст. Інтернет здатен сприяти деградації моральних норм та християнської етики у суспільстві. Наслідками деструктивного впливу можуть бути: насилля, агресія, аморальність та ін. Безліч офіційних та не неофіційних сайтів різних релігійних деномінацій свідчать про те, що Інтернет є невід'ємним інструментом продукування релігійних світоглядних систем. У статті проаналізовано соціальні меседжі, та їхній вплив на суспільну свідомість, зокрема християнського світогляду. Саме тому проблематика впливу соціальних мереж на формування характеру християнина є актуальною для наукових досліджень.

Аналіз останніх публікацій. Серед українських науковців, котрі останнім часом досліджували вплив соціальних мереж (СМ) на суспільство, варто щонайменше згадати Г. Зінченко, В. Волощук, Т. Лободзинську, Н. Іванову, К. Глімбовську, Б. Синчака, А. Коваля, А. Кеду, Л. Тищенко, Л. Рибалку та ін. У своїх дослідженнях автори акцентують на впливі соціальних мереж на формування ціннісних орієнтирів різних категорій суспільства [2]. Зазначається, що соціальні мережі мають як позитивні так і негативні чинники впливу [3, с. 461]. Також науковців цікавлять особливості впливу СМ на «розумові здібності і спосіб життя» [4], та ін. сфери суспільної діяльності [5], зокрема й на журналістику [6]. Однак, проблематика впливу СМ на християнське середовище у останніх дослідженнях повною мірою не відображена. Вона також представлена у роботі низки компаній, університетів та інших аналогічних джерел, які як правило звертають увагу на різні аспекти впливу СМ на людей. Наприклад, опитування які проводились Університетом Стретклайда в штаті Огайо, Університетом штата Айова та фондом Score показали що соціальні мережі негативно впливають на самооцінку [7]. В той же час дослідження які проводила компанія Microsoft показали що постійне перебування в інтернет спільнотах часто викликає депресію у молодих людей [7]. Більше того багато інших досліджень які опублікувала інтернет газета BBC показали що соціальні мережі впливають на сон, самопочуття, тривожність, стосунки між молодими людьми та звички, а вони як відомо і формують характер. Ба більше, як пишуть оглядачі BBC інтернет мережі на даний момент дуже сильно впливають на християн різних конфесій, так як там створено безліч різних християнських груп і сторінок. Але навіть серед них інформацію потрібно фільтрувати так як серед тих хто викладає там публікації не всі істинно віруючі і часто показують Біблійних героїв віри в неправильному світлі. Як наголошує координатор інтернет-проектів Євро-Азіатського дивізіону церкви Адвентистів

Сьомого Дня Мар'ян Максимчук християни не повинні публікувати у соціальних мережах інформацію яка протирічить біблійним принципам [8]. Саме тому, дослідження впливу соціальних мереж на світогляд християнина потребує окремої уваги.

Основні результати дослідження. У XXI ст. неможливо повноцінно існувати без Інтернету, комп'ютерів та смартфонів. Вони стали невід'ємною частиною повсякденного життя сучасних людей. Нагадаємо статистику, за якою більшість людей проводять свій вільний час саме у соціальних мережах, переглядаючи різного роду контент та спілкуючись один з одним [1]. Оскільки велика кількість користувачів соціальних мереж християни, то і частина контенту має бути відповідною до їхньої світоглядної системи. Якщо говорити про таку модель на конкретному зразку, наприклад деномінації християн Адвентистів сьомого дня (Seventh Day Adventists), то ця протестантська група віруючих намагається віддавати перевагу змістовному контенту християнського характеру.

В Україні популярними є різні інтернет-платформи, зокрема Facebook та Instagram. Ці дві мережі кардинально відрізняються одна від одної насамперед загальною структурою, а також і видом контенту. Більшість людей що досягли віку від 30 років віддають перевагу мережі Facebook, яка містить контент більш серйозного характеру. Що стосується молоді та підлітків, то ця група людей користуються Instagram. Хоча ці дві потужні інтернет платформи розраховані під різні категорії людей користуються ними і молодь, і підлітки, і дорослі люди старшого віку. Також усі ці люди мають різні уподобання, погляди та суспільну позицію. Тому і контент повинен бути відповідного характеру, а саме: політичний, розважальний, християнський і т. д. Що стосується саме уподобань християнської аудиторії в контексті контенту в соціальних мережах, вони можуть бути різного характеру, наприклад інформативного, розважального, та духовно-просвітницького. Християнський контент переважно містить духовну, надихаючу або Біблійну тематику, яка в свою чергу відповідає вподобанням різних релігійних напрямків. Однак новинна стрічка християнина далеко не завжди обмежується саме такого роду інформацією. Частіше окрім релігійної площини, люди споживають чимало діаметрально-протилежної інформації.

Для прикладу, Адвентисти декларативно дотримуються позиції – ненормативна лексика та розпуста у будь якому вигляді є неприйнятними для життя християнина. Що стосується саме християнського контенту то він однозначно не повинен розходитися з біблійними поняттями. Якщо говорити про контент розважального характеру то згідно з релігійною ідеологією він не повинен виходити за рамки християнської моралі. Те ж стосується і вмісту публікацій духовно-релігійного змісту – вони не мають суперечити Біблійним постановам. В кожній християнській конфесії є особливості своїх морально-етичних норм. Однак за логікою речей, кожен християнин мав би дотримуватись норм що не суперечать біблійним принципам.

Перегляд контенту який суперечить християнським цінностям призводять до руйнування емоційного, соціального, психологічного, морального станів особистості. Тому, акцент у дослідженні цього аспекту в подальшому дозволить обґрунтувати вагомі причини та знайти відповідь на питання чому контент, вміст якого не відповідає біблійним принципам, негативно впливає на формування характеру християнина.

Основним питаннями дослідження є те, як соціальні мережі негативно впливають на характер християн? Чимало наукових досліджень на дану тему ідентифікують соціальні мережі, як негативний фактор впливу на людину. Прикладом цього є два дослідження в яких прийняли участь більше ніж 700 студентів, вони показали, що симптоми депресії, наприклад, поганий настрій, відчуття неповноцінності і розпач пов'язані з якістю онлайн спілкування. Подібні дослідження, за участі 1700 людей показали що ризик тривожності

та депресії був на набагато вищій у тих хто користувався декількома соціальними медіа-платформами. Вчені з Гарвардського університету та Університету Вермонта розробили інструмент для аналізу фотографій в Instagram. Вони створили анкету, яка дозволяє в семи з десяти випадків спрогнозувати ризик депресії ще до проявлення перших симптом. В дослідженні взяли участь 166 користувачів мережі [7]. Також у дослідженні королівського товариства охорони здоров'я взяли участь 1479 людей віком від 14 до 24 років. Дослідники хотіли дізнатися як YouTube, Instagram, Snapchat, Facebook і Twitter впливають на здоров'я та благополуччя людей. З'ясувалося що з поміж усіх найбільш негативний вплив мають Snapchat і Instagram. На думку дослідників потрібно зважати на те що фото були оброблені за допомогою різних фільтрів та програм, це переважно стосується акаунтів знаменитостей, і рекламних публікацій [7]. Також, згідно з опитуванням проведеним фондом Score, більшу половину молодих людей віком від 18-34 років, вони змушують відчувати себе непривабливими. Однак негативно впливають на самооцінку не тільки селфі інших користувачів. Опитування серед тисяч користувачів Facebook зі Швеції показало, що жінки, які проводять багато часу в цій соціальній мережі, зазвичай відчують себе менш щасливими та впевненими [6].

Що ж торкається християнства, то згідно з опитуванням, проведеним дослідницьким центром Pew, кожен п'ятий католик і кожен четвертий протестант у Сполучених Штатах рідко або зовсім не відвідують богослужіння [8]. Здається, додатки та соціальні мережі, які містять біблійні вірші, дозволяють приватно практикувати свою віру через екран телефону. Багато людей які нібито вважають себе християнами можуть не вірити в Бога Отця, в Христа, в Святого Духа або в події описані в Біблії. «В цифрову епоху християнство почало мутувати, – говорить священник Тип Філіпс. – І цей новий вид християнства багато в чому опирається на світські етнічні норми» [8]. Багато людей віддають перевагу у себе вдома почитати або ж подивитися проповідь на ту тему яка подобається а ніж йти в церкву і слухати що говорить священнослужитель. Але така поведінка призводить до так названого «морально-терапевтичного деїзму», відповідно неправильного розуміння Слова Божого, а отже самого Господа [8].

Розглянемо дане питання на прикладі позиції Церкви адвентистів сьомого дня, її чітко показав керівник інтернет-проектів Євро-Азіатського дивізіону Мар'ян Максимчук. Він говорить що істино віруючі люди повинні відрізнятися від тих хто не живе по Біблійних принципах, і сторінки у соціальних мережах тому не виключення. Тому адвентисти не повинні приєднатися до сторінок та груп які протирічають християнським переконанням, адже те що ви відмічаєте вказує на ваші інтереси [8]. І навіть відвідувати подібні сторінки не потрібно, адже те чим ми наповнюємо розум формує нашу свідомість. Також Мар'ян Максимчук говорить що адвентисти повинні використовувати проведений час в соціальних мережах не для розваг, а для проповіді Євангеліє [9]. Відповідно інформація в публікаціях які християни викладають на свої сторінки та групи не повинна протирічати біблійним принципам. «Вони повинні заохочувати людей прийняти Христа як свого Спасителя», – Наголошує Максимчук [9]. Християни повинні бути прикладом для невірних, а якщо їх інтереси і переконання протирічають Святому Писанню вони можуть лише віддалити людей від Бога.

Визначимо норми християнських цінностей що регулюють християнський контент, з точки зору даної церкви. Адже як вже було зазначено вище контент значною мірою впливає на формування характеру християнина. Для дослідження цього питання потрібно звернутись до робіт високопоставлених служителів Церкви адвентистів сьомого дня. Також необхідно проаналізувати християнські цінності у соціальних мережах через призму

Біблійних цінностей. Сторінки сучасних християн мало чим відрізняються від акаунтів людей які зовсім не вірять в Бога. Іншими словами кордони між світськими та Божими цінностями для більшості християн розмиті. А отже в теперішній час проблема біблійних норм та цінностей актуальна як ніколи раніше. Тому тему соціальних мереж у своїх статтях піднімали, згаданий вище, Мар'ян Максимчук та його американський колега Джеймі Джин Шнайдер Домм.

Отже перша проблема яку потрібно відзначити це те що у публікаціях вказувати неправдиву інформацію є неприйнятним. Перш за все публікація неправдивої інформації є недопустимим як з точки зору моралі, так і відносно Біблійних цінностей. Неправдива інформація недопустима тому що це в будь-якому випадку обман, навіть якщо вона вказується по відношенню до себе, про це пише у своїй статті Мар'ян Максимчук [9]. Більше того, неправда по відношенню до інших це пряме порушення дев'ятої заповіді (Вих. 20:16) [10]. В Біблії чітко виражено негативне ставлення Бога стосовно неправдивої інформації. Це також можна простежити і в Новому Заповіті де за неправду були покарані Ананія і Сапфіра (Дії 5:1-11) [12]. Петро ясно говорить що вони були покарані не за те що сховали частину коштів, які вони отримали від продажу свого ж майна. Апостол конкретно говорить що їх покарано саме за неправду. Тому Максимчук наголошує – «Залишаючи записи, коментарі, повідомлення завжди перевіряйте чи відповідає це Біблії» [9].

Варто зважати на рівень розпусти у інтернет спільнотах, адже публікації сексуального характеру стають все популярнішими. Тому з огляду на те що сторінки людей в соціальних мережах стають все більше відвертими необхідно торкнутися і цього аспекту. Позиція Церкви адвентистів сьомого дня стосовно цього питання є чіткою і однозначною. Публікація відео та фото інтимного характеру є неприпустимими. Перегляд публікацій подібного змісту свідчить про те що ви схвалюєте контент непристойного характеру, говорить Максимчук. Також Максимчук зазначає що матеріали подібного змісту можуть бути спокусою як для тих хто їх публікує так і тим хто їх переглядатиме [9]. Ба більше Мар'ян Максимчук наголошує на тому що особисті фото і відео в напівоголеному вигляді є теж неприйнятними. Також в мережі набирають популярності фото осіб жіночої статі хоч і одягнених але в різноманітних сексуальних позах, що теж не є нормою.

Люди часто забувають про те що ми створені за образом і подобою Божою та роблять недопустимі, непристойні речі. Ми повинні відображати Бога скрізь, і соціальні мережі тому не виключення, наголошує Максимчук [9]. А його колега зі сполучених штатів говорить що не важливо скільки у людини підписників чи друзів у тій чи іншій інтернет платформі. Значно більше значення має скільки з них можуть дізнатися про Ісуса через ту людину [12].

Висновки. Отже, соціальні мережі в сучасності є досить значним фактором який впливає на формування характеру християнина. Науковці зазначають, що контент у соціальних мережах можна поділити на той що має позитивний вплив, та який негативно діє на суспільну свідомість. Соціальні мережі є надзвичайно хорошим засобом віддаленого спілкування, але в той же час поринаючи у віртуальний світ люди забувають про справжній. Це особливою мірою стосується віруючих людей, адже якщо людина ідентифікує себе до християнином, то і жити повинна відповідно. Іншими словами, життя людини яка називає себе християнином повинне відповідати відповідній ідеології. Для таких людей, Біблійні християнські принципи повинні бути основою життя. Тим більше під час використання соціальних мереж, де за нашим публічним відкритим акаунтом слідкують сотні, або навіть тисячі людей. Отже контент який публікується в СМ може суттєво впливати на суспільну свідомість споживачів інформації. Саме тому використовуючи СМ слід бути

відповідальним. Дослідивши соціальні мережі в контексті інструментів впливу на характер, приходимо до висновків про те, як вони впливають на християн у відповідності з тим який контент вони переглядають. Оскільки свідомість – це знання, будь-яка інформація здатна її видозмінювати. СМ є каналом для легкого сприйняття різних меседжів, чимало з яких прямо конфліктує із принципами християнської світоглядної системи. Це вказує на те, що дозволяючи цифровим алгоритмам визначати індивідуальну новинну стрічку де умовні тренди формуються за монітезаційною логікою, користувач піддається небезпеці впливу деструктивних меседжів, зокрема й на християнський світогляд. Заявлена у дослідженні проблематика потребує подальшого розгляду проблемних кутів науковцями.

Список використаної літератури

1. Kemp S. Digital 2020: 3.8 billion people use social media. *We Are Social*, 2020. URL: <https://wearesocial.com/uk/blog/2020/01/digital-2020-3-8-billion-people-use-social-media/>.
2. Зінченко Г., Волошук В., Лободзинська Т. Вплив соціальних мереж на працездатність персоналу. *Науковий погляд: економіка та управління*, 2021. № 6 (76).
3. Іванова Н., Глімбовська К. Особливості впливу соціальних мереж на сучасну молодь. *Інклюзивна освіта як індивідуальна траєкторія особистісного зростання дитини з особливими освітніми потребами* : зб. матеріалів V Всеукр. науково-практ. конф. з міжнар. участю, м. Вінниця, 17–18 листоп. 2021 р. Вінниця, 2021.
4. Ляхощкий В., Матяш І., Новохатський К. Вплив соціальних мереж на розумові здібності та спосіб життя людини. *Управління та адміністрування в умовах протидії гібридним загрозам національній безпеці* : Матеріали II Міжнар. науково-практ. конф., м. Київ, 7 груд. 2021 р. Київ, 2021.
5. Тищенко Л., Рибалка Л. Християнські духовні цінності як основа концепції українського месіанізму (від Кирило-Мефодіївців до ініціативної групи «Першого грудня»). *Українська національна ідея: генеза, сутність та реалізація* : Матеріали Всеукр. конф. з міжнар. участю, м. Острог, 28 черв. 2022 р. / ред.: І. Пасічник та ін. Острог, 2022.
6. Синчак Б., Коваль А., Кеда А. Вплив соціальних мереж на журналістику. *Габітус*, 2021. № 25. С. 21–26.
7. Браун Д. Як соцмережі впливають на наш настрій, сон, психічне здоров'я та стосунки. *BBC News Україна*, 2018. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/vert-fut-russian-42694015>.
8. Дослідники: Instagram – найгірша соцмережа для психіки молоді. *BBC News Україна*, 2017. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-russian-39972418>.
9. Як смартфони та соцмережі впливають на християнство. *BBC News Україна*, 2017. URL: <https://www.bbc.com/russian/vert-fut-39515928>.
10. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / пер. І. Огієнко. Київ : Укр. Бібл. Т-во, 2013. 1083 с.
11. Домм Д. Ш. Чому християни не повинні залишати Facebook. *Церква Адвентистів Сьомого Дня*, 2018. URL: <https://esd.adventist.org/2018/05/03/pochemu-hristiane-ne-dolznyi-pokidat-facebook/>.
12. Максимчук М. Поради щодо використання соціальних мереж у 2020 році. *Церква Адвентистів Сьомого Дня*, 2020. URL: <https://esd.adventist.org/2020/04/02/sovetyi-po-ispolzovaniju-sotsialnyih-setey-v-2020-godu/>.
13. 5 кроків до того, щоб стати цифровим євангелістом. *Sepītās dienas Adventistu Latvijas draudžu Savienība Vaznīcas*, 2020. URL: <https://adventisti.lv/ru/novosti/3667-5-shagov-ktomu-chtoby-staty-cifrovym-evangelistom>.

**SOCIAL NETWORKS AS A TOOL OF INFLUENCE
ON FORMING THE CHARACTER OF A CHRISTIAN
(BY THE EXAMPLE OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH)**

Kostiantyn Kampen

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1315-9830>

Ukrainian Institute of Arts and Sciences,
Department of Philosophy, Theology and Church History
Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine

Bohdan Sychak

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8186-5692>

Ukrainian Institute of Arts and Sciences,
Department of Journalism
Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine

Roman Yakovenko

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-8481-5799>

Ukrainian Institute of Arts and Sciences,
Department of Philosophy, Theology and Church History
Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine

In the article, the greatest expansion of social networks has been achieved, as a tool to infuse into the Adventist Christian of the day. The explanation is that young people among Adventists use most of their free time to participate in the Internet platforms Facebook and Instagram: individuals over 30 years old most often choose Facebook, newlyweds and children – on Instagram. Members of the Adventist Church of their day give precedence to the mischievous content of the Christian character and denounce the profanity and slur from anyone who sees how one can shake oneself in social turmoil. It was revealed that the line of novelties of a Christian is filled with the content of an informative, important and spiritual and educational nature, but the difference and quality of these publications are different from the norms of morality and official interpretation of the Bible. Yakshcho speaks about the content of an alarming nature, that is, it is in line with religious ideology, in the innocent it goes beyond the framework of Christian morality. The same is true of the content of publications of spiritual and religious zmist – the stench cannot be super-ready to the Biblical decrees. Revealed that reconsiders the content as a super speech to Christian customs lead to the destruction of the emotional, social, psychological and moral status of specialness. Dosledzhenni substantiated vagomi reasons why the content, although not consistent with biblical phytons, harms the formation of the character of a Christian. The norms of Christian values have been introduced, which regulate the content from the point of view of Adventists of the present day. To finish listening to this food, the authors tried to work as ministers in this denomination. Christian values are analyzed in social networks through the prism of biblical values. It is stated that the sides of modern Christians for an hour may not quarrel with the accounts of people, as if they do not believe in God, but the cordons between saints and Christian values for the greater number of Christians are recognizable. The authors come to the conclusion that social networks most often infuse Christianity and beliefs before what content they view. Publications of an intimate nature are impregnable for Adventists. Review similar content to learn about what a Christian need. One Adventist church of this day, yes, please, keep the necessary information, if the members of the organization can help in social measures, but in today's society this flock may be unimaginable, and even give strips of morality and morality, I declare these morals,

Key words: social events, content, contribution to character, Christianity, Adventist Church of today, moral standards.

УДК 271.4-475-722.52 Софрон Мудрий
DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.4>

ВПЛИВ ОТЦЯ СОФРОНА МУДРОГО НА РОЗВИТОК ПРОПОВІДНИЦТВА В УКРАЇНСЬКІЙ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ (1960-1993 РР.)

Олег Каськів

*ПЗВО «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого»,
кафедра богослов'я
вул. Софрона Мудрого, 22, 76019, м. Івано-Франківськ, Україна*

У статті досліджено вплив отця Софрона Мудрого на розвиток проповідництва в Українській Греко-Католицькій Церкві (1960-1993 рр.). З 1960 до 1974 року Софрон Мудрий виконував обов'язки віце-ректора, а згодом з 1974 до 1993 року, – ректора Української Папської колегії св. Йосафата в Римі. У цей період у Софрона Мудрого складається і знаходить практичне застосування розуміння головних особливостей різних видів проповідництва.

Доктор богослов'я Софрон Мудрий виділяє з-поміж інших типів проповідей винятково церковну проповідь, метою якої є «узгіднення волі людини із Божою волею»

Головною комунікативною метою проповіді є вплив на слухачів, спонукування їх до певних фізичних та духовних дій, тому основне призначення проповідника – так вплинути на своїх слухачів, щоб збудити їхні душевні сили на добрі діяння для інших і облагородження себе самого у світлі християнського вчення.

Проповіді Софрона Мудрого для студентів колегії були, насамперед, практичними, бо теоретичні, катехитичні проповіді молодь загально слухає під час катехизації. Предметом повчань Софрона Мудрого для студентів було все те, що практично спонукує, заохочує і залучає молодь до чеснот, побожності, пильності, сумлінності, а саме:

- 1) добре використання часу;
- 2) взаємна любов;
- 3) пошана до старших, вчителів, батьків;
- 4) подолання вад.

У таких повчаннях Софрон Мудрий застосовував раціональні докази, добираючи такі, що були найбільш переконливими, підсилював їх прикладами, порівняннями. Отець Софрон вибирав такі приклади, щоб були найбільш сприйнятливими для молодих людей.

Софрон Мудрий працюючи віце-ректором і ректором Української Папської колегії св. Йосафата в м.Римі, своєю метою вважав формувати особистість майбутніх священнослужителів, викладаючи для них такі придмети як гомілетика, риторика, катихетика та практичне проповідництво. Пізніше у 1998 році з цією ж метою він видає чи не найперший в Україні методичний посібник для викладача релігії – «Катехитика-проповідництво». Виголошуючи проповіді для семінаристів, бажав зростання їх богословсько-морального знання та покликання до священства. Софрон Мудрий був добрим прикладом проповідника. Його проповіді були чіткі, зрозумілі, багаті на життєві приклади та раціональні докази. Власним прикладом він привчав студентів колегії до ревності, молитви, взаємної любові між братами-священниками, постійної праці та удосконалення [3, с. 19-25].

Працюючи в українській службі радіо «Ватикан», о.Софрон Мудрий 35 років, своїми проповідями підтримував дух українців цілого світу, а одночасно виховував цілу плеяду підпільних семінаристів мистецтву проповідництва, чим зробив значний вплив на розвиток проповідництва в УГКЦ. Сьогодні напевно ми б сказали, що це були що недільні лекції з проповідництва онлайн, які тривали 35 років.

Ключові слова: Софрон Мудрий, отець, проповідь, проповідництво, катихетика, Колегія Св.Йосафата.

Постановка проблеми. З 1960 до 1974 року Софрон Мудрий виконував обов'язки віце-ректора, а згодом з 1974 до 1993 року, – ректора Української Папської колегії св. Йосафата в Римі, та з 1960 році Софрон Мудрий був запрошений для праці в українській секції радіо «Ватикан». Цих 35 років о.Софрон Мудрий був єдиним викладачем з проповідництва, якого слухали сотні тисяч українців в «імперії зла» [6, с. 90-97].

Різні аспекти життя та діяльності Софрона Мудрого досліджували такі вчені як В. Григорчук, О.В. Каськів [4], О. Нечвідова, Л.І. Пена, І.І. Ципердюк, М. Шиптур і ін. Проте, на жаль, вплив о.Софрона Мудрого на проповідництво в УГКЦ (1960-1993 не досліджувалось конкретніше, тому дана стаття актуалізує дане дослідження.

Мета роботи. Бажаємо дослідити вплив о.Софрона Мудрого – віце-ректора, а згодом ректора Української папської колегії святого Йосафата, на проповідництво УГКЦ.

Виклад основного матеріалу. З 1960 до 1974 року Софрон Мудрий виконував обов'язки віце-ректора, а згодом з 1974 до 1994 року ректора Української Папської колегії св. Йосафата, що в Римі [2, с. 25].

У цей період у Софрона Мудрого складається і знаходить практичне застосування розуміння головних особливостей різних видів проповідництва.

Доктор канонічного права Софрон Мудрий виділяє з-поміж інших видів проповідей особливо церковну проповідь, метою якої є «узгіднення волі людини із Божою волею» [10, с. 38].

Фундаментальною метою проповіді є слухачі, та їх заохочення до внутрішніх і зовнішніх дій, тому головне покликання промовця вплинути на слухачів, щоб розпалити їхні душевні сили на позитивні вчинки.

Як віце-ректор і ректор Української Папської колегії св. Йосафата, о. Софрон Мудрий часто промовляв науки-проповіді для студентів колегії. Виголошуючи проповіді для колегіантів Софрон Мудрий велику увагу приділяв тому, щоб предмет повчання тісно був пов'язаний із священничим станом, адже переважна більшість колегіантів готувалася стати священнослужителями.

Софрон Мудрий дуже ретельно готувався до таких наук-проповідей, ретельно підбирав приклади зі Св. Письма та св. Передання, творів Отців Церкви, приклади святих Божих подвижників. Велике значення отець-ректор надавав стилю повчань, вважаючи, що він мусить бути вищим, науковим, поважним, пристосованим до даної аудиторії. Як приклад такого стилю можна навести наступний фрагмент проповіді для семінаристів: «Ось послухайте, дорогі душпастирі, як сам Господь, устами свого пророка Єремії, скаржиться: «Гурт пастухів спустошив мій виноградник, ногами потоптав мою частку, мою любу частку вчинив пустим степом. Її обернено на пустелю і плаче вона, зруйнована, передо мною. Спустошено всю землю, і нікому взяти те до серця» (Єр. 12.10-11) [10, с. 174].

Проповіді Софрона Мудрого для студентів колегії були, насамперед, практичними, бо теоретичні, катехитичні проповіді, молодь загально слухає під час катехизації. Отець Софрон поділяє на чотири категорії проповіді з огляду на зміст: догматичні, пасторально-моральні, літургійні, історичні [5, с. 45]. Предметом повчань Софрона Мудрого для студентів було все те, що практично спонукує, заохочує і залучає молодь до чеснот, побожності, пильності, сумлінності, а саме:

- 1) добре використання часу;
- 2) взаємна любов;
- 3) пошана до старших, учителів, батьків;
- 4) подолання недоліків та пороків [10, с. 174].

У повчаннях Софрон Мудрий застосовував раціональні докази, підшукуючи такі, що були найбільш переконуючими, підсилював їх прикладами, уподібненнями. Отець Софрон віддавав перевагу таким прикладам, які є найбільш сприйнятливі для молодих людей.

Великий елемент проповідей о. Софрона Мудрого під час його перебування в колегії св. Йосафата на посадах віце-ректора та ректора, насамперед, займали катехитичні проповіді.

Софрон Мудрий розрізняв широке та вузьке значення катехизи чи катехизації: у широкому значенні – це усне навчання релігійних правд, у вузькому значенні – це лекція, приклад якоїсь вибраної катехитичної чи біблійної теми.

З огляду на це, у катехитичних проповідях Софрона Мудрого, у ширшому значенні, з'ясовується якась правда віри, представлена в катехизмі; у вузькому значенні, у своїх катехитичних проповідях, спираючись на катехизм, він намагається найбільш обґрунтовано пояснювати певну катехитичну правду, дотримуючись єдності думок і систематичності.

Софрон Мудрий ретельно працював над змістом і формою своїх катехитичних проповідей, слідкуючи, насамперед, за тим, щоб катехитична проповідь ніколи не проходила бути саме проповіддю та не перемінювалася на сухе переказування катехизму [5, с. 79-82].

Отець-проповідник вважав, що завдання катехитичних проповідей полягає в тому, щоби вчити вірних про правди святої віри, про знання, необхідні для спасіння, що катехитичні проповіді є найпевнішим засобом для просвітлення вірних щодо релігії [10, с. 98].

Софрон Мудрий у своїх проповідях виходив із того, що найпершим джерелом Об'явлення завжди залишається Св. Письмо, і що катехизм – це систематичний виклад Св. Письма з метою підсилення слабкої волі людини, яка в цьому світі противиться виконанню волі Господньої. З огляду на це, він вважав, що катехитична проповідь – це найбільш відповідна пожива для душ, без огляду на їхній стан чи ступінь розвитку.

У проповідях Софрон Мудрий використовував три роди аргументів:

- 1) повчання про існування Бога;
- 2) повчання про Божі прикмети;
- 3) повчання про Божу природу, тобто про Пресвяту Трійцю [10, с. 101].

Навчаючи про існування Бога, Софрон Мудрий використовував здобутки природної теології, яка приводить до пізнання Бога як нашого Творця. При цьому він оминав загальних книжкових доказів теодицеї, але базував докази на предметах визначених, на фактах відомих і предметних. Замість стверджувати, що Бог є причиною всіх речей, бо все, що існує, мусить мати свою першопричину, він казав: «Коли вибухне вогонь, тоді всі питають, хто його спричинив. Коли тече річка, знаємо, напевно, що десь є її витoki. Бачимо гарний корабель, будинок, літак, ракету, чи задовольнимося дешевою відповіддю, ніби вони виникли випадково, а чи були побудовані самі собою. Чи ж, отже, цей всесвіт, який для людини ще й надалі лишається непізнаним, але складається з безлічі планет і галактик, не мав би мати свого конструктора, тобто Того, що йому наказав бути таким, яким він є» [11, с. 23-28].

Проповіді Софрона Мудрого про Пресвяту Трійцю є складні, в них він учить про те, що розголошує св. Євангеліє, про одвічні плани Божі щодо нашого усиновлення, про те, яким великим щастям буде для нас оглядання Бога не в подібі створінь, але в Його Особах [10, с. 101].

Повчання про внутрішнє життя Боже ставали в Софрона Мудрого основою цілого ряду проповідей, спрямованих на розбудову в людях того внутрішнього життя, зародком якого є ласка Божа й перебування Трисвятого Бога в душі.

Тож Софрон Мудрий у своїх проповідях говорить про Христа все, що служить кращому пізнанню Його Особи, життя, науки й діянь, тобто що Христос – це Слово Боже, Син Божий в людській подібі, в одній Особі Бог і людина, Спаситель світу. У проповідях

Софрон Мудрий оповідає про земне життя Христа та про Його науку, крок у крок за Євангеліями, оповідає про Його чуда, пророцтва, Його жертву і прославу, в Христі подає вірним ідеал до наслідування у щоденному житті.

Значне місце серед проповідей Софрона Мудрого займають проповіді про Пресвяту Євхаристію. II Ватиканський собор навчає, що «джерелом і вершиною всього християнського життя» є Пресвята Євхаристія.

На переконання Софрона Мудрого, Євхаристія – це осередок цілого християнського життя, тому цю таїну в особливий спосіб він пояснює з проповідниці.

При цьому він використовує три підходи до пояснення цієї теми:

- 1) Євхаристія як безкровна жертва Нового Заповіту;
- 2) Євхаристія як свята таїна й пожива для душі;
- 3) Євхаристія як дійсна, реальна присутність воскреслого Христа серед нас [10, с. 103].

Велику увагу приділяв Софрон Мудрий проповідям про Церкву – Містичне Тіло Христове.

Проповіді про Церкву Софрон Мудрий об'єднує у цикли, які охоплюють такі головні теми:

- 1) Божественне походження Церкви, на підставі Об'явлення й апологетики (тривання, універсальність, єдність, живучість, добродійний вплив Церкви та ін.).
- 2) Мета Христової Церкви: ґрунтовне пояснення цього питання має усунути, на думку Софрона Мудрого, багато непорозумінь щодо взаємин Церкви і цивільної влади, втручання її в справи публічні, економічні, суспільні, у подружнє життя й виховання молоді.
- 3) Ієрархія Церкви, її монархічно-демократичний лад, завдання церковної ієрархії та ставлення вірних до неї, непомільний учительський уряд Церкви як зібрання ієрархії, на чолі з наступником св. апостола Петра.
- 4) Діяльність Церкви впродовж віків, її вплив на цивілізацію, науку, виховання, суспільне співжиття, законодавство. Терпіння, переслідування й перемоги Обручниці Христової [10, с. 105-106].

Великого значення Софрон Мудрий також надавав проповідям про заповіді Божі й церковні. Це значення, на його думку, обумовлено тим, що сьогодні більш ніж колись, Божий закон забуто і зневажено. І тому, як проповідник, він дбайливо у циклах катехитичних повчань пояснював вірянам, чим є цей Божий закон, чому й як слід його дотримуватися.

На думку Софрона Мудрого, абсолютно інакше виглядало б життя людей на світі, якби всі дбайливо й ретельно дотримувалися всіх Божих заповідей. Тоді не було б зневаги Божого імені, лайки, прокльонів, бо люди пам'ятали б наказ першої й другої заповідей Господніх: «Нехай не буде в тебе інших богів, крім Мене», «Не згадуй імені Господа Бога твого надаремно». В неділі й свята храми Божі були б повними людей, які виконували б третю заповідь Божу – «Пам'ятай святий день святкувати». Не чули б ми ніколи, як батьки скаржаться на своїх дітей, й не бачили б, як гірко плачуть з їхньої лихої поведінки, бо всі діти пам'ятали б про четверту заповідь – «Шануй батька й матір твоїх, щоб тобі було добре й щоб ти довго прожив на землі».

Ми не боялися б, що хтось замахнеться на наше життя порушуючи наказ Творця: «Не вбивай». Якщо люди пильно зберігали б шосту й дев'яту заповіді Божі: «Не чини перелобу», «Не пожадай жінки ближнього твого», набагато менше було б розбитих родин, лікарень для нещасних жертв переступу цих заповідей.

Якби люди були свідомі й дотримувалися б сьомої заповіді, ми спокійно, без спеціальних засувів і сторожі, залишали б, відходячи, нашу кімнату, хату. На світі не було б

злодіїв, шахраїв, розбійників. Всі шанували б чужу власність. Якщо християни зберігали б восьму заповідь Божу, ми не журилися б своїм добрим іменем, славою. Нас ніхто не осуджував би, не обмовляв, не очорнював.

З огляду на психологічно-виховний момент, Софрон Мудрий надає катехитичним проповідям про заповіді Божі форми радше позитивної, ніж негативної. Наводячи аргументи стосовно заповідей Божих, він враховує, що люди інтуїтивно відчують їхнє існування, за допомогою розуму пізнають їхню мету й завдання. Заповіді Божі нормують наше щоденне життя, тому їхня головна мета – подати практичні норми нашої поведінки в усіх її обставинах [10, с. 109].

Приклади дотримання Божих заповідей чи нехтування ними Софрон Мудрий бере зі свого оточення, щоб у слухачів не виникали сумніви, що обставини нашого життя так змінилися, що сьогодні заповіді втратили свою повну вартість і силу.

З катехитичними проповідями про заповіді Божі тісно пов'язані проповіді про гріх. Дотримання заповідей, навчає Софрон Мудрий, – це вчинок добрий, це поглиблення, закорінення в собі все більшого добра, це уникання злого. Гріх, навпаки, – це зрада любові, це переступ заповіді й волі Творця, це вияв легковаження ним, невдячності до нього. Гріх ранив нашу природу, виводить її з нормального річища.

У проповідях про гріх Софрон Мудрий не вважає за доцільне довго пояснювати його негативність, його природу, бо кожний грішник повчить нас набагато краще про це, проте, натомість він більше зупиняється на тому, чим є гріх в очах Божих, чим він є для нас самих.

Отже, можемо зробити висновок, що Софрон Мудрий працюючи віце-ректором і ректором Української Папської колегії св. Йосафата, своєю метою вважав формувати особистість майбутніх священослужителів. Пізніше у 1998 році з цією ж метою він видає чи не найперший в Україні методичний посібник для викладача релігії – «Катехитика» [7, с. 78]. Виголошуючи проповіді для семінаристів, бажав зростанню їх богословсько-морального знання та покликання до священства. Софрон Мудрий був добрим прикладом проповідника. Його проповіді були чіткі, зрозумілі, багаті на життєві приклади та раціональні докази. Власним прикладом він привчав студентів колегії до ревності, молитви, взаємної любові між братами-священниками, постійної праці та удосконалення.

У 1960 році Софрон Мудрий був запрошений для допомоги української секції радіо «Ватикан», де пропрацював 35 років. Працюючи в українській службі радіо «Ватикан» своїми проповідями Софрон Мудрий підтримував дух українців цілого світу. Це була найулюбленіша місія Софрона Мудрого, яку він міг здійснити для України. Він приклав багато зусиль «...щоб своїми промовами перед мікрофоном закласти ще одну цеглинку для збереження на рідній землі нашої релігійної культури, яка тоді зазнавала жорстких утисків войовничого атеїзму» [9, с. 215].

Основна частина недільних проповідей Софрона Мудрого на радіо «Ватикан» це роздуми над Святим Письмом, вірою, призначенням людини у світлі Божого задуму. Підсумком таких духовних повчань в ефірі стало видання цілого ряду книг, у яких вони зібрані, підготовку до друку і впорядкування яких здійснив отець Софрон Мудрий: «Недільна Благість» (1970 рік) [8], «Благість спасіння» (1975 рік), «Заповіді Божі і Церковні» (1976 рік), «Добра Новина» (1973 рік), «Апостольські повчання на неділі» (1986 рік) [1].

У цих проповідях утілене переконання Софрона Мудрого в тому, що обряди й церковні звичаї є живою відбиткою життя й духу Церкви і в них утілено те, що з волі Божої діється для спасіння наших безсмертних душ. У своїх літургійних проповідях він виражав думку про те, що літургійні обряди являють собою наочне представлення правд святої віри. Як такі вони, отже, мають бути належним чином пояснені. Тому у своїх коротких

повчаннях він пояснює, наприклад, значення знаку св. хреста, який творимо на собі по кілька разів на день, і значення інших літургійних обрядів. Бо вірні мають розуміти значення обрядів, які вони виконують. Оскільки, якщо вони їх не розуміють, їхня участь стає механічною, пасивною, а коли участь людей у якомусь дійстві не є усвідомленою, а є механічною та пасивною, то вони нудьгують, не віддаються всією душею тому, що роблять, і це призводить до того, що їхня побожність не стає глибшою, й вони не отримують духовної користі від такого здійснення обрядів. Тоді як літургійні обряди мають поглиблювати побожність вірян. Тому віряни мають уявляти, яке саме значення має той чи інший обряд. Якщо ж віряни не мають ніякого уявлення про значення обрядів, то вони не в змозі скористатися з них духовно.

Упродовж 1965-1995 років постійно трансливався цикл створених єпископом Софроном Мудрим програм про історію виникнення, становлення, розвиток та ліквідацію в Радянському Союзі УГКЦ, її діяльність у підпіллі і за кордоном. Пізніше ці програми, впорядковані як підручник для духовних семінарій УГКЦ, кілька разів перевидавалися [2, с. 25-27].

Висновки. Софрон Мудрий працюючи віце-ректором і ректором Української Папської колегії св. Йосафата зробив величезний вплив на розвиток проповідництва в УГКЦ (1960-1993рр). Українська колегія Святого Йосафата була єдиною духовною інституцією де виховалися українські душпастирі. Софрон Мудрий був добрим прикладом проповідника, якого можна було почути щонеділі через Ватиканське радіо. 35 років о.Софрон своїми проповідями підтримував дух українців цілого світу, а одночасно виховував цілу плеяду підпільних семінаристів мистецтву проповідництва, чим зробив значний вплив на розвиток проповідництва в УГКЦ. Сьогодні напевно ми б сказали, що це були щонедільні лекції з проповідництва, які тривали 35 років.

Список використаної літератури

1. Апостольські повчання на неділі. Радіопроповіді з Ватикану / Проповідували: Блаженніший Мирослав, Асп. Мирослав Марусин, о. Л. Гуцуляк та ін. – 1-ше вид. Рим : Видавництво оо.Василіян, 1986. 284 с.
2. Каськів О.В. Наукова діяльність Єпископа Софрона Мудрого, Scientific Journal «Virtus», Issue # 35, June, 2019, С. 25-27.
3. О.В. Каськів, В.В. Майка, Вплив Єпископа Софрона Мудрого на семінарійну формування та кадрову політику в Івано-Франківській Єпархії, Добрий Пастир, № 16, грудень, 2021, С. 10-26.
4. Каськів О.В, Минуле та сучасність Івано-Франківської (Станіславівської) Духовної Семінарії // Нарис історії Івано-Франківської (Станіславівської) Духовної Семінарії імені Святого Священномученика Йосафата. –Івано-Франківськ, 2007, С. 22-27.
5. Мудрий С. Гомілетика – проповідництво: короткий нарис історії проповідництва / Софрон Мудрий. Рим, 1975. 98 с.
6. Мудрий С. Нарис історії Української папської колегії св. Йосафата в Римі. – Рим : Видання оо. Василіян, 1984. 197 с.
7. Мудрий С. Катехитика : методичні вказівки до курсу «Основи християнської моралі». Івано-Франківськ : Українська Греко-Католицька Церква Івано-Франківська єпархія, 1996. 78 с.
8. Мудрий С. Недільна благовість. Недільні радіопроповіді з Ватикану, Рим : Видавництво оо.Василіян, 1970. 296 с.
9. Мудрий С. Під опікою Божого Провидіння: Спогади мого життя. Вибрані статі та промови. Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2008. 215 с.

10. Мудрий С. Проповідництво і катехитика : конспект лекцій. Рим, 1993. С. 38.
11. Шиптур М. Софрон Мудрий : [єпископ Івано-Франківський. Ректор Івано-Франківської теологічної академії] / М. Шиптур // Прикарпатська еліта нової доби : трилогія / М. Шиптур. Івано-Франківськ, 2008. – Т.1. С. 23-28.

**THE INFLUENCE OF FATHER SOFRON MUDRYY
ON THE DEVELOPMENT OF PREACHING
IN THE UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH (1960-1993 YE)**

Oleg Kaskiv

*Ivano-Frankivsk Academy of Ivan Zolotoustyj,
Department of Theology studies
Sofron Mudryy str., 22, 76019, Ivano-Frankivs'k, Ukraine*

The article examines the influence of Father Sofron Mudryy on the development of preaching in the Ukrainian Greek Catholic Church (1960-1993). From 1960 to 1974, Sofron Mudryy served as vice-rector, later from 1974 to 1993, as rector of the Ukrainian Pontifical College of St. Josaphat in Rome. During this period, Sofron Mudryy develops an understanding of the main features of various types of preaching and found practical applications.

Doctor of theology Sofron Mudryy stands out from other types of homilies, an exclusive church homily. Its purpose is "harmonizing the will of man with the will of God".

The main communicative purpose of the sermon is an influence the addressees, as well as to encourage them to certain physical and spiritual actions, therefore the main purpose of the preacher is to influence his listeners in such a way as to arouse their mental strength to do good for others and make themselves in the light of Christian teachings.

The homilies of Sofron Mudryy for students were, first of all, practical, because young people generally listen to theoretical, catechetical homilies during catechesis. The subject of the teachings of Sofron Mudryy for students was everything that practically motivates, encourages, and attracts young people to virtues, piety, vigilance, and conscientiousness, namely:

- 1) good use of time;
- 2) mutual love;
- 3) respect for elders, teachers, and parents;
- 4) overcoming defects.

In such teachings, Sofron Mudryy used rational proofs, choosing the most convincing for young people, and reinforced them with examples and comparisons.

Sofron Mudryy, working as vice-rector and rector of the Ukrainian Pontifical College of St. Josaphat, has considered his goal to shape the personality of future priests, teaching them such subjects as homiletics, rhetoric, catechetics, and practical preaching. Later, in 1998, with the same goal, he published the first methodical manual for a teacher of religion in Ukraine – "Catechetics-Preaching". Preaching to seminarians, he wished the growth of their theological and moral knowledge and vocation to the priesthood. Sofron Mudryy was a good example of a preacher. His homilies were clear, understandable, and rich in different life examples and rational proofs. By his example, he taught the students of the college to the zeal of prayer, mutual love between brother-priests, constant work, and improvement.

Working in the Ukrainian service of Radio "Vatican" for 35 years, Fr. Sofron Mudryy supported the spirit of Ukrainians all over the world with his homillies, and at the same time he educated a whole galaxy of underground seminarians in the art of preaching, thereby making a significant impact on the development of preaching in the UGCC. Today, we would probably say that it was every Sunday lecture on preaching that lasted for 35 years.

Key words: Sofron Mudryy, father, homily, preaching, catechetics, Collegium of St. Josaphat.

УДК 177.9

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.5>

КОНЦЕПТУАЛЬНА СХЕМА ЯК УМОВА ТОЛЕРАНТНОСТІ

Надія Козаченко

*Криворізький державний педагогічний університет,
кафедра філософії
пр. Гагаріна, 54, 50086, м. Кривий Ріг, Україна*

Толерантність – дуже поширений термін, який тлумачиться по-різному залежно від контексту його вживання. Нерідко цим терміном називають явища, які не відповідають умовам функціонування толерантності. Філософи і політологи визнають, що толерантність як явище є досить суперечливою і намагаються наблизитися до більш точного її визначення. Мета нашої розвідки прояснити деякі суттєві моменти, які зумовлюють функціонування толерантності, та експлікувати ситуації, які нерідко характеризуються як толерування, але в силу певних ознак роблять неможливим функціонування толерантності. У статті ми спираємося на той приблизний консенсус щодо розуміння толерантності, який має місце в соціально-політичній філософії, і робимо спробу більш детально розглянути умови функціонування толерантності. Ми виходимо з трьох базових характеристик толерантності, які використовує Р. Форст: заперечення, прийняття та відкидання, і деталізуємо їх. Таким чином ми отримуємо такі умови, при яких толерантність можлива як явище: різноманітність, суперечність, залученість, резонність, добровільність. Ми розглядаємо характеристики суб'єкта толерантності у поєднанні з умовами толерантності та аналізуємо ситуації, у яких ці характеристики не відповідають умовам толерантності. На основі цього ми аналізуємо низку випадків, коли умови толерантності порушуються, але відповідне ставлення до суспільних практик продовжує називатися толеруванням. На нашу думку до таких випадків відносяться: безмежна толерантність, ізольована толерантність, некомпетентна чи байдужа толерантність, вимушена толерантність та безпідставна толерантність. Толерантність потребує резонів, тобто має бути обґрунтована у тому сенсі, що суб'єкт, який толерує, має усвідомлювати, що толерована позиція відмінна, але рівноцінна, а відтак варта толерування. Ми приходимо до висновку, що важливим підґрунтям толерантності постають дві умови, які зазвичай явно не вказуються у відповідних дослідженнях: розрізнення іншого та хибного і наявність концептуальної схеми, в якій мають співіснувати відмінні суспільні практики.

Ключові слова: толерантність, толерування, суспільні практики, лібералізм, демократія, концептуальна схема, толерантність до хиби, інший.

Вступ. Толерантність вважається однією із загальновизнаних характеристик лібералізму і демократії. В Декларації принципів толерантності ЮНЕСКО записано: “Виховання толерантності має бути спрямоване на протидію впливам, які призводять до страху та відчуження щодо інших” [1, #4.3]. У даному пункті йдеться не лише про глобальні прояви толерантності, але й про конкретні її прояви на рівні міжособистісного спілкування та на рівні малих груп. Зважаючи на загальноповживаність відповідного терміну, “феномен толерантності майже повсюдно визнається і критиками, і прихильниками як центральний у ліберальній традиції, як чеснота, тісно пов'язана з повагою до індивіда та моральної особистості. Проте значення цього терміну продовжує вислизати від нас” [6, с. 593]. Розмитість терміну “толерантність” спричиняє неоднозначність його вживання, коли відповідним терміном позначають явища, які не відповідають необхідним умовам функціонування толерантності: примус, нехтування, ізоляцію, індиферентність, нездатність до розрізнення,

марновірство тощо. Однією з причин неясності визначення цього терміну слід назвати те, що толерантність можна віднести до суспільних явищ, які дуже важко описувати, оскільки для цього потрібно задіювати неоднозначні й заангажовані терміни, а сфери їхнього застосування містять низки болючих та ціннісно навантажених проблем, артикуляція яких цілком може бути визнана “нетолерантною”. Відтак, спроби дослідження толерантності тяжіють до полюсів: з одного боку – це абстрактне дослідження, яке намагається уникнути неприємних практичних конотацій, але зазвичай схильне до нормативності, а з іншого боку – це кейс-аналіз актуальних ситуацій, що намагається наповнити дискурс толерантності фактичним матеріалом. Перший підхід породжує суперечності у спробах його застосування у реальних суспільних практиках, а емпіричність другого підходу дозволяє контекстуальності настільки поглинути толерантність, що унеможливило будь-які узагальнення.

Мета нашої розвідки спробувати прояснити деякі суттєві моменти, які зумовлюють функціонування толерантності, та експлікувати ситуації, які нерідко характеризуються як толерування, але в силу певних ознак роблять неможливим функціонування толерантності. Відтак, ми спробуємо якомога толерантніше описати умови толерантності, намагаючись уникнути значної прихильності тій чи іншій моральній чи політичній традиції, хоча, очевидно, що повне досягнення такої мети неможливе.

1. Які умови необхідні для функціонування толерантності. Сучасні словники визначають толерантність як ставлення або готовність людини прийняти переконання або спосіб життя інших людей, не критикуючи їх, навіть якщо вони з ними не згодні¹; як здатність терпіти біль чи труднощі або як здатність до співчуття чи поблажливості до вірувань або практик, які відрізняються від власних або суперечать їм². Є багато контекстів, у яких ми говоримо про толерантність: батьки терплять певну поведінку своїх дітей, друг терпить слабкості іншого, монарх терпить інакомислення, церква терпить гомосексуалізм, держава терпить релігію меншини, суспільство толерує девіантну поведінку. Але прояви і мотиви толерування у всіх цих випадках будуть різними, тому, звертаючись до толерантності, необхідно брати до уваги відповідні контексти [2].

Визначення умов і меж толерантності стикаються з неоднозначними оцінками і потребують дуже акуратного обговорення. Толерантність по праву відноситься до суперечливих явищ, які передбачають мінімум дві наявні позиції, що мають власну аргументацію і нерідко торкаються надто значимих речей, щоб обговорюватися у нейтральному раціональному ключі. Особливості аналізу таких явищ у суспільному контексті прослідковував Джон Ролз. Він зазначає, що людям притаманна певна “психологія”, згідно якої можливі різні припущення щодо їхніх думок та інтересів і ці припущення враховуються поряд з іншими засновками у міркуваннях щодо наявної ситуації. Таким чином, варто визнати, що певні аргументи, які використовуються у міркуваннях про суспільні явища, в тому числі і щодо толерантності, можуть мати значною мірою інтуїтивний характер й, відтак, навряд чи претендуватимуть на дедуктивність, але, тим не менш, у таких міркуваннях “важливо уявляти собі ідеал, до якого треба прагнути” [7, с. 121].

Незважаючи на констатацію неоднозначності толерантності, у соціально-політичній філософії існує певний консенсус щодо розгляду толерантності як суспільного явища, що має місце у стосунках певних суб’єктів. С. Легард називає таке розуміння толерантності “стандартним аналізом”: “Толерантність – це якість, яку набуває суб’єкт (толератор), якщо він не підтримує, не приймає певних переконань, практик або шаблонів поведінки іншого суб’єкта і при цьому має можливість (силу, владу чи компетенцію) зарадити, пригнітити

¹ Tolerance. Macmillan Dictionary. <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/tolerance>

² Tolerance. Merriam Webster Dictionary. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/tolerance>

чи іншим способом втрутитися у неприйнятне для нього явище, але уникає втручання” [5, с. 1065]. Вочевидь, толерантність не є самодостатнім явищем і потребує певних умов для свого виникнення. Р. Форст називає три основні умови, які на його думку можуть охарактеризувати ситуацію виникнення толерантності: заперечення, прийняття і відкидання [3, с. 416]. Для наших цілей запропоновані ним умови надто загальні, тому, спираючись на його ідею, ми спробуємо деталізувати умови функціонування толерантності.

Різноманітність. Для того щоб виникла необхідність у толерантності, потрібно, щоб існували відмінні суб’єкти, суспільні групи чи держави, які підтримують відмінні суспільні практики, переконання чи ідеї. Якщо уявити ідеальну державу, в якій всі думають і поведуться згідно деякого канону, в такій державі толерантність не буде потрібна.

Суперечність. Для функціонування толерантності потрібно, щоб вірування чи практики, які допускаються, вважалися небажаними й у певному сенсі неправильними або “поганими”. Якщо інші суспільні практики чи переконання не викликають ніякої реакції у певної соціальної групи чи суб’єкта, то така група чи суб’єкт не можуть бути названі толерантними, а скоріш, індивідуальними. Толерантність має місце там, де наявне заперечення, суперечність між “нормальними”, звичними, прийнятними суспільними практиками й іншими, відмінними від них, й такими, що вступають в конфлікт з ними таким чином, що породжують неприйняття.

Залученість. Толерантність не потрібна, коли умови співіснування допускають повну сепарацію суспільних груп чи суб’єктів, при якій вони можуть існувати так, щоб не мати спільних практик щодо суперечливих моментів. Необхідність у толерантності з’являється тоді, коли суспільні групи або суб’єкти змушені співіснувати у тому самому хронотопі і повсякчас стикатися зі спірними суспільними практиками.

Резонансність. Толерантність може існувати тоді, коли існує певна можливість прийняття суперечних суспільних практик, тобто, коли означені практики чи переконання вважаються неправильними, але не недопустимо неправильними. Можливість толерантності породжується певними позитивними причинами, які в цілому не усувають певну негативну оцінку толерованих об’єктів, але показують переваги толерування, які дають резон для толерантності. Немає сенсу толерувати те, від чого можна відмовитися або позбутися без втрат. І навпаки, є сенс толерувати те, на користь чого існують позитивні резони.

Добровільність. Про толерантність можна говорити лише там, де вона практикується добровільно, а не примусово, бо інакше це було б просто “стражданням” або “терпінням” певних речей, які людина відкидає, але проти яких вона безсила.

2. Коли суб’єкт толерантності не може бути толерантним. Відтак, якщо суб’єкт вважає або декларує себе толерантним, він має брати до уваги умови функціонування толерантності, оскільки за відсутності таких умов щось інше цілком може мімікрувати під толерантність. Разом з тим, сам суб’єкт толерантності має також відповідати певним умовам, невиконання яких може приводити до декларування толерантності, але відсутності її у реальних суспільних практиках.

Якщо ближче проаналізувати стандартне означення толерантності, людина може бути толерантною, якщо вона (1) має власні переконання; (2) вступає у взаємодію з носієм інших переконань; (3) вміє визначити у чому і якою мірою інші переконання відмінні від її власних; (4) має змогу вплинути на відмінні переконання; (5) має резони прийняти рішення не впливати на них.

Розглянемо запропоновані пункти детальніше і спробуємо визначити, які нюанси приховує відсутність тих чи інших ознак, що приводять до декларативної толерантності, але виключають реальне функціонування толерантності.

Безмежна толерантність. Толерантність може бути притаманна людині, яка є носієм стійкого світогляду, що містить цінності, ідеали, переконання, знання, способи міркування та аргументації, методи оцінки, порівняння та встановлення достовірності. Людина, яка не має впевненості у своїх переконаннях, буде “безмежно толерантною”, оскільки не буде вважати жодні інші переконання несумісними зі своїми. Дуже легко називати себе толерантною людиною, яка не має власної позиції або не цінує її, а відтак, здатна прийняти будь-яку іншу позицію як рівноцінну або й відмовитися від власної позиції на користь іншої. Наявність власних переконань викликає до життя толерантність і забезпечує її функціонування. Між власною позицією та позицією іншого лежить межа толерантності, яку визначає оцінка допустимості, аргументованості прийнятності, підтвердженні доцільності відмінних позицій як варіантів та визначає вибір відповідної суспільної практики, серед яких може бути й толерування, але може бути й відмова від власної позиції. Таким чином, толерантність передбачає обґрунтоване розмежування варіантів, в основі якого лежить не тільки прийняття позиції іншого як відмінного, але й здатність обґрунтовано підтримувати власну позицію.

Ізольована толерантність. Толерантність у будь-якому прояві – це суспільно зумовлене явище і вона виключає ізоляцію. Якщо особа не вступає у соціальну взаємодію з носіями інших позицій, у неї немає ніяких резонів толерувати їх. При цьому особа цілком може бути обізнана про наявність інших позицій і навіть заявляти, що толерує їх, але уникати будь-яких взаємодій. Ізольована толерантність не є толерантністю у повному сенсі, хоча і передбачає невтручання, але за рахунок ігнорування в силу відсутності взаємодії, вона скидається на безпечно спостереження здалеку. Брехня і дезінформація в соцмережі не толерується, від таких постів позбавляються, уникаючи їх та відписуючись від дописувачів. Але за умови невідворотної необхідності взаємодії з іншою позицією з’ясовується, що схильний до ізоляції суб’єкт не має навиків та налаштованості щодо такої взаємодії. Толерантність інтерактивна, а отже навмисна ізоляція інших суспільних практик не може вважатися толерантною. Толерантність передбачає певний виклик: якщо суб’єкт декларує себе толерантним, він має взаємодіяти з толерованим явищем.

Некомпетентна / байдужа толерантність. Толерантність ґрунтується на розрізненні, відтак, якщо особа не ідентифікує позицію як іншу, тобто відмінну від власної, вона не може бути толерантною щодо неї. Така ситуація може мати місце, коли особа не володіє засобами розрізнення, або не зацікавлена у такому розрізненні. Перший випадок – це некомпетентність, яка може бути наслідком неосвіченості, необізнаності чи не володіння методами встановлення відмінності. Яскравим прикладом може слугувати прикриття толерантністю заяв про “один народ” щодо різних націй, заяв “такі самі люди, як і ми” щодо представників різних культур, які по суті є наслідком некомпетентності заявників. Другий випадок має місце, коли толеровані суспільні практики не торкаються інтересів толератора, а отже не сприймаються як інші, відмінні від його власної позиції. Термін “толерантність” недоречний в обох випадках, оскільки друга сторона не вважається іншою, або принаймні, настільки іншою, щоб викликати толерування. Некомпетентна толерантність, коли інший сприймається як подібний, а не відмінний, приводить до поширення власних цінностей і способів міркувань на іншу позицію, що не завжди можливо.

Вимушена толерантність. Якщо особа не має компетенції, сили чи можливості вплинути на іншу позицію, вона не може вважатися толерантною. Так, не будуть толерантними стосунки, в яких одна сторона змушена терпіти, піддаватися, оскільки не володіє засобами впливу на ситуацію. Якщо людина немає засобів впливу на соціальний інститут, який пригнічує її, то може спостерігатися удавана толерантність, яка є вимушеною, коли

людина знаходить способи для виправдання несприятливих для неї суспільні практики. Це нагадує свого роду стокгольмський синдром. Примітно, що взаємодія меншості і більшості у демократичному суспільстві передбачає толерантність меншості, оскільки існують суспільні практики, завдяки яким меншість може впливати на рішення більшості, але толерує їх, визнаючи відмінними, але допустимими. З цього ж приводу Р. Форст зазначає, що неправильно вважати, що суб'єкт може бути толерантним лише тоді, коли він в змозі ефективно забороняти або втручатися в толеровані практики, оскільки меншість, яка не має такої влади, цілком може бути толерантною, дотримуючись думки, що якщо вона мала б таку владу, вона не використовувала б її для придушення інших партій [2].

Безпідставна толерантність. Незважаючи на те, що резони увійшли до останнього пункту характеристик суб'єкта толерантності, вони дуже важливі, оскільки ними не може бути страх покарання або смерті, примус, хибне свідчення, навіювання. Резони для толерантності можна охарактеризувати як позитивні, обґрунтовані, усвідомлені тощо, але по суті всі вони можуть бути зведені до одного – до визнання рівності у певному сенсі. Рівність як умова толерантності потребує додаткового прояснення, оскільки йдеться не про рівність умов, рівність перед законом чи біологічну рівність. Рівність, як передумова толерантності – це скоріше рівноцінність – рівність щодо цінності, згідно якої здійснюється порівняння: істина, благо, краса, користь, вигода, спасіння тощо. Толерантність потребує резонів, тобто має бути обґрунтована у тому сенсі, що суб'єкт, який толерує, має усвідомлювати, що толерована позиція відмінна, але рівноцінна, а відтак варта толерування. Так, інакші суспільні практики можуть бути рівноцінними у сенсі досягнення певної мети, підтримання певних цінностей, реалізації певних завдань, але тим не менш у деякому аспекті не влаштовувати особу, можливо з огляду на традиції, звички чи прийняті норми. Не існує толерантності без інтолерантності, адже у деяких випадках саме інтолерантність робить толерантність можливою [8, с. 440]. Таким чином, толерантність має межі, які визначаються наявністю причин для відмови, які є сильнішими, ніж причини для прийняття. Коли інші культурні практики загрожують витісненням звичних нам культурних практик, при тому, що вони однаково цінні чи однаково обґрунтовані, ми припиняємо толерувати їх. Ми не можемо заборонити людям поводитися як їм заманеться, помилятися і обманюватися. Але ми можемо зняти з себе відповідальність за їхні дії, відмовитися від особистого толерування. Частина обов'язків по встановленню межі толерантності тоді переноситься на закон. Таким чином, критерії толерантності залежать не від особливостей конкретного суб'єкта, а від особливостей організації стосунків між суб'єктами. Відтак, толерування – це раціональне рішення, яке базується на симетричних діалогічних відносинах [8, с. 441].

3. Концептуальна схема як умова для розрізнення. Неочевидною, але ключовою у розумінні толерантності постає здатність суб'єкта обґрунтовано розрізнити свою та відмінну від неї позицію, ідентифікувати відмінну позицію як іншу або помилкову. Фактично, суб'єкт має вміти відрізнити інше від хибного: інше може бути толероване, хибне – ні.

Р. Мерфі визначає толерантність як готовність визнати можливу обґрунтованість позицій, які на перший погляд здаються суперечливими, та як обережність суджень щодо цінності чи істинності індивідуальних чи групових переконань [6, с. 600]. Це не означає, що толеруванню підлягає все: толерувати можна інше, але не можна толерувати хибне. Толерантність передбачає вибір, обґрунтований резонами рівноцінності: ми не можемо толерувати хибу, оскільки не існує резонів, які показують її рівноцінність істині, так само ми не можемо толерувати помилку щодо правила, насилля щодо життя, примус щодо свободи. Але для того, щоб мати можливість визначити статус позиції, потрібно визначити, чи підпадає вона під ті самі цінності і критерії оцінки, які ми використовуємо згідно власної

позиції. Наприклад, позиції редактора, рецензента і автора наукового видання підпадають під такі спільні критерії, відтак редактор не має права толерувати помилки у рукописі, рівно як і рецензент просто не має права толерувати хибу в рецензованій статті, навіть мотивуючи це тим, що кожен має право на власну точку зору. Якщо існує розуміння істини, спільне для обох позицій, тоді позиція, яка суперечить істинній, вважається хибною і не підлягає толеруванню. Так само, якщо існує правило і критерії встановлення відповідності цьому правилу, то позиція, яка підпадає під це правило, але порушує його, буде помилковою, а не іншою.

Коли йдеться про різні точки зору і передбачається необхідність толерантності до різних підходів, йдеться про позиції, які можуть існувати в різних концептуальних схемах, а отже можуть тлумачити й використовувати цінності і критерії різними способами. Очевидно, що можна говорити про різні рівні таких схем: родинний лад, корпоративна етика компанії, наукова спільнота, європейська традиція, загальнолюдські цінності, глобальні проблеми людства. Якщо відмінні позиції належать до спільної концептуальної схеми, то перш ніж декларувати толерантність чи право на власну думку, варто визначити, чи не є якась з них хибною, помилковою або незаконною. Нерідко відмінні позиції здаються такими, що належать різним концептуальним схемам, та при більш детальному розгляді можна з'ясувати, що вони використовують однакові концепти, цінності і методи, але вербально маскують їх. Із наявності спільної концептуальної схеми не слідує, що в цій схемі існує метод встановлення однозначної хибності певної позиції, але в ній може існувати метод встановлення того, що позиція інша і рівноцінна, а отже – підлягає толеруванню.

Наявність спільної концептуальної схеми, в межах якої здійснюється розрізнення суспільних практик та їх оцінка, є передумовою для функціонування толерантності в цілому. Така концептуальна схема може включати спільні умови, цінності і критерії розрізнення, які виникають внаслідок того, що певні суспільні практики мають співіснувати. Критерії розрізнення можуть суттєво відрізнятися у суспільних практиках, але для того, щоб мали місце умови толерантності, має існувати хоча б мінімальний спільний знаменник, який дозволить адекватне здійснення оцінки. Щодо хибності таким спільним знаменником постає спільне розуміння істини, щодо помилки – прийнятне для обох сторін правило. Щодо визнання іншості й рівноцінності – наявність спільного розуміння цінності.

Найзагальніша концептуальна схема автоматично формується внаслідок залученості обох порівнюваних практик до взаємодії, але це не означає, що така автоматично створена підстава буде достатньою для функціонування толерантності. Так, коли ми говоримо про місіонерську діяльність священників серед представників іншої культури, “автоматично створена” концептуальна схема постає дуже абстрактною, зі спільного вона може включати лише поняття “життя”, “спілкування” чи “віри”, які потребують детального прояснення з обох сторін, оскільки навряд чи містимуть спільні підходи до розуміння істини чи блага. Якщо концептуальна сфера не буде розширена за рахунок прояснення цінностей, методів та критеріїв, які дадуть змогу аргументовано оцінювати та порівнювати позиції, толерантність не функціонуватиме: натомість відбудеться поглинання або конфлікт. Коли ми говоримо про тимчасово переміщених осіб, які були змушені шукати прихистку в інших країнах, їхня спільна концептуальна сфера буде більш деталізованою і включатиме в себе більше подібних цінностей і критеріїв порівняння. Йдеться про такі поняття як “людська гідність”, “безпека”, “забезпеченість” тощо.

Ю. Габермас називає толерантність політичною чеснотою ліберальних суспільств, але попереджає про те, що її не варто змішувати з чеснотою цивілізованих стосунків (про яку Ролз пише як про благородну схильність до розумних поступок щодо поглядів іншої

людини). Габермас зазначає, що готовності до співпраці та компромісу, чесного ставлення і розумного врахування інтересів може бути достатньо тільки тоді, коли партнери дискутують щодо питань, які можна обговорювати, спираючись на спільну мову моральних норм, спільних правил та процедур [4, с. 3]. Фактично, Габермас розділяє зіткнення позицій в рамках єдиної концептуальної схеми, коли можливий діалог, оскільки критерії оцінки, способи міркування, цінності і засоби надання свідчень є подібними; і зіткнення фундаментальних переконань, що послугуються різними концептуальними схемами, світоглядами чи парадигмами, а отже для них практично відсутня спільна мова – тут необхідне створення спільної концептуальної схеми, в якій буде хоча б мінімальний спільний знаменник, який дасть змогу обґрунтувати рівноцінність, й лише після цього можна говорити про толерантність.

Висновки. У даній роботі ми розглянули умови толерантності і особливості суб'єкта толерантності, визначили, у яких випадках толерантність не функціонує. Ми прийшли до висновку, що одним з ключових моментів толерантності є вміння суб'єкта здійснювати обґрунтовану оцінку відмінної позиції як іншої чи хибної. Таким чином потлумачені умови толерантності приводять до необхідності розгляду ще однієї необхідної умови функціонування толерантності – наявності спільної концептуальної схеми, в рамках якої мають існувати методи і критерії для такого розрізнення.

Список використаної літератури

1. Declaration of Principles on Tolerance adopted by the General Conference of UNESCO at its twenty-eighth session in Paris, on 16 November 1995. URL = <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000151830>>
2. Forst R. Toleration. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2017 Edition. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>>
3. Forst R. Toleration and its Paradoxes: A Tribute to John Horton. *Philosophia*. Vol. 45. 2017. pp. 415–424.
4. Habermas J. Intolerance and Discrimination. *International Journal of Constitutional Law*, Vol. 1, No. 1. 2003. pp. 2-12.
5. Lægaard S. Attitudinal analyses of toleration and respect and the problem of institutional applicability. *European Journal of Philosophy*. Vol. 23 (4). 2015. pp. 1064–1081.
6. Murphy A.R. Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition. *Polity*. Vol. 29, No. 4. 1997. pp. 593-623.
7. Rawls J. *A Theory of Justice: Original Edition*, Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2020.
8. Thomassen L. The Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance. *Political Theory*. Vol. 34(4). 2006. pp. 439–462.

CONCEPTUAL SCHEME AS A CONDITION OF TOLERANCE**Nadiia Kozachenko***Kryvyi Rih State Pedagogical University,**Department of Philosophy**Gagarina Ave, 54, 50086, Kryvyi Rih, Ukraine*

Tolerance is a widespread common term that can be interpreted in different ways depending on the context and the situation. It is noteworthy that this term is often used inappropriately referring to phenomena that do not meet the conditions for the functioning of tolerance. Philosophers and political scientists recognize tolerance as a phenomenon is quite controversial and try to get closer to its more precise definition. The goal of our investigation is to try to clarify some essential points that determine the functioning of tolerance, and to clarify situations that are often referred to tolerance, but which in fact contain some characteristics that prevent tolerance from functioning. In the article, we rely on an approximate consensus understanding of tolerance that exists in socio-political philosophy and makes an attempt to consider the conditions for the functioning of tolerance in more detail. We proceed from the three basic characteristics of tolerance suggested by R. Forst: objection, acceptance and rejection, and detail them. In this way, we get the next conditions under which tolerance is possible as a phenomenon: diversity, contradiction, involvement, reasonableness, and voluntariness. We consider the characteristics of the subject of tolerance in combination with the conditions of tolerance and analyze situations in which these characteristics do not correspond to the conditions of tolerance. Based on this, we analyze a set of cases when the conditions of tolerance are violated, but the corresponding attitude to social practices continues to be called tolerance. In our opinion, such cases include unlimited tolerance, isolated tolerance, incompetent or indifferent tolerance, forced tolerance, and unreasonable tolerance. Tolerance needs reasons, that is, it must be justified in the sense that the subject who tolerates must realize that the tolerated position is different, but equal, and therefore worth tolerating. We conclude that two conditions, which are usually not clearly indicated in relevant studies, are an important basis for tolerance: the distinction between the other and the false and the existence of a conceptual scheme in which different social practices should coexist.

Key words: tolerance, toleration, rationality, social practices, liberalism, democracy, conceptual scheme, tolerance for falsehood, other.

УДК 141

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.6>

АЛГОРИТМИ ФОРМУВАННЯ СТІЙКОСТІ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ ПОСТСУЧАСНОСТІ

Тетяна Козинцева, Андріана Костенко, Олена Купенко

Сумський державний університет,

*Факультет іноземної філології та соціальних комунікацій,
кафедра психології, політології та соціокультурних технологій
вул. Римського-Корсакова, 2, 40007, м. Суми, Україна*

Статтю спрямовано на оприявлення кількох опцій самовизначення людини, за допомогою яких у неї відтворюється як картина того суспільства в якому вона перебуває, способи та засоби утримання цього суспільства в якості єдності так і можливі варіанти опису дійсності. Отримання такої просторової та ментальної мапи пов'язане з декількома завданнями, які має вирішити людина: самоідентифікація особистості як через звернення до внутрішнього досвіду, так і до досвіду історичного, національного, родинного; ідентифікація людини в статусному та рольовому вимірах; формування зв'язків та відношень з іншими суб'єктами для збереження власної цілісності і цілісності соціальної системи. Для реалізації цих завдань необхідними є зовнішньо задані імперативи (культура, ідеологія, мораль, система цінностей тощо), які уможливають для особистості отримання соціального капіталу. Розуміння того яким чином функціонує суспільство (як система, мережа, різьма), що робить його стійким до зовнішніх та внутрішніх викликів (рівновага, стійкість, солідарність, спротив), яке місце займає людина у цьому соціумі (об'єкт, суб'єкт, актор, номад) створює для особистості унікальну оптику віддзеркалення реальності, способів її описання, відтворення, збереження. Формування умов резильєнтності особистості та суспільства передбачає не тільки реалізацію потенціалу інваріантного як конститутивного на рівні жорстко заданої структури але й за умови відкритості системи можливість і навіть необхідність перманентної присутності інноваційності. Отже має зберегтися певний паритет між вертикаллю ієрархічних зв'язків та горизонталлю мережевих відносин, де людина має шанс здійснити себе як проект. Але в умовах постсучасності людина, виходячи з під влади метанаративів, втрачає відчуття і розуміння цілісності соціального простору, яке інтерпретується як середовище взаємодій. В зв'язку з цим простір конститується як площина, на поверхні якої не можуть вкоренитися смисли.

Ключові слова: особистість, мережеве суспільство, стійкість, система, структура, різьма, номад.

Руйнування метанаративів спричинило «випадіння» людини з під впливу норм, обмежень, політичних, культурних, релігійних ангажувань. Сучасна філософія надала шанс для особистості не тільки викрити владний потенціал цих систем але й призвела до розуміння людини як проекту, що реалізується розгортаючись у просторі та часі.

Але, реалізуючи себе як проект, здійснюючи процеси соціалізації та ідентифікації, людина стикається з необхідністю самостійно формувати зв'язки, що уможливають її як соціальну складну систему. І в цьому сенсі виникає можливість реалізувати свій потенціал як частини цілого і одночасно сформувати себе як ціле. Складність полягає в тому, що б узгодити два різних вектори системноутворюючої діяльності людини – високий рівень свободи і достатню кількість зв'язків. Саме таке балансування формує стійкість суспільства як системи та стійкість особистості як соціальної системи.

Метою статті є дослідження алгоритмів утворення зв'язків особистості в умовах постсучасного світу.

Поставлена мета обумовлює виконання наступних завдань:

– здійснити аналіз базових концепцій сучасного суспільства як системи, мережі, різому;

– виявити конститутивні ознаки збереження та функціонування суспільства в залежності від концептуальних ознак;

– дослідити умови взаємодії людини та суспільства та спричинене цими умовами місце людини у суспільстві.

В умовах постсучасності як історичного періоду (без прив'язки цього терміну до специфічної форми рефлексії або до спроби схопити через концепт «чисту процесуальність») дослідження соціальної реальності набувають амбівалентного характеру. Це пов'язано як з необхідністю надати адекватний, об'єктивний аналіз, а тому як би вийти за межі досліджуваного об'єкту, тобто суспільства, так і з неможливістю (як фізичною, так і ментальною) здійснити це відсторонення. Подібна, закладена у самому феномені суспільства, амбівалентність призвела до різних концептуальних форм моделювання сучасного суспільства. В нашому дослідженні ми зупинимось на трьох оптиках дослідження соціуму як цілісності: система, мережа, різом.

Саме через ці три оптики ми зможемо проаналізувати як мислиться сучасне суспільство, які умови його функціонування, яке місце в ньому займає людина і завдяки чому забезпечується стійкість суспільства в цілому та особистості зокрема.

Підхід до розуміння суспільства як системи передбачає її холістичну цілісність, виявляючи неадитивні ознаки системи і не зводячи її до суми частин. Отже, система має складатися з структури, яку презентують інваріантні елементи, що знаходяться у жорстко каркасному зв'язку один з одним.

Т. Парсонс визначає соціальну систему як «спосіб організації елементів дії, пов'язаний із постійними або впорядкованими процесами зміни інтерактивних шаблонів множини окремих акторів» [1]. Суспільство може розглядатися як простір інтеракцій між різними системами дій, де більш організована система має визначальний статус. При цьому шанс на визначальність мають ті системи, які демонструють високий рівень інституалізації. Система не містить іманентної здатності до самовідтворення але намагається зберегти рівновагу. Рівновага можлива лише за умови повільності змін, що відбуваються як в окремих підсистемах, так і в системі в цілому. Соціальна система окрім структури, презентованої певними інституалізованими формами як елементами та підсистем передбачає і необхідність утримання зв'язку між ними в тому числі (якщо йдеться про людські колективи) через солідарність.

Ця рівновага або солідарність системи забезпечується (за Парсонсом) «функціональними імперативами» – адаптацією, досягненням мети, інтеграцією та підтримкою культурного шаблону.

В зв'язку з цим Парсонс демонструє амбівалентне існування людини в системі через виокремлення статусу та ролі особистості, де статус фіксує місце розташування особистості у системі відносин, що виступають як структура, а роль демонструє діяльнісну складову. Отже у статусному варіанті особистість постає як об'єкт, а в рольовому як суб'єкт: «соціального актора слід відрізнити від особистості як самої системи дій. Ця відмінність випливає із взаємної незвідності особистості та соціальних систем» [1].

Н. Луман вважає суспільство закритою системою, яка має іманентну ідентичність та є «автопоетичною» (спрямованою на свої внутрішні потреби та здатною до

самовідтворення). «Система є формою розрізнення, тобто має два аспекти: систему (як внутрішній бік форми) та навколишнє середовище (як зовнішній бік форми). Лише обидві сторони створюють розрізнення, створюють форму, створюють поняття» [2]. Отже сама система може бути ідентифікована тільки через співвіднесеність з інакшим.

Всередині система існує завдяки комунікаціям «зниженої складності», оскільки складність унеможливує стабільність системи (здатність мереж комунікації до спротиву відносно «зайвої» інформації). «Автопоезис застосовується лише до мереж процесів, які відтворюються самі» [3]. Деякі підсистеми у Лумана взагалі вилучені з суспільства як системи, суспільство – це множина комунікацій, які розглядаються як автореферентні, люди начебто викреслені зі соціальних систем.

Синергетичний підхід демонструє трактовку суспільства як складної системи, що самоорганізується. Система для здійснення еволюційних процесів має бути відкритою в тому числі, щоб запобігти стану рівноваги як умови ентропії. Відкрита система ускладнюється завдяки флуктуаціям (відхиленням), які одночасно виступають як загроза для стабільних систем та їх структур. В стабільних системах такі відхилення зазвичай анулюються завдяки усталеним корпоративним діям. Але, коли рівень нерівноваги небезпечно високий окремі незалежні елементи системи збільшують узгодженість.

Отже, система розглядається як простір для здійснення біфуркацій підсистем. При занадто великій кількості біфуркацій система може бути зруйнована, якщо їх буде занадто мало – система переходить до стану ентропії, тобто рівновага системи полягає у некритичному руйнуванні цієї рівноваги. Роль особистості може бути достатньо висока, оскільки сама людина розглядається як підсистема: «суспільства є надзвичайно складними системами, які включають потенційно величезну кількість біфуркацій... Ми знаємо, що такі системи дуже чутливі до коливань. Це породжує і надію, і загрозу: надію, оскільки навіть невеликі коливання можуть зростати і змінювати загальну структуру. У результаті індивідуальна діяльність не приречена на нікчемність. З іншого боку, це також загроза, оскільки в нашому всесвіті безпека стабільних, постійних правил, здається, зникла назавжди» [4].

Таким чином, суспільство розглядається вищезгаданими авторами як складна система або сукупність підсистем, що мають жорстко задану структуру, яка складається з елементів, де в якості елементів виступають соціальні групи, інституції, окремі особи. Інституції є більш консервативними, статичними, а точками біфуркації виступають саме люди, що уможливує процес самоорганізації системи. Специфіка системного підходу полягає в тому, що і окрема людина розглядається як складна соціальна система, де структурними елементами можна вважати два рівня досвіду: що було запозичено із досвіду інших (через архетипні коди, культуру, родинні зв'язки, ідеологічні практики тощо) та результати власного досвіду, і суспільство також є складною системою, структурними елементами якого виступають як інституціолізовані соціальні практики так і усталені соціальні норми. Саме таким чином через взаємодію з «Я» та «Ми» у діяльнісному аспекті формується людина як особистість. Людина нами розглядається як суто соціальний феномен тому, що навіть емоційна складова теж перебуває під впливом і корегуванням з боку суспільства. Система (на рівні людини та суспільства) прагне до самозбереження (рівноваги, стабільності, солідарності), що оприявлюється через зв'язки, комунікацію тощо. Але, при цьому високий рівень стабільності може призвести до саморуйнації.

Мережевий підхід до трактовки сучасного суспільства ми продемонструємо двома концепціями через поняття, власне, мережі та поняття поля. Згідно позиції Л. Болтанські та Е. Кьяпелло мережу не можна асоціювати ні з системою, ні з структурою, ні з спільнотою, це – не реальність, а засіб для опису реальності. Але навіть якщо це розглядати як певну

оптику через яку описується світ, то це є, певною мірою, віддзеркаленням самого світу. Виходячи з критики будь яких спроб «тоталізації знання» та редукції діяльності людини до усталених структур, Болтанські і Кьяпелло приходять до «радикального емпіризму». Отже, мережа – відкрита, плинна, мінлива. Спроби встановити певні структури, які б унормували зв'язки в мережі, роблять мережу статичною, тобто руйнують її. Болтанські і Кьяпелло критикують підхід до аналізу мереж з точки зору «кількості, форми та орієнтації зв'язків (незалежно від будь-яких характеристик тих, між ким ці зв'язки встановлені, чи будь-яких специфікацій регіону, в якому ці зв'язки формуються або логіки, якою вони можуть бути виправдані)» [5, с. 149-150]. Однак, при цьому, поряд з мережею існують і структури, а якщо є структури, то є і системи. Концепція мережевого суспільства не відкидає системно-структурні форми але надає можливість врахувати існування та діяльність маргінальних елементів: «...мережа дає змогу концептуалізувати об'єкти між «кристалізованою формою», визначеною стабільними, але замкнутими зв'язками (що можна представити в концепції структур), і «хаотичною неформою», де жодний зв'язок не дає можливості переходити кілька разів від одного елементу до іншого тим самим шляхом» [5, с. 146]. Саме сучасне суспільство постулює необхідність враховувати ті елементи, які «випадають» з усталених зв'язків, і зараз це не тільки маргінали але і будь яка людина, яка включена у проектну форму взаємодії (де в якості проекту виступає не тільки її дія але й вона сама).

Якщо ми інтерпретуємо суспільство як мережеве, виникає необхідність у нормування відносин між окремими особистостями та інституціями. «Складність у встановленні шкали справедливості в мережах виникає саме через те, що не завжди відомо, хто всередині, а хто зовні; що ці контури постійно змінюються; і що учасники мережі дуже рідко мають загальне уявлення або, кожен з них знає лише ту частину мережі, яку вони часто відвідують» [5, с. 146].

В зв'язку з цим виникає необхідність встановити якісь інстанції, що мають бути якби зверху, щось на кшталт ідеології, що може виступати соціальним координатором. Але залишається питання: чому не можна встановити взаємодію між структурою, яка задається суспільством на рівні культури, структур, які задаються на рівні держави і власне тими можливостями, що надають мережі. Отже може бути поєднаний потенціал інваріантного як конститутивного та інноваційного як перманентного.

Таким чином, мережа не виключає існування структур та систем, це засіб опису реальності, а отже і засіб її моделювання; мережа виключає суб'єкт-об'єктні відносини, ієрархічність. Для неї є характерними гнучкість, плинність, здатність до клонування, багатовекторність. Незважаючи на велику кількість потенцій, що закладені у мережевих формах взаємодії, в тому числі реалізація особистості як проекту, відмова від ієрархій тощо, залишається відкритим питання щодо ідентифікації особистості та умов її соціалізації, які можливі лише за вимогою утримання рівноваги, певної стійкості особистості до зовнішніх та внутрішніх змін.

Близьким до поняття мережі є поняття поля П. Бурдьє. Поле є структурованим соціальним простором, яке формує специфічні, ангажовані цим полем зв'язки і визначає характер взаємодії між акторами. Ці зв'язки та відносини корегуються капіталом. Суспільство, в цілому, можна розглядати як безліч автономних полів, де формуються специфічні стратегії та практики, через які відстоюються позиції акторів, «кожне поле існує як поле «боротьби» [6]. Структура, втілена в людині, породжує нові практики, які поєднують в собі детерміновані суспільством культурні коди та певну автономність суб'єкта (габітус). Однак, «поняття габітуса, не дивлячись на його інноваційність (мається на увазі наголос французького дослідника на історичності та стратегіях практик), все одно розуміється Бурдьє

виключно як пасивна функція об'єктивних та інтерсуб'єктивних історичних практик. Він майже завжди керується принципом найменшої можливої дії та «збереження енергії» [6]. Диспозиції габітуса чинять спротив можливим змінам та є каналами спадкоємності.

Таким чином, поняття поля та мережі зберігають системність та структурність, утримання стійкості цих структур в мережі здійснюється за рахунок зв'язків та спротиву змінам. І в мережі, і в полі, людина формується за допомогою структур, різниця полягає, мабуть, лише в різних ступенях свободи. Мережа «розмиває» відповідальність особистості, оскільки особистість мімікрує в нескінченній кількості мережевих поєднань, у полі людина проходить етап становлення будучи ангажована структурою, і в подальшому структура, певною мірою, визначає спосіб та форми її існування.

Ще одним із сучасних принципів формування моделі сучасного суспільства є різоматизація (принцип росту трави). Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі виокремили декілька суттєвих ознак кореневища (різому):

– «Принципи зв'язку і неоднорідності» [7] передбачає можливість створення або знищення зв'язку з будь якої точки різоматизації. Принцип «росту дерева» фіксується структурою (стовбур), яка і визначає певний порядок розташування зв'язків, різоматизація ж не передбачає існування усталеного центру, він обирається довільно;

– «Принцип множинності» [7] виключає суб'єкт і об'єкт, ієрархічність неможлива, тобто різоматизація не допускає владних нарративів. «У кореневища немає точок і позицій, такі як ті, що знаходяться в структурі, дереві або корені. Є тільки лінії. У нас немає одиниць вимірювання, тільки кратності або різновиди вимірювання» [7]. А одиниць вимірювання не може бути, оскільки відсутня точка відліку, еталон, зразок.

– «Принцип позначення розриву» [7]. Стратифікація різоматизації здійснюється лише завдяки лінійним сегментності, у будь якому місці можна зламати різому але це не знищує її, оскільки вона може відтворюватись з будь якого місця. В цьому сенсі вона не може бути викоренена, саме завдяки нескінченній кількості потенцій з'єднання, що і є умовою її стійкості.

– «Принцип картографії та декалькоманії» [7] визначає принципovu аструктурність різоматизації, неможливість визначити вісь або глибину, картографія фіксує не повторюваність, а наявність декількох варіантів входу.

Але автори зазначають, що корінь та кореневище не протистоять один одному а є різними моделями: «перша діє як трансцендентна модель і калькування, навіть якщо вона породжує власні втечі; другий діє як іманентний процес, який перевертає модель і окреслює карту, навіть якщо він створює власні ієрархії, навіть якщо він породжує деспотичний канал» [7].

Отже різоматизація – аструктурна, позасистемна модель суспільства, яка завдячуючи відсутності жорстких каркасів, можливості майже нескінченно відтворювати зв'язки робить її гнучкою, забезпечує її стійкість.

В подібній моделі суспільства людина позиціонує себе як номад (кочівник). Кочівник – це людина без «звичок, без територій» [8]. «Великий мисливець-кочівник слідує за потоками, виснажує їх на місці та переміщується з ними в інше місце. Він прискорено відтворює все своє походження і звужує його до точки, яка підтримує його прямий зв'язок із предком або богом» [8]. Номад не підпадає під владу метанарративів, для нього немає історії, тому що кожного разу в новому місці він створює її сам, а інше місце його перебування стирає минуле. Людина, реалізуючи себе як номадологічний проект, не визнає центру та периферії, статусу та культурних кодів. Номад руйнує будь які зв'язки, які унеможливають його гнучкість щодо зовнішніх обставин, які структурують його життя та світогляд.

На перший погляд здається, що номад є вільною людиною, що позбавлена стереотипів але відмова від ієрархізованого зовнішнього світу є умовою ієрархізації внутрішнього.

Суб'єкт постає як комунікаційний вузол, як точка відліку для будування системи комунікацій, завдячуючи комірчастій структурі, задається ефект повторюваності, можливості до нескінченості дублювати певні частини системи, різоматичність руйнує глобальний нарратив але формує локальний диктат.

Таким чином, використовуючи потенціал системної, мережевої та різоматичної оптики, через які віддзеркалюється соціальна реальність взагалі та особистість зокрема, способи не тільки утримання, збереження, кодифікації рівноваги, стійкості але й перспектив розвитку є можливість створити поліваріативну практику реалізації соціальних суб'єктів (людина, соціальна група, суспільство) як проєктів.

Список використаної літератури

1. Parsons Talcott. The social system. 1991. URL: <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/10/The-Social-System-by-Talcott-Parsons.pdf>
2. Козленко В. М. «Комунікативна модель» суспільства Нікласа Лумана як методологія дослідження релігії. Серія «Філософія», 2015. URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/567902.pdf>
3. Niklas Luhmann Differentiation of Society. Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie, Vol. 2, No. 1 (Winter, 1977), PP. 29-53 URL: <http://www.jstor.org/stable/3340510>
4. Prigogine Ilya, Stengers Isabel. Order out of chaos: Man's new dialogue with nature. A Bantam Book, 1984. 349 p.
5. Boltanski Luc and Chiapello Eve. The new spirit of capitalism. London-New York, 2007. 602 p.
6. Карпенко І.В., Тесленко П.О. Концепція символічного поля, практики та габітусу П. Бурдьє: експлікація проблеми комплексності практики. Гуманітарний вісник ЗДІА. 2013. № 53 с. 204-214. URL: <http://vestnikzgia.com.ua/article/view/24129>
7. Deleuze Gilles, Guattari Felix. A thousand plateaus. Capitalism and Schizophrenia. London, 2005. URL: <https://files.libcom.org/files/A%20Thousand%20Plateaus.pdf>
8. Deleuze, Gilles. Anti-Oedipus. University of Minnesota. Press Minneapolis, 1977. URL: <https://files.libcom.org/files/Anti-Oedipus.pdf>

THE ALGORITHMS FORMING OF PERSONALITY SUSTAINABILITY IN POSTMODERN CONDITIONS

Tatiana Kozintseva, Andriana Kostenko, Olena Kupenko

*Sumy State University, Faculty of Foreign Philology and Social Communications,
Department of Psychology, Political Science and Socio-Cultural Technologies
Rymkogo-Korsakova str., 2, 40007, Sumy, Ukraine*

The article is aimed at manifestation a few options of person's self-determination in which it is played as an image of the society where it has been staying, ways and means of society keeping as a unit and possible ways of describing the reality. Receive such a spatial and mind map to do with a few tasks which should man decide. There are: person's self-determination through appeal to inner experience and historical experience, national and family pieces of experience; person's determination in status and role dimensions; form connections and relations with other subjects to keep own wholeness and wholeness of social system.

Realization of this tasks depends on is provided by the externally given imperative (culture, ideology, morality, value system, etc.) which make it impossible for an individual to obtain social capital. Realization of this tasks depends on is provided by the externally given imperative (culture, ideology, morality, value system, etc.) which make it impossible for an individual to obtain social capital. The understanding of society functioning (as a system, network, rhizome) which makes it resistant to external and internal challenges (balance, stability, solidarity, opposition), what the place man has in this society (object, subject, actor, nomad) makes for person unique optic for reality reflection, methods of it description, reproduction, preservation. Realization of this tasks depends on is provided by the externally given imperative (culture, ideology, morality, value system, etc.) which make it possible for an individual to obtain social capital.

The understanding of society functioning (as a system, network, rhizome) which makes it resistant to external and internal challenges (balance, stability, solidarity, opposition), what the place man has in this society (object, subject, actor, nomad) makes for person unique optic for reality reflection, methods of it description, reproduction, preservation. Forming conditions of person's resilience and society provide not only potential of the invariant realization as a constitutive at the level of a strictly defined structure but also openness conditions of the system, possibility and even the necessity of the permanent presence of innovativeness. Therefore, a certain parity between the vertical of hierarchical connections and the horizontal of network relations should be preserved, where the man has chance realize themselves as a project.

But the man in postmodern conditions, based on the power of metanarratives, loses the feeling and understanding of the wholeness of the social space, which is interpreted as an environment of interactions. In this regard, the environment is constituted as an area on the top of which meanings can't take root.

Key words: personality, network society, sustainability, system, structure, rhizome, nomad

УДК 294.3

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.7>

ОСОБЛИВОСТІ ПОШИРЕННЯ БУДДИЗМУ В УКРАЇНІ: НАПРЯМИ, ШКОЛИ, ВЧИТЕЛІ

Ігор Колесник

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії культури
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті розглянуто особливості поширення буддизму в Україні крізь призму сучасних глобальних тенденцій. Для зручності дослідження було обрано найвідоміші напрями, школи і вчителів. Слід зауважити, що не усі буддійські осередки мають офіційну реєстрацію, займаючи радше неформальну нішу. На прикладі шкіл, які зареєстровані і продовжують активну діяльність на теренах України, ми зауважуємо спільність у процесах адаптації та діалогу із локальними культурами. Ця риса є спільною для європейського, американського та українського буддизму у всіх його різноманітних проявах.

Автор звертає увагу на те, що не лише спільні тенденції визначають нашу залученість до глобальних процесів, але й певні проблеми у розумінні, перекладах та формуванню неповторних локальних форм буддизму, що є також частиною процесу поширення цього вчення і його релігійних, філософських форм в Україні.

Серед презентованих шкіл буддизму в Україні можна згадати: Тераваду, Дзен, тибетські школи, які відповідно класифікуються відомими буддологами за відповідними напрямками (Теравада, Магаяна та Ваджраяна). Особливої уваги заслуговують вчителі, які завдяки особистим рисам продовжують активну місіонерську та просвітницьку діяльність.

На основі аналізу особливостей поширення буддизму в Україні, автор статті стверджує, що загалом глобальні процеси стосуються буддійської санghi на теренах України, а отже тенденції спільні для Заходу (Західної Європи та Північної Америки) зберігаються і для локальних шкіл. Серед помітних змін – поступова українізація буддійських текстів, релігійної практики та літургії, представництво основних напрямів та шкіл, які спершу засвоювалися на Заході, а далі продовжили шлях у пострадянських країнах, зосередженість громад у великих містах.

Зі збереженням подальших тенденцій буддизму в Україні, можемо передбачити поступове зростання кількості буддійських осередків головню у містах, де частіше виникає запит на альтернативні християнству форми релігії або релігійної філософії. Також помітною є українізація, хоча і дуже повільною, але зростає запит на україномовних вчителів, книги, священні тексти і проповіді. Сподіваємося, ці тенденції збережуться і надалі.

Ключові слова: буддизм, буддійське вчення, міжкультурний діалог.

Україна, здобувши незалежність у 1991 р., доволі несподівано опинилася у глобальному світі, де процеси у культурі та релігії кардинально відрізнялися від тих, які тривали впродовж 70-ти років на теренах Радянського Союзу. Перед нашим суспільством відкрилися нові горизонти, можливості і виклики, характерні загалом для європейських суспільств.

У сфері релігійної свободи Україна упродовж своєї 30-літньої історії проявилася доволі відкритим і демократичним суспільством, у якому реалізуються не лише традиційні форми релігійності, але й нові релігії, що поширилися на теренах пострадянського

простору. Законодавчо право на свободу віросповідання і свободу світогляду закріплено у 35 статті Конституції України [6], а також фактично реалізується у формі поліконфесійності та можливості практики різноманітними релігійними організаціями. Як засвідчують спеціалізовані дослідження, українське суспільство демонструє стабільну релігійну динаміку і навіть зростання кількості віруючих від 2014 р. [10, с. 3].

Буддизм – одна із широковідомих у світі релігій, яка репрезентована у формі шкіл у багатьох країнах, також потрапляє до палітри українського міжконфесійного простору у 90-х роках ХХ ст. Для кращого розуміння специфіки адаптації буддизму в Україні, хоча звернути увагу на певні особливості цієї релігії у глобальних умовах.

Історія знайомства Заходу із буддизмом доволі тривала, налічує вже понад 150 років. Впродовж цих років можна виділити кілька етапів від першого знайомства, через хибні інтерпретації «кабінетної буддології» і нарешті до зустрічі із безпосередніми носіями цієї традиції. У країнах Європи та Північної Америки добре знайомі традиційні школи Тхеравада (або «південний буддизм»), Дзен (Сото та Ріндзай) та тибетські школи (гелуг, каг'ю, нїнгма тощо). Строго кажучи, широке знайомство із буддизмом розпочинається у 50-60 роках ХХ ст., коли на хвилі популяризації книг Д. Судзукі, буддизм починає сприйматися як раціональніша щодо християнства форма духовності. Згодом окупація Китаєм Тибету у 1959 р. спричинила масову еміграцію носіїв тантричного буддизму на Захід.

У другій половині ХХ ст. розпочинається процес модернізації буддизму, взаємовпливи із західною психологією, філософією, мистецтвом. У глобальному розрізі буддизм переживає наразі активну стадію розвитку новітніх форм, зорієнтованих не лише на локальні етнічні групи. Ці процеси спричинюють внутрішню напругу і подекуди конфлікти між традицією та інноваціями. У буддологічних працях виділяють «буддійський модернізм» – явище різноманітне, яке стосується водночас різних шкіл, а також соціальних сфер поза межами лише релігійного контексту.

Серед найвідоміших дослідників буддійського модернізму виділяю Девіда МакМагана, чия праця «Буддизм у сучасному світі» [24] дозволяє глибше збагнути неоднорідну природу змін, які відбуваються із буддійськими школами світу. За його редакції також було опубліковано колективну монографію «Створюючи буддійський модернізм» [27] у 2008 році, у якій глибше розкриваються проблеми гендеру у буддизмі (Ліз Вілсон [32]), взаємодії із наукою (Францішка Чо [25]), глобального розрізу (Крістіна Рока [31]), адаптації у популярній культурі та ЗМІ (Скот Мітчелл [28]) тощо.

На Заході у процесі модернізації буддизм постає активним «суб'єктом» дискусій у таких сферах, як:

1) наукова – можемо спостерігати активний інтерес науковців-теоретиків до космологічних ідей та буддійської епістемології. Також важливими є порівняно недавні дослідження буддизму у когнітивних науках;

2) психологічна та психотерапевтична [30] – найбільш активно засвоювалися елементи медитації, релаксації та зміни свідомості загалом, які сприяли розвитку більш секулярних форм психотерапії. Також варто згадати тривале зацікавлення у межах психоаналізу, гештальтної та трансперсональної психологічних теорій;

3) культурна – в цій сфері помітною є адаптація буддизму до правил ринку, публікація великої кількості книг, брошур, організація Інтернет спільнот та сайтів. Помітним є вплив буддизму на музичну культуру Заходу тощо [5].

Секуляризація також зумовила появу специфічного виду буддійської активності – соціально-політичної, коли монахи, миряни і просто симпатички буддизму беруть участь у захисті прав людини, антивоєнних акціях, феміністичному русі тощо [26]. Якщо раніше

традиційні школи буддизму не дуже виявляли, за невеликим винятком, інтересу до світського життя, то сучасні буддисти на Заході, особливо із числа неофітів-європейців та американців багато приділяють уваги добродійній, волонтерській діяльності. Також вони виявляють доволі чітку позицію у різних політичних конфліктах, що є рисою радше модерного буддизму на Заході.

Сучасний буддизм, трансформований у різній мірі на Заході ідеями секуляризму, деміфологізації, раціоналізму, потрапив у ситуацію, яка йому історично знайома – цілком новий культурний, релігійний контекст, що вимагає адаптації, змін у структурах, гнучність і динамізм у прийнятті рішень.

Стосовно співвідношення традиційного та модерного в буддизмі, то тут ми спостерігаємо картину відмінну від історії, наприклад, християнства. Йдеться насамперед про відсутність радикального протиставлення ортодоксії та гетеродоксії. Оскільки відсутній аналог Святого Письма, немає якогось текстуального сакрального центру, від якого одні відштовхуються як прихильники, тобто консерватори, а інші як реформатори чи революціонери. Буддизм набагато лояльніше ставиться до відгалужень, сект та шкіл, а будь-які форми радикалізму або агресії стосовно цих сект у новітню епоху є швидше справою західного походження як наслідок засвоєння вченням нетипових елементів.

Спроби західних науковців відокремити традиційний і нетрадиційний буддизм, необуддизм, буддистський модернізм [27] виростають як відповіді на релігійну динаміку. Однак варто не забувати, що для буддизму така гнучкість у трактуванні певних складових доктрини є характерною рисою впродовж майже усієї історії.

Звідси розуміємо, що закиди стосовно певних буддистських течій як неавтентичних чи нетрадиційних можуть ґрунтуватися також і на звичайній конкуренції на ринку релігій, яким часто є сучасний інформаційний простір. Справа в тому, що одним із фундаментальних показників автентичності буддистського вчення є безпосередній досвід пробудження учасників або вчителя (лідера) громади, яка себе позиціонує буддистською. На Заході відсутнє чітке розуміння буддистських критеріїв істинності чи неістинності буддистських практик та їхніх результатів. Спроби класифікувати ту ж медитативну культуру наштовхуються на принципові відмінності у трактуванні засад людської свідомості, розумінні психології. Як я вже зазначав у окремому дослідженні: «завдяки налагодженню міжкультурного діалогу, західні дослідники поступово знайомляться із медитативними методиками та філософськими інтерпретаціями доктрин Будди. Серед буддистських шкіл найбільшою увагою користувалися Теравада, дзен-буддизм, школи Карма-Каг'ю, Гелуг-па, Дзогчен та ін. Їхні традиційні методики медитації формують частину сучасного культурного ландшафту Заходу» [4, с. 140]. Ці ж методики активно запозичаються у середовищі психотерапевтів, окремими авторами і новими релігіями.

Модернізацію буддизму на варто розглядати лише як заслугу Заходу – це також і результат тривалої колоніальної політики, європоцентризму. Як зазначив Д. МакМаган, «модернізація буддизму не є лише винятково західним проектом чи репрезентантом східного Іншого; багато діячів цього процесу були реформаторами Азії, вихованими в межах західної та буддистської думки» [27, с. 5-6]. Далай Лама XIV, Тгіть Ньят Хан, Дайсетцу Судзукі – це персоналії, які звертали увагу на проблемні моменти діалогу між буддизмом та «західним світом», схильність до ігнорування особливостей та автентики неєвропейських традицій та культур. Наприклад, невинуватими були намагання відділити буддистську філософію і психологію від буддистської релігії, позбавивши цілісний феномен живої динаміки. Можна було спостерігати також спроби нав'язати «раціоналізм», атеїзм [21] носіям традиційних форм буддизму, немов останні неправильно трактують первісне вчення Будди.

Історія адаптації буддизму до нових умов є доволі складною і можемо спостерігати також локальні особливості, які проявляються у конкретних культурних осередках. Загалом слід зазначити, що поява цієї релігії у країнах, які традиційно незнайомі із буддизмом є характерною рисою сучасного світу і Україна не є винятком із правила.

Поширення буддизму в Україні пов'язане радше із європейськими тенденціями, аніж із Північно-Американськими. Щодо досліджень стану буддизму у Європі, то доволі детальний аналіз тенденцій читаємо у працях німецького буддолога Мартіна Бауманна. Згідно із його дослідженнями, «на контрасті із Північною та Південною Америками, азійські емігранти із буддійським бекграундом не приїздили [у Європу] аж до другої половини ХХ ст. Буддійські комуни емігрантів починають формуватися не раніше 1960-х і 1970-х років» [22, с. 86].

Щодо України, то також слід враховувати тривалу належність до Радянського Союзу, який виключав природну динаміку релігійного, культурного, ідейного життя, визначаючи усе марксизмом-ленінізмом у різноманітних модифікаціях. Тому, окрім відсутності великої еміграції із традиційно буддійських країн, тут також свобода віросповідання фактично з'являється лише на початку 90-х рр.

Всупереч цьому, інтерес до буддизму та загалом східних філософсько-релігійних систем, проявляється доволі рано і можемо згадати кілька вітчизняних сходознавців, чії наукові і науково-популярні дослідження буддизму активно публікуються у журналах та монографіях.

Серед науковців слід виділити дослідження Юрія Завгородного, який одним із перших виявив та проаналізував історичні зв'язки між Україною і східними народами, що традиційно сповідають буддизм. Йдеться насамперед про калмиків, бурятів та монголів. У нього дізнаємося, що «на сьогодні є підстави, підкріплені відповідними джерелами, вважати початком встановлення контактів між Україною і Бурятією кінець XVII ст., а саме 1689 р., коли на забайкальській землі починає відбувати заслання український гетьман Дем'ян Гнатович Многогрішний (?–1703) зі своєю родиною і найближчими родичами. Фактично представники опальної козацької старшини й почали формувати українську діаспору в Бурятії» [1, с. 134]. Також знаковою подією були відвідини України послом А. Доржиевим у 1900 р., завданням якого було сприяння поширенню буддизму у Російській імперії. Разом із цікавими фактами, згаданими у праці Ю. Завгороднього, мусимо визнати, що контакти із буддизмом мали поверхневий характер і не зафіксовано виникнення стійких громад чи подальшого інтересу у середовищі інтелігентів.

Також значним кроком у осмисленні буддійської філософії був вихід монографії Анастасії Стрелкової «Буддизм: філософія порожнечі» [19], у якій авторка сміливо співвідносить історію розвитку поняття порожнечі у різних напрямках цієї релігії. Знаковість цієї монографії полягає у тому, що чи не вперше у вітчизняній науці вийшла друком праця, яка цілком вписується у актуальні тенденції світової буддології.

Середовищем, у якому активно обговорюють буддологічні проблеми, стає Сходознавчий гурток НаУКМА, що відновив діяльність у 2003 р. Зокрема, один із перших семінарів було присвячено постаті бурятського буддолога Біді Дандарону [11]. Як зазначають у короткому звіті про діяльність Павлик Н і Мудрак М. «Серед тем, представлених на обговорення учасникам гуртка у 2013–2018 рр., були такі: «Містичні практики суфізму на території Індії, Афганістану, Пакистану», «Йога, медитація та нейрофізіологія», «Сакральна географія Непалу», «Тантричний буддизм: теорія і практика», «І-цзін: правильно міркувати, щоб передбачити», «Духовне життя в сучасній Індії», «Природа свідомості та процес світосприйняття у світогляді тибетського буддизму» та багато інших» [11].

У 2018 р. відбулася літня релігієзнавча школа «Буддизм та буддизми», на якій були презентовані «школа Ніппондзан Мьоходзі, громада Дзочен, сангха Карма-каг'ю, школа Ньінгма, Орден Катхок та сангха Рангджунг Єше. Завдяки цьому учасники мали змогу скласти власне враження про буддистів в Україні, про їхні практики, проблеми та перспективи розвитку буддизму на вітчизняних теренах» [2, с. 117]. Відбулися лекції буддологів, сходознавців і безпосередніх носіїв буддійської традиції.

Повернімося дещо до буддизму та його історії в Україні. Отже після здобуття незалежності відбувається хвиля відновлення традиційних конфесій і появи нових релігій. Щодо буддійських шкіл, то інтерес спостерігається ще у кінці 80-х років ХХ ст., що згодом виявилось у формуванні осередків навколо конкретних шкіл та вчителів.

Буддизм в Україні спершу поширювався у міському середовищі, адаптуючись до інтелектуального запиту як альтернатива західній філософії. Згодом з'явилися релігійні громади у Донецькій та Луганській областях. Зазначу, що головними представниками буддизму постають тибетські школи Ньінгма та Карма-каг'ю, популярність яких зумовлена світовими тенденціями. Також присутні японські школи Ніппондзан Мьоходзі, Дзен майстра Кайсена, невелика громада в'єтнамських буддистів у діаспорі тощо.

Разом із активним поширенням буддизму, українські громади також мають справу із проблемами співвідношення традиції та інновації – у значно меншій мірі, ніж у країнах із значними діаспорами етнічних буддистів. Спостерігаємо труднощі із україномовними джерелами, перекладами, текстами, які формують релігійну доктрину конкретних шкіл. Хоча буддологічні студії постійно дають певний результат для академічної науки, практично відсутня взаємодія між науковцями і вірянами, оскільки для багатьох питань мови не постає ключовим, а зв'язки між громадами певних шкіл у Росії та Україні мають односторонній характер. Відповідно, ситуація із переважно російськомовним контентом – це особливість суто українського буддизму, а подальші кроки у цьому питанні визначатимуть долю щодо охоплення ширшої аудиторії та потенційних неофітів

Також існують труднощі зі сприйняттям буддизму крізь призму інтерпретацій та нових релігій, які на хвилі Нью Ейджу запозичають буддійські елементи у цілком іншому розумінні. Часто саме образ необуддизму, який експортується зі Заходу, перешкоджає сприйняттю буддійського вчення в його більш традиційній формі. Демаркувати «істинний» буддизм від «неістинного» складно через наявність доволі великої кількості різних шкіл, що ведуть свої традиції від конкретних вчителів. Хочу також зазначити, що захистом «істинності» буддизму радше займаються на Заході, де християнство вплинуло на сприйняття релігії крізь призму «ортодоксія-гетеродоксія», загалом не характерну для буддійського вчення, про що ми зазначали вже вище. Парадоксально, але широким застосуванням елементів буддизму поза межами контексту також займаються головню на Заході.

Згідно зі статистичними даними щодо буддизму Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України від 1 січня 2019 р. [12] в Україні існують 57 діючих громад, 1 монастир, 3 недільні школи, 1 журнал і діючий сайт.

Буддизм в Україні запрозентований широкою палітрою шкіл. Розглянемо основні із них, розпочинаючи із найвідоміших завдяки тривалій активності та ЗМІ.

Духовне управління буддистів України виникає у 1993 р. як об'єднання різних громад на чолі із Дорже Жамбо Чойдже-ламою (в миру Олег Мужчіль). Основна активність цієї спільноти була зосереджена у Донецькій та Луганській областях до початку бойових дій на Сході України у 2014 р. Тривалий час функціонував монастир Шейчен-лінг у селі Ольгінка (Донецька область), який також наразі припинив свою діяльність. Досі активний сайт організації, на якому публікують новини, зокрема про діяльність ще одного

буддійського вчителя – Пема Дудула (в миру Сергій Дудко), який заснував Відкриту Буддійську Академію у 2019 році і активно займається місіонерською діяльністю. У середовищі буддистів і в ЗМІ можна зустріти також сумніви щодо автентичності зв'язку Дорже Жамбо і Пема Дудула [7] із традиційними вчителями і відповідними лініями передачі. Труднощі виникають тому, що сучасний буддизму особливо на Заході розмиває межі між традиційним і новим, релігія приватизується, а зв'язки у цьому середовищі втрачають попереднє значення.

До традиції Ваджраяни належить також *Релігійний центр українського об'єднання буддистів лінії Карма Каг'ю* Діамантового шляху тибетського буддизму. Громади цієї організації поширені у багатьох великих містах України, регулярно проводяться зібрання, виставки, ритуальні практики і читаються лекції. Діяльність цієї організації у Європі курується Ламою Оле Нідалом. Усього, згідно із статистикою ця школа налічує 14 громад, має розгалужену мережу Інтернет-сайтів [16], має власне видавництво «Вогняне коло», а також публікувало журнал «Буддизм сьогодні» до 2013 р.

Відома в Україні також організація *Міжнародна Шамбала*, міжконфесійний рух у межах Ваджраяни, центри якої існують у Києві, Івано-Франківську, Одесі та Львові. Лідером школи залишається Сакйонг Міпам Рінпоче, із особою якого пов'язаний також сексуальний скандал [29], а також вихід однієї із найвідоміших наставниць буддизму Пьома Чодрон [23] із руху Шамбали. Ці події на сайті організації в Україні не було відображено жодним чином [14].

17 січня 2006 р. у Києві починає активну діяльність центр «Гарчен Ратнашрі», очолювана вчителем лінії Дрікунг-Каг'ю Гарченом Рінпоче, який неодноразово відвідував Україну. Згідно із інформацією на офіційному сайті центру: «За час існування Центру Київ відвідало багато майстрів та вчителів тибетського буддизму Лінії Дрікунг Каг'ю серед яких сам Гарчен Рінпоче, Кхенчен Рінпоче, Нубпа Рінпоче, Ламчен Г'яло Рінпоче, Друпон Єше Рінпоче, Друпон Церінг Рінпоче, Лама Дава Занг, Друпон Єше Зангмо, Кхенпо Самдруп» [21]. Духовною наставницею українського центру «Дрікунг Спільнота Ратнашрі» призначено Ламу Дава Зангмо (Журавка Тонковид), навчання якої відбувається українською мовою [8].

В Україні також офіційно функціонує організація із популяризації позаконфесійного буддійського вчення Дзогчен. Лідером мережі організацій, яка відома тепер у всьому світі, тривалий час був Намкай Норбу Рінпоче (пом. у 2018 р.). У цій організації проводяться семінари, навчання та інші релігійні практики [15].

Із інших напрямів буддизму, зокрема Магаяни, в Україні існують громади японських шкіл *Ніппондзан Мьоходжі* та *Дзен Сото Сандо Кайсена*. Перша розпочинає діяльність на теренах пострадянського простору і відома постаттю Джюнсея Терасави – пацифіста, учасника та організатора багатьох антивоєнних маршів та акцій. Після початку війни у 2014 р., громада переїхала із Донецька до села Кривопілля [3]. Послідовники школи українці активно беруть участь у миротворчій діяльності організації у світі. Як зазначає Савченко О.: «феномен української сангхи Ніппондзан Мьоходзі – вона складається з українців, але найбільш значущі події її історії відбуваються часто в інших країнах світу» [13].

Спільнота учнів Сандо Кайсен [18], майстра школи Дзен Сото, яку у Європі заклав Мокудо Тайсен Дешімару, активно проводить навчання і сешіни у Києві та інших містах. Налагоджена постійна співпраця із іншими громадами Європи, регулярно запрошуються вчителі для проведення практик. Наразі громади функціонують на регулярній основі у Києві та Харкові.

Щодо буддійської школи Тгеравада, то в Україні гостює вчитель медитації Аджан Губерт, який 10 років провів у монастирі Тайланду, а наразі займається популяризацією практики віпасани у Росії, Україні та інших країнах пострадянського простору. Існує фонд на підтримку практик і ретритів [20].

Ще одна громадська організація, яка має безпосередній зв'язок із традицією Тгеравада – «Медитація Віпасани Україна» [9]. Засновник цієї міжнародної організації Сат'я Нараян Гоєнка, який навчався буддійським практикам у вчителя У Ба Кхіна (М'янма), а згодом вирішив презентувати методіку у позаконфесійному форматі. Діяльність організації зосереджена на практичних моментах і проведенні ретритів.

Отже, сучасний буддизм у глобальному розрізі демонструє кілька тенденцій:

- 1) модернізація відповідно до контексту Заходу, його цінностей і головних інтенцій;
- 2) діалог і взаємобмін із наукою, філософією, психотерапією та психологією;
- 3) соціальну заангажованість – активізм буддистів на Заході значно сильніший, ніж у країнах традиційного буддизму і також у спільнотах, які є радше діаспорами у країнах Європи та Північної Америки. Буддисти беруть значно більшу участь у боротьбі за права людини, за мир і підсилюють волонтерство щодо незахищених груп населення;
- 4) буддизм на Заході також гнучкіший доктринально з одного боку, поєднуючи доволі різні гілки у буддійському вченні, а з іншого боку – демонструють схильність до демаркації «істинний/неістинний» буддизм.

Щодо українських реалій, то буддизм поширюється на наших теренах доволі схожим чином до європейських тенденцій. Представництво шкіл цілком схоже до загальноєвропейських – Тгеравада, школи Магаяни і тибетські школи тантричного буддизму. Також слід враховувати, що буддизм поширений головню у містах, залишаючись елементом урбаністичного культурного ландшафту. Ще одна особливість буддизму в Україні, яка поступово демонструє позитивні зміни – поступова українізація громад, поява перекладів як у середовищі академічного сходознавства, так і в релігійних громадах.

Серед викликів для буддизму в Україні вважаю за необхідне виокремити: потреба у перекладі українською більшої частини фундаментальних текстів буддизму, знайомство із ширшою аудиторією та міжконфесійний діалог, який в умовах українського релігійного середовища міг би певним чином інтегрувати буддизм як такий.

Список використаних джерел

1. Завгородній Ю. Україна і буддизм: до історії контактів (XVII – початок XX ст.). Східний світ № 2. С. 134-141.
2. Каплан І. Академічний ретрит з буддизму. Звіт про літню релігієзнавчу школу «Буддизм та буддизми». Філософська думка, 2018, № 4. С. 116-118.
3. Карпатські гори і буддизм із Донбасу URL: <https://ukrainer.net/karpaty-buddysty/>
4. Колесник І. Взаємозв'язок буддійської філософії та медитативних методик як фундамент для практичного філософування. Гілея: науковий вісник. К., „Гілея”. 2015. Вип. 100 (9). С. 139–141.
5. Колесник І. Трансформаційні процеси в буддизмі Заходу. Історія релігій в Україні: науковий щорічник. Львів : Інститут релігієзнавства вид-во “Логос”. 2013. С. 188–198.
6. Конституція України URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>
7. Кременовська І. «Лама» Пема Дудул (Сергій Дудко). Псевдобуддизм. URL: <https://vilneslovo.com/лама-пема-дудул-сергій-дудко-псевдо/>
8. Лама Дава Зангмо. URL: <https://ratnashri.org.ua/lama-zhuravka/>
9. Медитація Віпасана. URL: <https://ua.dhamma.org/uk/>

10. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2020 рр. URL: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf
11. Павлик Н. Сходознавчий гурток НаУКМА: історія та сучасність URL: http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/14615/Pavlyk_Skhodoznavchyi_hurtok_NaUKMA.pdf?sequence=1&isAllowed=y
12. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 р.). URL: https://risu.ua/religiyni-organizaciji-v-ukrajini-stanom-na-1-sichnya-2019-r_n97463
13. Савченко О.А. Українська сангха японського Ордену Ніппондзан Мьоходзі. «Наука. Релігія. Суспільство», № 2'2010. С. 290-295.
14. Сайт Міжнародної спільноти буддизму Шамбали. URL: <https://shambhala.org.ua/>
15. Сайт міжнародної спільноти Дзогчен в Україні. URL: <http://dzogchen.kiev.ua/uk/>
16. Сайт релігійного центру українського об'єднання буддистів лінії Карма Каг'ю Діамантового шляху тибетського буддизму. URL: <https://buddhism.ua/>
17. Сайт Центру «Гарчен Ратнашрі». URL: <https://ratnashri.org.ua/about-us/>
18. Спільнота учнів дзен-майстра Сандо Кайсена в Україні. URL: <http://www.zen-kaisen.org.ua/sample-page/>
19. Стрелкова А. Буддизм: філософія порожнечі. Київ. Видавничий дім «Києво-Могилянська академія». 2015. 408 с.
20. Фонд Аджана Хуберта. URL: <https://ajahnhubert.org/o-fonde>
21. Batchelor S. Buddhism without Beliefs. Riverhead Books. 1998. 144 p.
22. Baumann M. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects / Westward Dharma: Buddhism beyond Asia. University of California Press. 2002. 436 p.
23. Bousquet T. Six former members of the Shambhala inner circle write an open letter detailing physical, sexual, and psychological abuse at the hands of Mipham Mukpo. URL: <https://www.halifaxexaminer.ca/featured/six-former-members-of-the-shambhala-inner-circle-write-an-open-letter-detailing-physical-sexual-and-psychological-abuse-at-the-hands-of-mipham-mukpo/>
24. Cho F., McMahan D.L., Wilson L. etc. Buddhism in the Modern World. Routledge. 2012. 352 p.
25. Cho F. Buddhism and Science / Buddhism in the Modern World. Routledge. 2012. 273-288 pp.
26. King S.B. Socially Engaged Buddhism. University of Hawai'i Press. Honolulu. 2009. 208 p.
27. McMahan D.L. The Making of Buddhist Modernism. NY. Oxford University Press. 2008. 299 p.
28. Mitchell S.A. Buddhism, Media and Popular Culture / Buddhism in the Modern World. Routledge. 2012. 305-324 pp.
29. Newman A. The 'King' of Shambhala Buddhism Is Undone by Abuse Report. URL: <https://www.nytimes.com/2018/07/11/nyregion/shambhala-sexual-misconduct.html>
30. Payne R.K. Buddhism and the Powers of the Mind / Buddhism in the Modern World. Routledge. 2012. 234-255 pp.
31. Rocha C. Buddhism and Globalization / Buddhism in the Modern World. Routledge. 2012. 289-304 pp.
32. Wilson L. Buddhism and Gender / Buddhism in the Modern World. Routledge. 2012. 257-272 pp.

FEATURES OF THE SPREADING OF BUDDHISM IN UKRAINE: BRANCHES, SCHOOLS, TEACHERS

Ihor Kolesnyk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy,
Department of Theory and History of Culture
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article examines the peculiarities of the spreading of Buddhism in Ukraine through the prism of modern global trends. The most famous areas, schools and teachers were chosen for the convenience of the study. It should be noted that not all Buddhist centers have official registration, occupying rather an informal niche. On the example of schools that are registered and continue activities in Ukraine, we note commonalities in the processes of adaptation and dialogue with local cultures. This feature is common to European, American and Ukrainian Buddhism in all its various forms.

The author draws attention to the fact that common trends determine our involvement in global processes and certain problems in the understanding, translations and formation of unique local forms of Buddhism, which are also part of the process of spreading this teaching, and its religious, and philosophical forms in Ukraine.

Among the presented schools of Buddhism in Ukraine, we can mention: Theravada, Zen, Tibetan schools, which are accordingly classified by famous Buddhist scholars (Tgeravada, Magayana and Vajrayana). Also teachers with personal traits, continue active missionary and educational activities deserve special attention.

Based on the analysis of the features of the spread of Buddhism in Ukraine, the author of the article claims that, in general, global processes affect the Buddhist Sangha in Ukraine, and therefore the trends common to the West (Western Europe and North America) are also preserved for local schools. Among the noticeable changes are the gradual Ukrainization of Buddhist texts, religious practice and liturgy, the representation of the main trends and schools that were first assimilated in the West and then continued their journey in post-Soviet countries, the concentration of communities in large cities.

With the preservation of the further trends of Buddhism in Ukraine, we can predict a gradual increase in the number of Buddhist centers, mainly in big cities, where is a need for alternative to Christianity forms of religion or religious philosophy. Ukrainization is also noticeable, albeit very slowly, but the need for Ukrainian-speaking teachers, books, sacred texts and sermons is growing. We hope that these trends will continue in the future.

Key words: Buddhism, Buddhist teachings, intercultural dialogue.

УДК 78.071.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.8>

АНАЛІЗ ВПЛИВУ РІЗНИХ СТИЛІВ МУЗИКИ НА ЖИТТЯ ХРИСТИЯНИНА-АДВЕНТИСТА

Ігор Корещук

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6489-5040>

*Український гуманітарний інститут,
кафедра філософії, теології та історії церкви
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

Юрій Вірста

ORCID: <https://orcid.org/0000-0004-7491-1295>

*Український гуманітарний інститут,
кафедра філософії, теології та історії церкви
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

Анотація. У статті проаналізовано вплив різноманітних стилів музики на життя та характер християнина, на прикладі вірян Церкви Адвентистів сьомого дня. З'ясовано, що серед адвентистів часто виникають дискусії, щодо таких популярних жанрів як рок-музика, поп, ретро, хіп-хоп та ін., що набули бурхливого розвитку по всьому світу. Частина опитаних, особливо люди віком 30-40 років, виступають категорично проти цих стилів, вважають їх гріховними, з іншого боку – молодь, підлітки слухають популярні пісні й мелодії навіть якщо останні містять нехристиянські мотиви, адже всі їхні друзі так роблять. Найбільш бурхливі суперечки в середовищі адвентистів виникають навколо рок-музики. Проаналізовано умови зародження кожного зі спірних жанрів, їх зміст та вплив, який спливає ці музичні твори чинять на свідомість слухачів. Зокрема, виявлено, що перераховані жанри збуджують свідомість та емоції, а іноді й викликають залежність. З'ясовано, що рок-музика зазвичай не несе глибокого змісту, однак збуджує, у колі слухачів цього стилю більший рівень злочинності. Реп-музика зазвичай є виразом певної проблеми або почуття, що хвилює її автора, проте цей жанр іноді викликає залежність, як й стиль рок. Церковні лідери закликають уникати всього, що згубно впливає на самопочуття та свідомість, збуджує емоції, й не має змістовного сенсу. Виявлено, що заявлені жанри призводять до руйнування емоційного, морального, психологічного, соціального, фізичного станів людини. Музика є одним із найефективніших засобів розвитку емоційної сфери людини. У дитинстві емоції виступають основною формою регуляції поведінки та процесу становлення особистості. Вплив на дитину через її емоційну сферу може виявитися ефективним за умови адекватного вибору його методів та засобів. Необхідно звернути увагу у зв'язку з цим на значні потенційні можливості музичного виховання молоді. З'ясовано, що більше половини пісень у стилі рок «важкий метал» розповідають про вбивство, самогубство чи сатанізм. Сучасна популярна музика та фільми призвели до підвищення агресивної поведінки серед молодих людей. Музика діє вібраційно та чинить сильний вплив на організм людини – заспокоює або збуджує його.

Ключові слова: музика, жанри, вплив на свідомість, характер, християни, Церква Адвентистів сьомого дня.

Актуальність теми дослідження. В ритмі сучасного способу життя не часто зустрічаються люди на вулиці без аксесуарів на кшталт навушників та ін. аудіопрограваців. Ця проста модель поведінки сучасних людей вказує на актуальність проблематики специфіки

особистісного впливу такого роду прослуховування музичних композицій. Існують дані, за якими у певних умовах, музика не просто відновлює баланс психологічного стану людини, а й сприяє покращенню її розумових здібностей. Сюди ж відноситься припущення про те що, такі мелодії сповільнюють процес старіння організму слухача. На протигагу цьому існує чимало інформації про негативний вплив на здоров'я і життя людей певних музичних жанрів, зокрема рок-музики, хіп-хопу, та ін. Однак ці та інші подібні гіпотези потребують конкретних фундаментальних обґрунтувань, які прихильники тих чи інших поглядів мають змогу висвітлювати в дослідженнях. Огляд таких праць дозволяє об'єктивно оцінити позитивні і негативні чинники проблемного явища. Різні підходи до розуміння заявленої проблематики передбачають розмаїття індивідуальних чинників, котрі зумовлюють той чи інший ефект. Метою даного дослідження є з'ясування і узагальнення закономірностей, за якими можна визначити чинники впливу різних стилів музики на життя християнина-адвентиста.

Аналіз наукових джерел і літератури. Дослідженням теми впливу музики на людину займалася низка авторитетних вчених, які як правило акцентували увагу на окремі аспекти християнської моралі у виборі стилю музики. До прикладу професор Ю. Лошков звернув увагу на те, що окремий стиль музики руйнує емоційний фон в формуванні особистості [3]. В той час доцент Л. Васильєва додає, що для кожної людини уявні, усвідомлені ситуації набувають свого «особистісного сенсу» [6]. Також розглянемо, які проблеми виникають в слухачів таких жанрів, як реп і рок музика. Коли музика більш спокійного стилю, такого як класика навпаки розслабляє слухача і приносить задоволення своїми звуками. А. Гладких, кандидат педагогічних наук, доцент, завідувач кафедри інструментів духового та естрадного оркестрів, Харківська державна академія культури, м. Харків. В цій роботі розглядається специфіка рок-музики як багатоаспектного явища сучасної культури. Музика справляє сильний вплив на емоційний розвиток людей та на виховання їх почуттів. В художній літературі підкреслює Б. Теплов, що музика є одним із найефективніших засобів розвитку сфери людини.

Основні результати дослідження. В культурі сучасного світу музика посідає особливе місце. Важливо зазначити, що окремі жанри, такі як рок-музика, поп, ретро, хіп-хоп та ін., набули бурхливого розвитку по всьому світу. Завдяки своїй масовості і суперечностях зокрема рок-музика привертає особливу увагу. У процесі свого розвитку вона стала одним з найвпливовіших стилів сучасної світової музичної культури. Характеризуючись специфічною простотою музичних засобів, рок-музика впливала на свою аудиторію, до якої передусім належала значна частина молоді. Непомітно для слухачів такого стилю музики її вплив на свідомість все більше зростає. Поверховість і відсутність ідей, відверто кажучи, відсутність змісту цього стилю музики однозначно негативно впливав на свідомість любителів рок-музики. Чим людина наповнена тим вона і є, на жаль, це стосується не тільки в плані вживання їжі, а й всього чим наповнюється організм. Якщо порівняти з автомобілем, який заправили неякісним паливом, відповідно, комфортної їзди не буде. Живий організм понесе куди серйозніші наслідки ніж автомобіль, його ще можна відігнати до механіка, який все виправить. А особливо, якщо мова йде про людський розум, який порівнюють з губкою. Так само як губка наш мозок всмоктує всю інформацію, яка лунає навколо. Звісно ж, як наслідок незрозуміла постійна втома, організм наче б то не навантажуються, але й не може відпочити під впливом елементів сучасної світової музики. Під впливом такого напрямку музики слухачі перестають мислити тверезо. Відповідно поведінка погіршується і позитивно по впливати на любителів згубного жанру стає дедалі важче. Деякі дослідники стверджують, що рівень злочинності зростає саме в колі слухачів

рок-музики. Важливо звернути увагу на величезний негативний вплив культури даного жанру музики. Також дуже небезпечно недооцінювати вплив, безпосередньо, на розвиток підлітків, які надають перевагу рок-музиці.

Існує безліч припущень щодо виникнення рок-музики, одні вважають, що метою було «зомбування» молоді і взагалі слухачів урядовими органами. Інші стверджують, що це один із проявів процесу музичного розвитку в світі, як неминучий крок вперед. У православної літературі трапляються думки, що вся справа в сатанинському походженні рок-музики. Утім, даний стиль музики не тільки вплинув на весь світ, а й продовжує впливати на культуру сьогодення. І це ми розглянули тільки один напрям музики процесу розвитку культури і мистецтва в цілому. А є ще безліч стилів музики, які можливо не чули або вони виникли недавно і не охопили світову культуру. Такий напрям, як реп-музика давно охопила світову культуру і має не менш значний вплив на людство і зокрема на молодь всього світу. Вплив на організм і безпосередньо на свідомість схожий до дії рок-музики. Та на відміну від раніше переглянутого жанру, реп-музика може мати зміст і передавати певні життєві переживання. Більше того, в даному стилі можна виразити не тільки почуття, які переповнюють автора написання пісні, а й надає можливість розповісти про ті проблеми, які його торкнулись. Невдовзі, композитори реп-музики навчилися маніпулювати слухачами обираючи теми пісень, які стосуються більшості людей. Таким чином кожна людина змогла знайти саме «свою» пісню, яка щонайточніше описувала її життєву ситуацію. Більше того професійне аранжування надавало невразливості реп-музиці і вона сприймалась слухачами, як приємна та ще й життєва. Тому вплив такого стилю важко переоцінити, враховуючи той факт, що реп-музика може викликати залежність. На разі, особливий жанр музики неабияк впливає на сучасну світову культуру.

Від споживачів лише залишається зробити правильні висновки і всіма силами захищатись і уникати всього, що згубно впливає на наше самопочуття і на свідомість. Отож, згідно деякими дослідженнями такі стилі, як рок і реп музика призводять до руйнування емоційного, морального, психологічного, соціального, фізичного станів людини. В окремих випадках викликають залежність. Тому дослідження саме цієї теми в подальшому дозволить виявити вагомі причини впливу на свідомість та знайти відповідь на питання чому рок і реп музика не є позитивною практикою формування світогляду.

За словами Б. Теплової, музика справляє сильний вплив на емоційну сферу людини, на розвиток емоцій дітей, виховання їхніх почуттів. У психологопедагогічній літературі підкреслюється, що музика є одним із найефективніших засобів розвитку емоційної сфери людини, показано важливість формування у дітей здатності пережити художні образи музики як психологічної основи музично-естетичної культури [5]. У дитинстві емоції виступають основною формою регуляції поведінки та процесу становлення особистості як цілісного утворення. Вплив на дитину через її емоційну сферу може виявитися ефективним за умови адекватного вибору його методів і засобів. Необхідно звернути увагу у зв'язку з цим на значні потенційні можливості музичного виховання молоді. Слухання музики викликає в людини різноманітні переживання і почуття, що створює психологічну основу для впливу на її емоційний стан, процес розвитку і властивості формування особистості [3].

На одному з досліджень вибрали 700 найпопулярніших пісень «важкого металу» і виявили, що 50% з них говорять про вбивство, 35% про сатанізм і 7% про самогубство. Професорка нью-йоркського університету Шейла Девіс вважає, що необхідно звернути особливу увагу на зміст найпопулярніших пісень і врахувати не лише те, до чого вони закликають людей, а й саме на ті результати, які ці заклики приносять. Рада церков

опублікувала статтю в якій йдеться про збільшення агресивної поведінки в молоді, що є прямим результатом згубного змісту сучасних фільмів і музики [4].

Більше того зовнішня агресивність та негативний настрій може бути направленим проти самого слухача музики. Деякі композитори рок музики пропагандують самогубство – іноді натяками, а іноді прямо. Так, наприклад, один композитор говорить: «Самогубство – це єдиний шлях до звільнення». У пісні «Suicide's Alternative» співається: «Мені набридло життя – воно нестерпне. Я пригнічений і втомився – нікому до цього немає справи. Я огидний сам собі – не хочу жити. Набридло життя – пора померти. Самогубство – це вихід». «Пожертвуй життям і зроби самогубство. Зробивши це в ім'я сатани, ти станеш безсмертним, як і він!» – так співається в одній з пісень, присвяченою Люциферу групою «важкого металу» [4]. Незважаючи на згубний вплив цих жанрів музики, є музика, яка добре впливає на організм людини. Вона не тільки приємна в слуханні і розслабляє, така музика заповільнює процес старіння. Музика діє вібраційно та створює незвичний вплив на організм людини. Вплив відбуваються на рівні клітин і органів, почуттів та думок. Сила музики в тому, що ці зміни здійснюються незалежно від бажань і намірів конкретної людини і тому здаються чудодійними [1, с. 18–24].

У кінці XIX ст. у клініках Італії, а потім Франції з'явилися спеціальні служители-музиканти, які проводили лікування музикою, що допомагало хворим швидше вставати на ноги. Думка про те, що все ж позитивний вплив музики на організм людини переважає заспокоює і вселяє надію на те, що не все втрачено [1, с. 18–24]. Відомо, що християни не є абсолютно окремим видом суспільства. Вони також мають комунікувати з людьми, тому в будь-якому випадку впливу зовнішнього середовища неможливо уникнути. Взагалі культура теперішнього світу сильно впливає на молодь і інші верстви населення. Цей вплив настільки непомітний, що і виглядає невинним, що його важко розгледіти. Але ця дрібничка робить велику шкоду в житті користувачів сучасного мистецтва. Здається, що поганого в тому, що ми бачимо на екранах наших гаджетів. Але ми є те, що ми вживаємо. Візьмемо до прикладу фільми, які претендують на премію «Оскар». Згідно із закулісними інсайдами, вони повинні включати в себе представника ЛГБТ і він повинен бути в якості позитивного героя фільму. Тільки в такому випадку фільм може бути номінований на премію «Оскар». Те, що було кілька років назад аморальним для сучасного світу стає нормою. Не тільки в фільмах, а й в інших галузях культури і мистецтва. Тому музику не змогли обійти стороною.

Християни перш за все хочуть бути вірними своїм принципам і своїй вірі. Вони хочуть жити і не відчувати тягар вини і зіпсутості. Для них вкрай важливо не піддаватись впливу зовнішнім факторам і всесвітнім змінам в культурі. Але дуже важко не піддатись тому, що впливає на весь світ. Все починається з малого з чогось, на перший погляд незначного, мізерного. Тільки спробую, лише одним оком піддивлюсь, одну пісню послухаю і все. Нічого ж не трапилось, а значить і наступного разу нічого не станеться. Але, на жаль, це не так, варто тільки спробувати одного разу і вже неможливо буде зупинитись. Більше того стирається межа дозволеності і розуміння, що добре, а що погане. Вплив настільки великий, що людина перестає думати як раніше і сприймати все навколо так, як їй диктує автор твору. Такими людьми, яким нав'язали власні думки композитори і продюсери, значно легше маніпулювати і керувати. Споживачі такої продукції можуть втрачати здатність тверезо мислити. Втрачають свою унікальність і неповторність. А значить християни такі ж як і інші. Слухають ту саму музику, дивляться ті самі фільми, шукають у всьому розваг тоді коли повинні рятувати інших від цього. Так, вплив величезний як на середньостатистичну людину так і на християнина. Але люди, які називають і вважають, що вони християни

повинні панувати над тим, що відбувається навколо них і в середині них. Неможливо керувати всесвітньою культурою і мистецтвом, але можливо контролювати що проходить крізь свідомість. Ми не можемо заборонити птахам літати над нашими головами, але можемо не дозволити їм сідати нам на голову і вити на ній свої гнізда.

Те ж саме стосується музики, якщо людині відомо про згубний вплив таких видів музики, як реп і рок, то можна просто вберегти себе від цих звуків і вибрати більш приємну і спокійну музику. А тим більше для християн адвентистів така музика особливо небезпечна, тому що саме з таких «дрібниць» і починається руйнуватися їх життя. Після маленької дозволеності собі в тому, що насправді не потрібно було і воно сприяє на руйнування, а не на збудування, то надалі така особистість буде собі дозволяти більше й більше. І таким чином дійде до того, що буде жити в так званій вседозволеності. В таких випадках людина християнин втрачає контроль над своїм життям і воно стає не контрольованим. Відповідно, якщо людина не може контролювати своє життя, а тим більше християнин ним неможливо насолоджуватись. Всі люди прагнуть щастя, а якщо їх життям керують фільми чи музика то вони не зможуть бути щасливими. Більшість сучасних людей мають знання стосовно того як жити правильно, але проблема в тому, що не всі вміють користуватись цими знаннями. А тим більше християни, котрі все своє життя займаються саморозвитком і самовдосконаленням, з самого дитинства батьки приділяють особливу увагу їх вихованням і знаннями. Тому таких проблем як незнання не повинно бути в християн. Але питання в тому чи вміють вони ці знання використовувати в своєму повсякденному житті. Так і з відповідним типом музики, котрий руйнує життя християнина і людині про це відомо, але вона просто через свою байдужість чи то безвідповідальність перед власним життям продовжує не зважати на знання, які в неї є і відповідно слухає такого роду музику в результаті її життя буде зруйноване згідно з джерелами дослідження, які ми розглядали раніше.

Висновки. Музика відіграє важливу роль, оскільки формує підвалини майбутнього характеру особистості. Як зазначають більшість науковців є два типи музики, та яка руйнує і та яка має розслаблюючий вплив на організм людини. У процесі дослідження був використаний досвід із власного життя і він показав, що такий вид музики, як реп і рок змушує сумувати так як має меланхолічний настрій, а в гіршому випадку викликає залежність. Інше діло правильно підібрана музика в якій можна почути ноти для душі, то така музика розслабляє і дає змогу насолоджуватись життям. Отже, дослідивши роль музики в житті молоді та християнської молоді можемо порекомендувати наступне, а саме кожній молодій людині необхідно проаналізувати вплив музики тієї, яку ви слухаєте і звернути увагу на самопочуття слухача і вплив на свідомість. Маючи доступ до будь-якої інформації, слухачі мають змогу самі обирати чи варто слухати той чи інший вид музики і згідно свого власного рішення це робити. Згідно дослідженнями деяких науковців не рекомендовано слухати такі види музики як реп і рок, так як вони згубно впливають на самопочуття людини, а в деяких випадках здатні викликати залежність і змушувати мати депресивний настрій. В той час як більш спокійна музика відома нам, як класика допомагає розслабитись і насолоджуватись життям. Згідно з раціональною логікою у питаннях сприйняття різних форм мистецтва вибір завжди повинен залишатися на боці здорового глузду.

Список використаної літератури

1. Васильєва Л. Л. Рок-музика як фактор розвитку культури другої половини ХХ століття : дис. ... канд. мистецтвознавства : 17.00.01. Київ, 2004.
2. Васильєва Л. Про місце масової музики в культурі другої половини ХХ століття. *Вісник КНУКіМ: Зб. наук. праць*. 2000. № 4. С. 34–47.

3. Лошков Ю. І. Рок-музика в сучасній культурі Харкова. *Культура України*. 2015. № 50. С. 15–25.
4. Гладких А. В., Гладких О. В. Рок-музика як чинник масової культури ХХ ст. *Культура України*. № 50.
5. Теплов Б. М. Психологія музичних здібностей. Вибрані праці: 2 т. М.: Педагогіка. 1985. № 1. С. 42–222.
6. Васильєва Л. Л. Рок-музика як фактор розвитку культури другої половини ХХ століття : монографія. Миколаїв : Ліон, 2016. 284 с.

ANALYSIS OF THE IMPACT OF DIFFERENT STYLES OF MUSIC ON THE LIFE OF AN ADVENTIST CHRISTIAN

Ihor Korushchuk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6489-5040>

*Ukrainian Institute of Arts and Sciences,
Department of Philosophy, Theology and Church History
Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine*

Yurii Virsta

ORCID: <https://orcid.org/0000-0004-7491-1295>

*Ukrainian Institute of Arts and Sciences,
Department of Philosophy, Theology and Church History
Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine*

The article analyzes the influence of different styles of music on the life and character of a Christian, using the example of the believers of the Seventh-day Adventist Church. It was found that among Adventists there are often discussions regarding such popular genres as rock music, pop, retro, hip-hop, etc., which have been rapidly developing around the world. Some of the respondents, especially people aged 30-40, categorically oppose these styles, consider them sinful, on the other hand, young people, teenagers listen to popular songs and melodies even if the latter contain non-Christian motives, because all their friends do this. The most heated debate among Adventists arises around rock music. The conditions for the emergence of each of the controversial genres, their content and influence, these musical works that have surfaced on the minds of listeners, are analyzed. In particular, it has been established that the listed genres excite consciousness and emotions, and sometimes cause addiction. It was found that rock music usually does not carry a deep content, however, it excites a higher level of crime in the circle of listeners of this style. Rap music is usually an expression of a particular problem or feeling that the author is excited about, but this genre is sometimes addictive, as is the style of rock. Church leaders urge to avoid everything that has a detrimental effect on well-being and consciousness, excites emotions and does not make sense. It was revealed that the declared genres lead to the destruction of the emotional, moral, psychological, social, physical condition of a person. Music is one of the most effective means of developing the emotional sphere of a person. In infancy, emotions are the main form of regulation of behavior and the process of personality formation. Influencing a child through his emotional sphere can be effective with an adequate choice of his methods and means. In this regard, it is necessary to pay attention to the significant potential opportunities for the musical education of young people. More than half of heavy metal rock songs are found to be about murder, suicide, or satanism. Modern popular music and films have led to an increase in the aggressive behavior of young people. Music has a vibrational effect and has a strong effect on the human body – it calms or excites it.

Key words: music, genres, influence on consciousness, character, Christians, Seventh-day Adventist Church.

УДК 141

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.9>

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ АЙЗЕКА АЗІМОВА: ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ІНТЕНЦІЇ *HOMO FUTURUS* У ЦИКЛІ «ФУНДАЦІЯ»

Сергій Костючков

*Херсонський державний університет,
факультет психології, історії та соціології,
кафедра філософії, соціології та соціальної роботи
вул. Університетська, 27, 73000, м. Херсон, Україна*

Актуальність теми обумовлена філософсько-антропологічною завантаженістю текстів науково-фантастичних романів англomовних письменників ХХ століття. В цьому аспекті особливої уваги заслуговує творчий спадок американського письменника Айзека Азімова, автора більше ніж 500 фантастичних творів, серед яких особливе місце займає цикл романів із об'єднуючою назвою «Фундація». В якості мети визначено обґрунтування філософсько-антропологічного контексту романів циклу «Фундація» з фокусом дослідницької уваги на екзистенційних інтенціях людини майбутнього в процесі розселення у просторах далекого Космосу. Результатами дослідження є розкриття текстологічних, художніх ознак науково-фантастичних творів А. Азімова, конкретно – циклу романів «Фундація», які можна використовувати в якості дослідницької бази окремих аспектів філософської антропології. Показано, що твори письменника-фантаста, крім перспективного проєктування життя людських спільнот або окремого індивіда, пов'язані з пригодами в Космосі, постають як спроба філософсько-антропологічного осмислення специфіки буття людини, її життєпроявів і прагнень у неординарних умовах космічного простору. З'ясовано, що екзистенційним вибором людини майбутнього (*homo futurus*) А. Азімов бачить духовність: вона спроможна подолати грубу силу, але не здатна до натиску; через зростання таких протидіючих сил, як регіоналізм або націоналізм, духовність не може панувати довго, але іншої альтернативи для людини майбутнього А. Азімов не вбачає. Письменник упевнений у тому, що людство в майбутньому досягне такого стану, коли розквіт наук і технологій набуде максимальної конвергенції з всебічним розвитком людини – духовним, інтелектуальним і фізичним. Показаний телеологічний характер філософської антропології А. Азімова: людина майбутнього в його трактуванні – це не постлюдина, біологічну природу якої в результаті розвитку нових технологій буде змінено настільки кардинально, що можна буде казати про руйнування найбільш ключових антропологічних характеристик, але таку людину вже не можна буде вважати людиною в сучасному розумінні цього слова. Зроблено висновок про філософську затребуваність, наукову евристичність і культурну значущість циклу науково-фантастичних романів «Фундація» американського письменника Айзека Азімова.

Ключові слова: наукова фантастика, «Фундація», філософська антропологія, екзистенція, людина майбутнього, Земля, Космос, страх, невідоме.

Постановка проблеми. Наскільки наукова фантастика двадцятого століття є інтегрованою в проблемний простір філософського розуміння людини як такої, зокрема – людини майбутнього? Це питання все частіше актуалізується серед мислителів сьогодення, сферою досліджень яких є філософська антропологія. Серед сучасних письменників-фантастів Айзек Азімов займає особливе місце завдяки творам, насиченим не тільки науково-фантастичними передбаченнями, соціально-психологічною та етичною проблематикою й технологічними прогнозами, але й глибоким аналізом філософських проблем. Сучасні

дослідники творчості А. Азімова зосереджують увагу на етичних аспектах розвитку робототехніки, фіналістських мотивах життя на Землі, соціальних і філософських ідеях у вимірі гетеротопії, можливих сценаріях розвитку суспільства в майбутньому. Але недослідженою залишається філософсько-антропологічний контекст творів А. Азімова, зокрема – в романах циклу «Фундація», з фокусуванням уваги на екзистенційних інтенціях людини майбутнього в процесі засвоєння космічного простору. Очевидним є звернення письменника до філософських проблем буття людини, квінтесенцією яких є роздуми над тим, наскільки рух людства по шляху технічного прогресу гармонізується з тим, що називають традиційно духовним розвитком людини й суспільства. А. Азімов показує, що в процесі пізнання інопланетних цивілізацій і засвоєння нових планет людство стикається з безліччю різноманітних проблем – морально-етичних, соціально-політичних, психологічних, економічних, культурних тощо. Якою буде людина майбутнього в різних вимірах – анатомо-фізіологічному, морально-духовному, психосоціальному тощо? Чи має право одна людина або організована група вирішувати долі інших держав, народів або цивілізацій? Як поведе себе людина, котра віч-на-віч зіткнеться з невідомим, чи буде при цьому домінувати страх? Чи мають моральне право монарх або політичний діяч ризикувати своїми підданими чи підлеглими? Чи може бути адекватною ціна військової перемоги або політичного успіху вартості людського життя? Відтак, проблематизується філософсько-антропологічна складова романів циклу «Фундація» А. Азімова з акцентом уваги на екзистенційних інтенціях людини майбутнього.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема людини у філософському контексті є однією з найважливіших і значущих у науково-фантастичних творах ХХ століття, зокрема – у творчому спадку американського письменника Айзека Азімова. Різні аспекти творчості А. Азімова знайшли відображення в наукових роботах літературознавців, соціологів, філософів: етику роботів досліджує Дж. Мур [1]; соціальні та філософські ідеї кризь призму гетеротопії розглядає Р. Ахметов [2]; можливості трагічного фіналу людства досліджено М. Вайрапанді [3]. Американський учений, письменник Дж. Гунн [4] аналізує особливості літературного стилю А. Азімова. Трансформація суспільства в науково-фантастичних творах А. Азімова знайшла відображення в творчому доробку А. Лиходзівського і Р. Ахметова [5]. Зважаючи на вельми незначний перелік наукових праць, присвячених літературній спадщині А. Азімова в різних аспектах, проблему філософсько-антропологічної складової науково-фантастичних творів А. Азімова не можна вважати дослідженою достатньою мірою.

Мета статті полягає в обґрунтуванні філософсько-антропологічної «навантаженості» творів американського письменника Айзека Азімова, зокрема – романів циклу «Фундація» (оригінальна назва «Foundation») із акцентом уваги на екзистенційних інтенціях людини майбутнього (*homo futurus*) в умовах засвоєння далекого Космосу.

Виклад основного матеріалу. Літературний спадок американського письменника-фантаста Айзека Азімова (1920 – 1992) становить собою значне явище не тільки в світовій художній літературі, зокрема – в жанрі наукової фантастики, а й у світовій скарбниці філософської думки. Сюжетно концентровані та філософські орієнтовані, твори А. Азімова побудовані на роздумах, квінтесенцією яких є проблема сенсу буття *per se*, цінності й неповторності життя окремої людини та людства в планетарному масштабі. В контексті даного дослідження увагу акцентовано не на літературних особливостях творів письменника-фантаста, а на їхній філософській складовій, яка, на наш погляд, складає суттєвий аспект творчого доробку письменника, вченого-біохіміка, філософа. Занурення у філософський простір створеного генієм письменника світу дає можливість виявити в ньому

гармонійно імпліковані складники найрізноманітніших концептів – від античних і середньовічних до постмодерністських інтенцій, які не тільки не конфліктують між собою, але органічно доповнюють одна одну.

Ще з XIX століття письменники-фантасти різних країн пропонували власні оригінальні моделі розвитку людини, суспільства та природи в майбутньому. Сучасність значно розширила та урізноманітнила літературно-проектну парадигму: письменники-фантасти та філософи почали створювати конкуруючі між собою моделі та сценарії, за якими мав би розвиватися світ у найближчому або віддаленому майбутньому. Розмірковуючи про сенс і призначення наукової фантастики як літературного жанру, сам А. Азімов стверджував, що наукова фантастика за своєю природою покликана приваблювати не тільки тих читачів, котрі поцінують розум, але й ту меншість, представники якої розум не цінують. У своєму есе «Хіба ви не вірите?» (Don't You Believe?), включеному в збірку з красномовною назвою «Блукаючий розум» (The Roving Mind), яка була презентована читачеві в 1983 році, письменник підкреслює, що він не вірить ані в телепатію, ані в НЛЮ, скептично ставиться до інформації щодо Бермудського трикутника, космічних прибульців, вічного життя, оскільки не бачить переконливих доказів їх існування: «Я повірю в будь-що, яким би диким і абсурдним мені це не здавалося, якщо йому є свідчення» [6, с. 43].

У контексті заявленої теми слід підкреслити, що крім перспективного проектування життя людських спільнот або окремого індивіда, твори фантастів, пов'язані з подіями в Космосі, є спробою філософського осмислення специфіки буття людини, її життєпроявів та інтенцій у фантастичному просторі, де імпліцитно змінюється розуміння себе та світу, де стохастично активуються силові лінії буттєвих колізій, де розгортається практично безкінечна галерея інших розумінь, представлених іншими процесами та феноменами, реальностями та явищами, істотами та ландшафтами. Письменники-фантасти створюють нові світи, планети, суспільства, форми життя, зокрема – розумного, переплітаючи їх у дискретні сюжетні лінії, що домінують над довготривалим і прямолінійним розвитком подій, пов'язаних із декількома «наскрізними» персонажами. В той же час «...комполітна структура створює гібрид, котрий задовільно слугує занепокоєності наукової фантастики щодо розширення просторових і часових горизонтів» [2, с. 33].

Серед п'ятисот творів А. Азімова – науково-фантастичних, науково-популярних, детективних – цикл творів, об'єднаних під назвою «Foundation» («Фундація») займає особливе місце. Варто підкреслити, що «Фундація» найбільш повно, на наш погляд, демонструє філософсько-антропологічні погляди А. Азімова, які знайшли відображення в інших творах письменника, серед яких – «Я, Робот», «Космічні течії», «Зірки як пил», «Камінець в небі», «Двохсотрічна людина», «Самі як боги», «Кінець Вічності» та інші. Показово, що перший роман циклу «Фундація» побачив світ 1951 року, а писати його А. Азімов почав у 1942 році, в самий розпал Другої Світової війни. Зауважимо, що традиція звернення письменників-фантастів до ідей філософської антропології, закладена, як бачиться, Гербертом Веллсом (достатньо пригадати морлоків та елоїв – представників постлюдських рас у «Машині часу»), знайшла яскраве відображення в творчості американських фантастів – Р. Бредбері, К. Саймака, Р. Хайнлайна та, безумовно, А. Азімова.

Серед широкої панорами проблем, які розглядає в творах циклу «Фундація» А. Азімов, слід відзначити наступні: ієрархія пріоритетів напрямів розвитку людства в майбутньому в історично-психологічному вимірі (письменник вибудовує сюжет, запроваджуючи специфічну науку – психоісторію); аспекти конгеніальності духовних і фізичних сил людини майбутнього – *homo futurus* і внутрішніх механізмів розвитку суспільства, що знаходить уособлення в неупинному русі шляхом прогресу, незважаючи на виникаючі

загрози й виклики; циклічність історичних процесів (ренесанс – декаданс – ренесанс – декаданс – ...*ad infinitum*), як ланцюг помилок та їх виправлення, розквіту та занепаду, прогресу та регресу; роль науково-технічного прогресу в майбутньому, зокрема – в умовах експансії людства в простори безмежного Космосу; ключові тренди еволюції (біологічної та соціальної) популяцій виду *Homo sapiens* у земних і космічних умовах, зокрема, з урахуванням стохастичності та евентуальності екзистенційних інтенцій людини майбутнього. Визначальним питанням філософської антропології А. Азімова бачиться наступне – «Яким буде внутрішній світ людини майбутнього та оточуючий її світ, яких форм набуватиме їхня імплікація?».

Майбутнє в творчості А. Азімова відіграє роль фантастичного простору, в якому розгортаються одвічні колізії протистояння культури та варварства, розквіту та занепаду, прогресу та регресу. Майбутнє – це одвічна чарівна мрія, що рухає в незнану безмежну далечінь корабель земної цивілізації. Майбутнє, в зокрема, циклі «Фундація» – це те, чого ще немає, але воно переконливо й реалістично виникає в сюжетному просторі та уяві читача, незалежно від того, сприймає він його чи ні. Фіксація майбутнього в усій його «багатошаровості» в текстах циклу, не провокує автора на його смислову сегментацію, не зваблює робити його дискретно-мозаїчним. Майбутнє завжди цілісне: футурологічна «монолітність» забезпечується тим, що в будь-якій версії майбутнього автором його дескрипції та одночасно центральною діючою фігурою сюжету є Людина. Ще на початку 70-х років минулого століття А. Азімов стверджував, що саме в надрах наукової фантастики, а не в лоні академічних наук – історії, економіки, політології, соціології – набула реалістичних обрисів ідея професійної футурології, як уособлення способу життя й мислення: «Зміни мають бути передбачені до того, як вони відбудуться. Біда в тому, що світ є орієнтованим на майбутнє, а його населення – ні» [7, с. 298].

Аби знайти істину, героям «Фундації» – вченим-енциклопедистам, потрібно вийти за межі лабіринту, яким людство блукало тисячоліттями в пошуках істини, та подивитися на нього відсторонено, вийшовши за межі одвічної боротьби між знанням і незнанням. Задля передбачення майбутнього вченим Гарі Селдоном було розроблено науку психоісторію, яка, із застосуванням методів математики та інших точних наук, дозволяла прогнозувати майбутнє з високим рівнем вірогідності. Гарі Селдон запропонував створити Фундацію, яка мала стати фундаментом нової імперії на основі наукового знання, накопиченого людством протягом тисячоліть, але поступово втраченого після розселення людей по планетах Великого Космосу. Для реалізації проєкту Фундації вчених-енциклопедистів було поселено на окрему планету, але, згідно задуму Гарі Селдона, цей шлях був визначально хибним: «Саме з цією метою ми розмістили вас на такій планеті і в такий час, щоб за п'ятдесят років ви дійшли до моменту, коли вже не матимете свободи дій. З цього моменту й упродовж століть шлях, на який ви станете, є неминучим. Ви стикатиметеся з серією криз, подібних до цієї першої, і ваша свобода дій буде щоразу так само обмеженою, і ви будете змушені рухатися одним-єдиним шляхом» [8].

За фабулою роману людство давно покинуло Землю та утворило численні та різноманітні за розмірами, економічним станом, формою державного устрою, політичним режимом і рівнем технічного розвитку суспільства, серед яких домінуючу роль посідає Імперія. Якщо взяти до уваги історичний період, у який А. Азімов почав працювати над циклом – перша половина 1940-х років, коли Друга світова війна досягла свого апогею – цілком природним постає миролюбний, гуманістичний пафос письменника. Він змальовує боротьбу за владу між різними королівствами, прагнення деградуючої Імперії шляхом створення Фундації домінувати в просторі Великого Космосу з метою створення нової, оновленої

Другої Імперії. Під час криз свобода дій правителів імперії обмежується настільки, що для подолання кризи реальним є тільки один вихід. Але, доки є вибір – кризи немає! Таким екзистенційним вибором А. Азімов бачить духовність: «Так, Духовної Влади вистачило для того, щоб відбити напад Світської, але її недостатньо, щоб атакувати самим. Через постійне зростання сил протидії, відомих як регіоналізм або націоналізм, Духовна Влада не може переважати. Упевнений, що не кажу вам нічого нового [8].

Це, як бачиться, реляція геніального письменника світовій спільноті щодо розбудови нової земної цивілізації, яка буде розвиватися на засадах духовності та наукового знання. А. Азімов упевнений у тому, що людство в майбутньому досягне такого стану, коли розквіт наук і технологій набуде рівня максимальної конвергенції з всебічним розвитком людини – духовним, інтелектуальним і фізичним. В основі суспільства майбутнього, на думку письменника, творча діяльність, духовне вдосконалення, виробництво інформації та знань. У просторі філософської антропології А. Азімова людина майбутнього – *homo futurus* – це не постлюдина, біологічну природу якої в результаті розвитку нових технологій буде змінено настільки кардинально, що можна буде казати про руйнування найбільш ключових антропологічних констант (як, зокрема, «кіборгізація» людини в філософсько-антропологічних побудовах М. Хайдегера) – таку людину вже не можна буде вважати людиною в сучасному розумінні цього слова.

Відзначимо, що А. Азімов наголошує на деструктивному характері регіоналізму та націоналізму, підкреслюючи їхню дисгеніальність духовності. Саме вона, в поєднанні з науковим знанням, може і повинна бути тією фундацією без меж і кордонів (фізичних – просторових, духовних – ментальних), на якій зростатиме Людина-творець, здатна знайти шляхи вирішення навіть непередбачуваних, стохастичних і евентуальних криз. Цикл романів «Фундація» – це не тільки й не стільки про боротьбу брутальної сили проти духовного, культури проти варварства, про жорстоке протистояння прогресивного та архаїчного, вічного та ефемерного, фінального та інфінітивного. Це романи про світ людини, про одвічні її пристрасті, волю до влади, про фантазії та фобії; про людину, для якої казкове може стати реальним, яка мріє реалізувати ідеальне, але наполегливо, всупереч здоровому глузду, ідеалізує реальне.

Не можна не відзначити той факт, що А. Азімову в своїх фантастичних творах вдалося створити своєрідне філософське вчення про буття людини з точки зору її екзистенційних інтенцій. Класичне питання фундатора філософської антропології М. Шелера «Що є людина?» А. Азімов формулює принципово по-іншому – «Якою буде людина в майбутньому?» і намагається дати максимально розгорнутий спектр відповідей на нього. Прагнення А. Азімова дати об'єктивну, достовірну картину життя в майбутньому, що супроводжується доволі іронічним ставленням до сюжетного забарвлення та антуражу, закономірно сприяє фокусуванню уваги саме на людині *per se* та надає літературній основі філософсько-антропологічної проблематичності. За М. Шелером [9] («Людина та історія») екзистенційна сутність людини полягає в двох поняттях – це самостійний потужний порив людського духу та його безсилість. У бажанні перетворення оточуючого світу, людина прагне бути центром вольових актів, при цьому М. Шелер доповнює сутність людського буття категорією божественного. Філософ розглядає людину не як творіння Бога, а «співтворця» всіх онтологічних явищ: за своєю екзистенційною сутністю людина є активним творцем і перетворювачем навколишнього світу.

Світоглядні імперативи А. Азімова маніфестують його оригінальні філософсько-антропологічні погляди на людину – її сутність, природу, біологічну еволюцію та соціогенез у єдності видових, групових і індивідуальних характеристик. Майстерно, філігранно

застосовуючи прийом драматизації сюжету, А. Азімов занурює своїх героїв у карколомні пригоди, політичні інтриги, зоряні війни тощо, але вони є не більше ніж художній засіб для відображення буттєвих проявів людини в запропонованих автором обставинах. Людина в будь-які часи (а в фантастичному світі А. Азімова – людина майбутнього) є істотою, котра володіє усвідомленим рефлексуючим буттям – екзистенцією. Йдеться не про стимульовані обставинами вольові акти щодо змін сформованих патернів ставлення до природного й соціального світів; фокус уваги зміщується в бік боротьби з елементами фіктивної екзистенції – хибними мотивами, примарами, ілюзіями, симулякрами, квазіемоціями, а також примарними «понадзавданнями», прагнення досягнення яких апіорно приховує у собі неминуче фіаско.

Екзистенція є транзитивним станом людини в процесі переходу від можливості духу до реалізації особистого буття. В кризових ситуаціях, коли людина стоїть перед загрозою особистому життю або суспільній справі, якій безумовно віддана, вона розкривається в усіх можливих вимірах. Кризові ситуації – це пікові ситуації, дилеми на кшталт «бути чи не бути», в яких максимально чітко виявляється людська екзистенція. Герої А. Азімова – вчені, воїни, монархи, політичні діячі, торговці, командири зорельотів, чарівники, психологи – не сягають висот довершеності, вони не ідеальні особи, в яких можна було б розглядати трансісторично усталені позитивні риси людини майбутнього. У фантастичних світах А. Азімова люди майбутнього переживають ті ж самі пристрасті, що характерні для людей епохи Античності, Середньовіччя та й навіть для людей тих часів, у які творив письменник. Вібруючий від внутрішньої напруги світ Вічного Космосу, змальований А. Азімовим, постає не протиставленим і ворожим людині або байдужим до неї, але генетично пов'язаним із нею як фізичною, живою істотою, наділеною комплексом філогенетично обумовлених проявів буття людини – страхом, любов'ю, ненавистю, відданістю, жагою влади, сумнівами, цікавістю тощо.

Сучасні дослідники творчості А. Азімова зазначають: «Однак найбільш захоплююче – це те, як людина боїться саму себе. Мається на увазі, що саме люди створюють кращі технології для покращення умов життя, але потім починають боятися цього. Чому ж вони навіть ризикують своїм життям і створюють таких істот, наражаючи своє життя на небезпеку? Однією з можливих відповідей може бути такою, що у людей дійсно є сила, щоб створити свій кінець» [5, с. 45].

Люди майбутнього, у розумінні А. Азімова, будуть створювати нові кращі технології для оптимізації умов життя, але потім вони почнуть боятися витворів власного інтелекту. Як буде поводити себе людина, котра віч-на-віч зіткнеться з невідомим, чи буде при цьому домінувати страх чи знайдеться місце для інших проявів буття – зацікавленості, відсторонення, ворожнечі? Навіть стосунки між людьми письменник малює в песимістичних похмурих тонах: ізольовані фізично й ментально люди не будуть довіряти одне одному, у відносинах будуть панувати страх і недовіра. «Кожна людська істота жила за непроникною стіною задушливого туману, де не існувало нікого, крім неї. Час від часу до людини долинали незрозумілі сигнали з іншої подібної печери, де жила інша людина. Але через те, що вони не знали одне одного, не розуміли одне одного і не зважувались одне одному довіряти, але при цьому змалку відчували жах та небезпеку цілковитої ізоляції, страх стати жертвою собі подібної – вони ставились одне до одного, наче люті хижакі» [10].

У своїх філософсько-антропологічних побудовах А. Азімов робить акцент на художньо-емоційному аналізі реальної ситуації, в якій знаходиться людина. При цьому діяльність переважної більшості героїв циклу «Фундація» спрямовано не на досягнення конкретних матеріальних результатів, але на утвердження в собі вищих проявів людяності

в процесі реалізації визначеного вищими цілями «понадзавдання». А. Азімов – оптиміст, котрий вірить у людське майбутнє: страх зміниться довірою та любов'ю, недовіра трансформується в щиросердність, духовне піднесення замінить собою душевну порожнечу. Письменник упевнений, що розум і духовність Людини приведуть її на верхівку тієї величної піраміди, фундаментом якої будуть Істина, Мудрість, Краса, Гармонія, Прогрес. А. Азімов висноує, що «для того щоб невтомна робота п'ятдесятьох поколінь зійшла нанівець, необхідні були століття. Але цьому допомагали самі люди. Мільярди людей загинули, мільйони втекли, а мало з тих, що залишилися, здирали металеву шкіру планети, оголюючи ґрунт, який вперше за тисячу років побачив сонячне світло. Відмовившись від металевих чудес, які залишилися з давніх-давен, люди повернулися до землі» [11].

Метафора «здирання металевої шкіри» маніфестує гуманістичний пафос А. Азімова: він вірить у звернення людства майбутнього до своєї прабатьківщини – до Землі як планети – колиски життя, до землі – як годувальниці. Вигоди від фізичних наук письменник називає «грубими», а від «ментальних наук» – тонкими та менш помітними. Відповідно, в майбутньому будуть розвиватися дві «Фундації» – перша, що базується на єдиному політичному союзі та розвиненою «фізичною наукою» і друга Фундація, в основі якої «ментальна» наука і створений нею правлячий клас для першої Фундації. Майбутнє людства бачиться А. Азімову цілісним феноменом, монолітність якого забезпечується тим, що за будь-якого сценарію майбутнього центральною діючою фігурою буде Людина з притаманними їй буттєвими інтенціями, силу та інтенсивність яких можна тільки передбачити – що, власне і бачиться ключовим дослідницьким реченням у філософсько-антропологічних візіях Айзека Азімова.

Висновки. Вказані проблеми і тенденції дають підстави зробити висновки стосовно того, що смислова «партитура» філософсько-антропологічних ідей А. Азімова звучить по-новому відповідно до реалій ХХ століття, доповнюючись новими сенсами та контекстами – і це один із показників якості художньо-філософського твору, якому судиться жити не одне століття. Це безумовно доводить філософську затребуваність, наукову евристичність і культурну значущість художнього та філософського спадку письменника-фантаста. Філософська антропология А. Азімова, яка утворює світоглядну основу його фантастичних творів, зокрема – циклу про Фундацію, дозволяє підтримувати гнучку межу між найсміливішою фантазією та реальною перспективою збереження й розвитку різних форматів буття людини не тільки на планеті Земля, але й безкінечно далеко за її межами – у Великому Космосі.

Список використаної літератури

1. Moor J. Four Kinds of Ethical Robots. *Philosophy Now*. 2009. Vol. 72. P. 12-14.
2. Akhmedov R. Sh. Social and philosophical ideas through heterotopia: Asimov, Dick and Mieville. *Gap Bodhi Taru A Global Journal Of Humanities*. 2020. Vol. III. Iss. III. May – July. PP. 32-39.
3. Vairapandi M. The Tragic End of Humanity and How to Deal with the Cosmic Joke of Chaos: Isaac Asimov's «Foundation» Prequels and Dan Simmons' «Hyperion» Cantos in Conversation with Complexity Theory. Washington, D.C., 2018. 85 p.
4. Gunn J. Isaac Asimov: The Foundations of Science Fiction Paperback. Lanham (MD): Scarecrow Press, 2005. 288 p.
5. Likhodzievskiy A. S., Akhmedov R. S. Transformation of society in Isaac Asimov's fiction. *Guliston davlat universiteti axborotnomasi. Gumanitar – ijtimoiy fanlar seriyasi*. 2020. № 3. С. 39-46.

6. Asimov I. *The Roving mind: a panoramic view of science, technology, and the society of the future*. New York: Prometheus Books, 1983. 350 p.
7. Asimov I. *Today and tomorrow and...* Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc, 1973. 321 p.
8. Азімов А. Фундація. Х.: КСД, 2017. 224 с. URL: <https://mir-knigi.net/uk/fantastika/4000-fundacija-ajzek-azimov.html>
9. Scheler M. *Mensch und Geschichte*. Zürich (CH): Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, 1929. 59 p.
10. Азімов А. Друга Фундація. Х.: КСД, 2017. 224 с. URL: <https://mir-knigi.net/uk/fantastika/4256-druga-fundacija-ajzek-azimov.html>
11. Азімов А. Фундація та імперія. Х.: КСД, 2017. 224 с. URL: <https://mir-knigi.net/uk/fantastika/5129-fundatsiya-ta-imperiya.html>

**ISAAC AZIMOV'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY:
EXISTENTIAL INTENTIONS OF *HOMO FUTURUS*
IN THE CYCLE «FOUNDATION»**

Serhii Kostiuchkov

Kherson State University,

Faculty of Psychology, History and Sociology,

Department of Philosophy, Sociology and Social Work

University str., 27, 73000, Kherson, Ukraine

The urgency of the topic is due to the philosophical and anthropological content of the texts of science fiction novels of English-speaking writers of the twentieth century. In this aspect, the creative legacy of the American writer Isaac Asimov, author of more than 500 fiction works, deserves special attention, among which a series of novels with the unifying title «Foundation» occupies a special place. The aim is to substantiate the philosophical and anthropological context of the novels of the cycle «Foundation» with a focus of research on the existential intentions of the man of the future in the process of settling in outer space. The results of the study are the disclosure of textual, artistic features of science fiction works by A. Asimov, specifically – a series of novels «Foundation», which can be used as a research base for certain aspects of philosophical anthropology. It is shown that the works of science fiction writers, in addition to promising life of human communities or individuals related to adventures in space, appear as an attempt at philosophical and anthropological understanding of the specifics of human existence, its manifestations and aspirations in extraordinary space. It was found that A. Asimov sees spirituality as the existential choice of the man of the future (*homo futurus*): it is able to overcome brute force, but is not capable of pressure; Due to the growth of such opposing forces as regionalism or nationalism, spirituality cannot prevail for long, but A. Asimov sees no other alternative for the man of the future. The writer is confident that humanity in the future will reach a state where the flowering of science and technology will reach maximum convergence with the comprehensive development of man – spiritual, intellectual and physical. The teleological nature of A. Asimov's philosophical anthropology is shown: the man of the future in his interpretation is not a posthuman, whose biological nature will change so radically as a result of the development of new technologies that we can talk about the destruction of the most key anthropological characteristics. to consider a person in the modern sense of the word. The conclusion is made about the philosophical demand, scientific heuristics and cultural significance of the series of science fiction novels «Foundation» by the American writer Isaac Asimov.

Key words: science fiction, «Foundation», philosophical anthropology, existence, man of the future, Earth, space, fear, the unknown.

УДК 340.12:172.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.10>

АКСІОЛОГІЯ ПРИСЯГ БРИТАНСЬКОГО МОНАРХА

Олексій Кравчук

*Вищий антикорупційний суд, Національний технічний університет України
“Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського”,
просп. Перемоги, 41, 03057 м. Київ, Україна*

Іван Остащук

*Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,
буль. Тургенівська, 8-14, каб. 307, 01054, м. Київ, Україна*

Аналіз присяг британського монарха, зокрема коронаційної, свідчить, що у Сполученому Королівстві зберігся середньовічний за формою та композиційними частинами обряд коронації, чого немає в інших державах Європи з монархічною формою правління. На початку свого правління Єлизавета II склала чотири присяги, три з яких є нормативними: 1) нестатутна декларація на першому засіданні Таємної ради; 2) присяга підтримувати Церкву Шотландії (шотландська присяга); 3) Декларація вступу на престол; 4) коронаційна присяга. Нестатутна і вільна в формулюванні декларація Єлизавети II, що традиційно починалася згадуванням попереднього монарха, відзначалася акцентуванням на вірі та довіренні Богові свого правління. Вірність присязі підтримувати Церкву Шотландії Королева доводить і власним прикладом регулярного відвідування богослужінь цієї пресвітеріансько-кальвіністської спільноти та призначенням капеланами Королівського Двору її представників. Декларацію вступу на престол, в якій присягається, зокрема, про протестантське віросповідання, Єлизавета II склала під час відкриття свого першого парламенту. Коронаційна присяга, що була складена 2 червня 1953 р. у Вестмінстерському абатстві, ґрунтувалася на таких обітницях: 1) управління дорученими народами згідно з законами і звичаями; 2) реалізація закону та справедливості в усіх рішеннях; 3) дотримання законів Божих; 4) підтримка Церкви Англії; 5) підтвердження прав і привілеїв англійському духовенству. Рівень ексклюзивності статусу Церкви Англії, що відіграла велику роль у становленні британської нації та культури, дискутується у перспективі присяг наступного британського суверена. Серед елементів коронаційної присяги яскраво виділяються управління народами на основі законів та звичаїв і реалізація закону й справедливості. Дотримання нормативних актів та реалізація повноважень згідно з законом згадуються і в іншій присязі британського монарха – Декларації вступу на престол. Наведене підкреслює, що правові цінності у вигляді правонаступництва, дотримання закону й справедливості належать до аксіологічних засад британської монархії і британського суспільства, що, очевидно, має становити взірець для інших демократій.

Ключові слова: британська монархія, Єлизавета II, коронаційна присяга, присяга, монархія, Церква Англії, Церква Шотландії.

Дієва та послідовна підтримка України Великобританією у боротьбі з російською військовою агресією зумовлює актуальність наукового аналізу філософії і сутності державно-політичних інститутів Сполученого Королівства, що сформували громадянське суспільство дружнього для українців народу в час боротьби з безпрецедентною після Другої світової війни загрозою нашій державі та світовій спільноті через порушення країною-агресором основоположних принципів міжнародного права і демократії. Протягом 2022 р. Сполучене Королівство та Співдружність націй святкують Платиновий ювілей Єлизавети

II, відзначаючи першу в історії британської монархії 70-ту річницю вступу на престол 6 лютого 1952 р. Ця поважна дата також є нагодою проаналізувати присяги Єлизавети II, які легітимізували початок її правління та становлять особливий приклад збереження традиційної форми обітниць монарха перед своїм народом і Церквою. Великобританія – одна з найбільш розвинених та культурно багатих держав – до сьогоднішнього дня вважає за необхідне у власній національній ідентичності та повазі до закону збереження традиційного інституту присяги монарха під час розкішного за формою і глибокого за змістом церковного ритуалу коронації, який навіть у наближеному вигляді не зберігся в жодній із країн Європи, де формою правління є монархія, включно зі Святим Престолом, у якому відбувається лише інавгураційна Меса початку нового понтифікату без будь-яких акцентів на монархічний характер правління понтифіка. На сьогодні ведеться обговорення окремих змін у тексті присяг нового монарха, проте не йдеться про скасування церемоніалу коронації чи відмови від урочистих присяг, які приписані не тільки традицією, але й законодавством.

У нашій статті ставимо за мету дослідити присяги британського монарха (на прикладі Єлизавети II) крізь призму їх аксіологічного змісту, зокрема в конфесійному аспекті відношення до протестантських церков Англії та Шотландії. Для вирішення вказаної мети статті використовуватимемо такі наукові методи: герменевтичний, семіотичний та порівняльно-історичний.

У статті опиратимемося на праці таких науковців: Рой Стронг, Роберт Хазел і Боб Морріс, Люцінда Маєр та Унаг Гей. У нашій статті проаналізуємо відеоматеріали трансляції коронації Єлизавети II, під час якої була складена найвідоміша присяга – коронаційна.

Порівняння з іншими церемоніалами інавгурації сучасних європейських монархів, зокрема з обов'язковим складанням присяги, свідчить про те, що у Великобританії ритуал найбільш розлогий та складний.

У Сполученому Королівстві «при вступі на престол (англ. *accession*) новий суверен повинен скласти три статутні присяги (англ. *statutory oaths*): шотландську присягу (англ. *the Scottish oath*) щодо підтримки Пресвітеріанської Церкви Шотландії; присягу Декларації вступу на престол (англ. *the Accession Declaration oath*) про те, що є істинним та вірним протестантом, та коронаційну присягу (англ. *the coronation oath*), яка містить обіцянку зберегти права і привілеї Церкви Англії» [9, р. V].

Якщо деталізувати за походженням ті присяги, які складала Єлизавета II, то можна так узагальнити на основі досліджень британських науковців Роберта Хазела і Боба Морріса. Новий суверен робить чотири публічні заяви, три з яких є нормативними вимогами: 1) нестатутна декларація на першому засіданні Таємної ради, яка зазвичай робиться наступного дня після смерті попереднього монарха – особиста і політична заява, яку затверджують міністри; 2) статутна клятва підтримувати Церкву Шотландії – підсумок переговорів між англійським і шотландським парламентами 1706-1707 рр.; 3) присяга Декларації вступу на престол – за вимогами Білля про права (англ. *the Bill of Rights Act*, 1688), у формулювання було внесено зміни в 1910 р. (англ. *Accession Declaration Act*); 4) коронаційна присяга, основні елементи якої були закладені ще в кінці X ст. та були затверджені в Англії та Уельсі в 1688 р. Актом про коронаційну присягу (англ. *Coronation Oath Act*) [9, р. 1].

Нестатутна декларація складається перед членами Таємної ради, під час першого її засідання з новим сувереном, за порядком першого питання зібрання. Текст цієї присяги затверджують міністри для публікації в «*The Gazette*». Складається вона або в уряді, або в одному з королівських палаців. Єлизавета II складала її 8 лютого 1952 р. у Сейнт-Джеймському палаці у Лондоні [9, р. 5]. Присяга перед Таємною радою традиційно починається

словами про згадування попереднього монарха, вираження жалю щодо його відходу, декларування готовності та усвідомлення відповідальності в обов'язках суверена [9, р. V]. У зіставленні з іншими особистими деклараціями британських монархів, навіть попередніх століть, останнім реченням Єлизавета II підкреслила власну християнську віру та поклала своє сподівання на Божу підтримку: «Я молюся, щоб Бог допоміг мені гідно виконати це важке завдання, яке було покладено на мене так рано в моєму житті» [9, р. 6]. Пригадаємо, що правляча Королева Сполученого Королівства народилася 21 квітня 1926 р., а присягу перед Таємною радою складала 8 лютого 1952 р. Ця церемонія була закритою.

Англійські монархи з XVI ст. присягають підтримувати національну Церкву Шотландії, що дотримується кальвіністського пресвітеріанства. На офіційному сайті цієї впливової у Шотландії спільноти читаємо: «Хоча Церква сягає своїм корінням початку християнства у Шотландії, її ідентичність в основному сформував Джон Нокс під час Реформації у 1560 р. У той час Церква відокремилася від Римсько-католицької Церкви і натомість прийняла реформовану традицію. Церква Шотландії – кальвіністсько-пресвітеріанська; ми не визнаємо жодного главу, окрім Господа Бога, і жодна особа чи група в Церкві не має більшого впливу, ніж будь-яка інша» [12]. *The Kirk of Scotland* – неофіційна назва Церкви Шотландії, яка зустрічається в історичних документах (до XVII ст. ця власна назва була офіційною), художній літературі, використовується в публіцистиці, побуті. *Kirk* – шотландською гельською мовою означає «церква», етимологія тут прозора – від грецького слова *kyriakon*, «Дім Господній»).

Обіти підтримувати Церкву Шотландії було зафіксовано документально в «Акті про Союз» (1707), що об'єднав королівства Англії та Шотландії. Єлизавета II цю присягу підтвердила на першому засіданні Таємної ради на початку свого правління в лютому 1952 р.: «Я, Єлизавета Друга Божою Милістю Великої Британії, Ірландії та британських домініонів за морями, Королева, Захисниця Віри, вірно обіцяю і клянусь, що буду непорушно підтримувати та зберігати Врегулювання Істинної Протестантської Релігії як встановлено законами Шотландії <...> богослужіння, дисципліну, права та привілеї Церкви Шотландії». Ця присяга, хоча і виглядає релігійною, однак є цілком юридичним актом – вона підписується монархом, засвідчується підписами присутніх посадовців (зокрема, державним секретарем, лордом-адвокатом) і окремий її примірник направляється до суду в Единбурзі для записів у відповідному судовому реєстрі [9, р. 7].

Слід відзначити, що жодних офіційних високих титулів суверен у Церкві Шотландії не має, вважаючись там звичайною християнкою, оскільки пресвітеріани визнають лише Ісуса Христа «Королем та Главою Церкви» [12]. Окрім теологічного аспекту, на нашу думку, тут відобразився також і фактор історії Шотландії, яка протягом століть нерідко була в стані жорсткої боротьби з англійцями у відстоюванні власної культурної самобутності та державної автономності, а сама шотландська монархія завжди зазнавала тиску і впливу некерованих кланів, які намагалися посадити на трон свого кандидата; з часів Реформації додалися складні відносини католицьких та протестантських партій знатних родів, прикладом чого може бути сага династії Стюартів, в якій чимало сторінок стосуються присяг вірності – їхнього дотримання та зради.

З нагоди 70-літнього ювілею правління Єлизавети II декан Королівської каплиці у Шотландії відзначив особливу повагу та прихильність Королеви до шотландської національної Церкви, зокрема під час регулярного перебування в у своїй приватній резиденції – замку Балморал – вона регулярно відвідує богослужіння саме цієї християнської традиції [8]. Серед капеланів Королівського Двору є також представники Церкви Шотландії [13].

Отже, зважаючи на історичний контекст суверен Сполученого Королівства до сьогодні своїм авторитетом підтримує національну Церкву Шотландії. Якщо в Церкві Англії суверен є Верховним правителем, відповідно до чого всі основні офіційні релігійні урочистості відбуваються за її обрядом, зокрема і присяга під час коронації, то Церква Шотландії, можна сказати, є другою за важливістю та підтримкою правлячого Британського Дому.

Щодо третьої з виділених присяг британського суверена – Декларації вступу на престол, то вона повинна бути складеною або під час першого парламенту за час правління, або під час коронації: Єлизавета II зробила це на відкритті свого першого парламенту. Ось затверджений текст Декларації: «Я [ім'я монарха] урочисто й щиро сповідаю в присутності Бога, свідчу й заявляю, що я є вірним протестантом і що я буду, відповідно до справжніх приписів нормативних актів, які забезпечують протестантську sukcesію трону мого королівства, підтримувати та зберігати зазначені нормативні акти усіма своїми силами згідно із законом» [9, р. 8]. У змінах тексту 1910 р. було пом'якшено доволі ворожі формулювання щодо римсько-католицької конфесії, що було б образливим для католиків у ХХ ст. [9, р. 8-9]. Попередній текст присяги містив заперечення важливих католицьких постулатів віри та статус єпископа Риму в християнстві [9, р. 9], на початку попереднього століття вирішили, що не варто в декларації монарха згадувати агресивну полеміку часів Реформації. У ХХ-XXI ст. між Римсько-католицькою Церквою та Церквою Англії відбувається активний християнський діалог. У 2013 р. було прийнято зміни до Акту про престолонаслідування (англ. *Succession to the Crown Act*), за якими особа, одружена з римо-католиком, не виключається з порядку престолонаслідування [15]. Щоправда, сам монарх досі не може бути римо-католиком.

Тісний зв'язок британського суверена та Церкви Англії, що виділяється і підкреслюється в присягах, має історичне пояснення. Церква, зі свого боку, властивими можливостями – служінням і молитвою – виражає підтримку монарху, наприклад, кожного року в день посідання трону відбувається окрема форма богослужіння з подякою та проханнями про благословіння короля чи королеви. Ось одна з молитов, яку рекомендує на цей день Церква Англії: «Всемогутній Боже, Який керуєш всіма королівствами світу та впорядковуєш їх відповідно до Твого благовоління: ми висловлюємо Тобі щирі подяки за те, що ласкаво у цей день посадив на троні цього королівства Свою Слугиню нашу Суверенну Пані Королеву Єлизавету. Нехай мудрість Твоя буде її провідником і нехай рамено Твоє зміцнить її; нехай істина й справедливість, святість та праведність, мир і милосердя примножуються в її дні; спрямує усі її рішення і зусилля на Твою славу та добробут її підданих; даруй нам благодать бути їй послухними заради сумління та нехай вона повсякчас володіє серцями свого народу; нехай її правління буде довгим і процвітаючим, і нехай воно увінчається вічним життям у світі прийдешньому; через Ісуса Христа, Господа нашого. Амінь» [4]. За стилістикою може видатися, що це текст із літургійних книг попередніх століть, але насправді він укладений під час правління Єлизавети II та доступний на офіційному сайті Церкви Англії.

Британські монархи ХХ ст. день коронації та присяги сприймали дуже відповідально та з хвилюванням. Відомо, що напередодні коронації архієпископ, що очолював церемонію, здійснив візит до Єлизавети II та герцога Единбурзького. І хоча публічно наразі нічого не відомо, чи Королева залишила якісь щоденникові записи про цю подію, проте, як пише один із кращих знавців Букінгемського двору Рой Стронг, «достатньо відомо, щоб сказати, що і присяга, і помазання були для неї ключовими подіями у її житті – як акти особистого присвячення себе служінню нації» [14, р. 127]. Таке сприйняття стає зрозумілим у світлі традиційного тлумачення коронації, про що пише медієвіст Ж. Ле Гоф: королівська

консекрація – «це набагато більше, ніж проста інавгурація, оскільки вона передбачає зміну, точніше, підвищення статусу та влади. Якщо нам потрібні порівняння, то широка категорія обрядів переходу видається найбільш властивою з багатьма паралелями щодо церемонії вступу на престол» [10, р. 52]. Тексти королівських присяг базувалися «на сакральньо-ритуальному розумінні комунікації, що історично передувала вербальній. У середні віки присяги були частиною християнського світогляду. У присягах апелювалося до надприродної санкції та гарантії, а їхні форми вираження звертали до сфери священного. <...> Ритуальні церемонії королівських присяг символізували санкціонування Божим благословінням початок нового правління монарха» [1, с. 49].

У 1688 р. було затверджено окремим законом (актом) коронаційну присягу [7]. Оскільки Британія є батьківщиною світового парламентаризму, в основу якого при зародженні було обмеження абсолютної влади британського монарха, можна сміливо сказати, що цей Акт як історико-правове джерело становить основу (принаймні, візирець) законодавства про присяги, норми якого утворюють окремі публічно-правові інститути в країнах загального права [2, с. 412-413; 3, с. 16]. Присяга Єлизавети II під час коронації була дещо змінена, в порівнянні зі зразком 1688 р., хоча загальна композиція діалогу архієпископа та монарха відповідає тексту кінця XVII ст.

Прочитуємо ритуал присяги Королеви Єлизавети II, яка була складена 2 червня 1953 р. у Вестмінстерському абатстві (колегіальній церкві Святого Петра у Вестмінстері) перед найвищими урядовцями Сполученого Королівства Великої Британії та Північної Ірландії і держав Співдружності Націй, високих гостей, а також перед багатомільйонною аудиторією телеглядачів.

Це була перша частина тривалого ритуалу коронації, основні частини якого сформувався ще в середні віки. Після урочистого входу до храму відбувалося *recognitio*, коли архієпископ представляв монарха на «чотири сторони світу», куди послідовно розверталася Королева, а люди голосно проголошували «*God save Queen Elizabeth*» [10, р. 142].

Королева складала присягу сидячи, до неї підійшов від центрального вівтаря Архієпископ Кентерберійський, поклонився та стоячи задавав питання, а Єлизавета II відповідала [5]. Наведемо цей діалог складання присяги¹:

«Мадам, чи ваша Величність бажає скласти присягу?»

І Королева відповідає:

Я бажаю.

Архієпископ задаватиме питання, а Королева, тримаючи в своїх руках книгу, відповідатиме на кожне запитання окремо:

Архієпископ. Ви урочисто обіцяєте і присягаєте керувати народами Сполученого Королівства Великої Британії та Північної Ірландії, Канади, Австралії, Нової Зеландії, Південно-Африканського Союзу, Пакистану та Цейлону, а також вашими володіннями та іншими територіями, що належать і стосуються їх, згідно до їхніх відповідних законів і традицій?

Королева. Я урочисто обіцяю так діяти.

Архієпископ. Будете своєю силою вимагати, щоб Закон і Справедливість, у Милосерді, здійснювалися у всіх ваших рішеннях?

Королева. Я буду.

Архієпископ. Будете ви з усіх ваших сил підтримувати Закони Божі та істинне сповідання Євангелії? Будете ви з усіх ваших сил у Сполученому Королівстві підтримувати

¹ У перекладі у написанні великої літери ми зберегли правопис оригіналу англійською мовою.

Протестантську Реформовану Релігію, встановлену законом? Будете ви підтримувати та зберігати непорушно установа Церкви Англії, а також доктрину, богослужіння, дисципліну та керівництво відповідно до закону, прийнятого в Англії? І чи збережете ви Єпископам і Духовенству Англії та Церквам, переданим у їхнє відання, усі відповідні права й привілеї, які належать згідно закону чи належатимуть їм чи комусь із них?

Королева. Все це обіцяю зробити» [17].

Отже, зміст присяги можна згрупувати в таких основних тезах: 1) управління дорученими народами згідно з законами і звичаями; 2) реалізація закону та справедливості в усіх рішеннях; 3) дотримання законів Божих; 4) підтримка Церкви Англії; 5) підтвердження прав і привілеїв англіканському духовенству [11, р. 4].

Окремо відзначимо естетичну сторону тексту, що базується на консервативних нарративах, зокрема в формулюванні присяги суверена, який становить частину символічного капіталу британської монархії, що як форма правління вміло використовує соціальні та правові інститути в утвердженні свого впливу і значення.

Зауважимо, що присягу Її Величність Королева складала не на троні, а на окремому кріслі, яке було справа від центрального вівтаря (дивлячись із загальної частини храму) та від трону суверена, який був розташований по центру. Люцінда Маєр та Унаґ Гей розділили церемонію коронації на тринадцять композиційних елементів: на початку після представлення монарха Архієпископом Кентерберійським народу слідувала присяга, а інтронізація була одинадцятим елементом церемоніалу [11, р. 3].

Отже, зміст та форма присяги суверена містить у собі чимало елементів традиційної історичної спадщини з виразним апелюванням до особистого сумління як регулятора життя людини. У різдвяному зверненні 1953 р., одразу на початку свого правління, Єлизавета II влучно відзначила важливість символів у єдності громадян Сполученого Королівства та держав Співдружності Націй: «Водночас я хочу показати, що Корона – це не просто абстрактний символ нашої єдності, а особистий і живий зв'язок між вами і мною» [6]. В англійській історії ідея «корони» сформувалася ще в середні віки: «концепція корони як абстрактної сутності поширилася в Англії з XII ст., але протягом XIII ст. безособова корона також набула конституційної важливості» [14, р. 34]. Такий висновок історики роблять, зокрема, на основі текстів королівських присяг.

Статутні присяги «не створюють право, а проголошують його» [9, р. 4], зокрема основна з них, яка найбільш візуально цікава для публічності: «коронаційна присяга не перетворює спадкоємця у суверена – це здійснюється автоматично згідно загального права (англ. *common law*). Вірніше, присяга вимагає, щоб суверен проголосив й ідентифікувався з дією закону в публічний момент великої урочистості, та готує шлях для уділення божественного благословення новому суверену» [9, р. 4].

Згідно подальшого сценарію коронації, Єлизавета II піднялася зі свого крісла та, відповідно до давньої традиції, у супроводі двох англіканських ієрархів підійшла до сходин вівтаря. Перед нею несли державний меч як один із атрибутів суверена. Повільна хода та суворі визначеність процесій, чіткість рухів покликана показати не стриманість, статичність релігійного ритуалу і шляхетність королівського двору, а передусім символічно підкреслити обряди переходу, набуття нової якості нового монарха. І це стосується усіх фаз коронації, починаючи із входу до храму. Ці визначені рухи, процесії в просторі храму наділені священним значенням елементів обряду переходу [10, р. 52] монарха до його нової ролі та повноважень. Сакральне тлумачення процесійної ходи та переходу в просторі собору аналогічне з літургійним розумінням, в якому головним є «вертикальне» пояснення такого виду комунікації – як єдність із світом надприродним.

На сходинах вівтаря Королева стала навколішки, поклала праву руку на Євангелії у великій Біблії, яку раніше несли в процесії, а в цей момент Архієпископ Кентерберійський урочисто й високо тримаючи приніс відкритою з вівтаря. Новий монарх промовила такі слова, стоячи навколішки й поклавши руку на текст Євангелії: «Те, що я тут раніше обіцяла, я виконаю та дотримаю. Так допоможи мені, Боже» [5]. Після цих слів Королева поцілувала відкриту книгу (це літургійний жест, який здійснюється у більшості християнських церков після читання Євангелії). Далі їй піднесли копію складеної присяги, яку вона підписала, перебуваючи на тому самому місці навколішки.

Архієпископ Кентерберійський та Модератор Генеральної Асамблеї Церкви Шотландії символічно подарували Королеві Біблію, на якій була затверджена присяга, – як нагадування на ціле життя про сказані слова. Для коронації Єлизавети II у 1953 р. видавництво *Oxford University Press* отримало замовлення надрукувати Біблію обмеженим тиражем – 25 екземплярів, один із яких (в особливому переплетенні) було використано під час церемонії коронації [16].

Відзначимо, що діалог архієпископа та суверена був чітким, виразним, все промовлялося голосно, попри використання звукозаписувального обладнання, тобто було збережено давню традицію чіткості усного ритуалу, за яким ретельно спостерігали присутні, візуальні аспекти в найменших деталях були прописані та виконані. Відеозйомка церемонії коронації велася, проте найсакральніші моменти камера не показувала: діалог присяги показаний з відстані зі сторони від Королеви, присягання навколішки на Біблії та підписання тексту присяги – з відстані та за спину монарха, а сам обряд помазання загалом не знімалося (камера показувала частину центрального вівтаря). Таким чином було збережено традиційний характер коронації, зокрема присяги, яка протягом століть була доступною для бачення лише вищим сановникам держави, а також задля уникнення обговорення «мови тіла» британського монарха. Складання присяги на Євангелії – це був єдиний момент під час тривалої урочистості коронації (приблизно три години), коли Єлизавета II стояла навколішки.

Декларація домінуючого становища Церкви Англії відображає той період британської історії, який відійшов у минуле, після 1953 р. ситуація щодо відношення до релігії британців зазнала колосальних змін, тому, не виключено, що наступний суверен складе присягу з дещо зміненим текстом, адже у коронаційній присязі глави держави найбільше місця виділено саме підтримці Церкви Англії [9, р. 11-12]. Кожен відомий текст, зокрема королівська присяга британського суверена, створюється для відповідної аудиторії, звісно, у часи гострого протиставлення англіканства і католицизму, неприхованої конфронтації між ними акцентування на захисті Церкви Англії, заперечення католицьких канонів було зрозумілим та схвалюваним суспільством, але у XXI ст. ці постулати втратили своє значення та, імовірно, потребують редакції чи загалом зняття в королівській присязі наступного монарха Сполученого Королівства.

Згадування про особливий статус Церкви Англії нині може бути неприємним не тільки для представників інших конфесій чи нерелігійних людей, але й для самих англіканців, які вважають, що їхня віра не потребує якоїсь особливої протекції монарха. Роберт Хазела і Боб Морріс вважають, що в XXI ст. тексти присяг варто законодавчо змінити, щоб вони відповідали реальності часу, зокрема пропонують три варіанти можливих виправлень: 1) мінімальні зміни з врахуванням соціальних і законодавчих фактів після 1953 р., пояснення для суспільства особливостей змісту; 2) середня зміна – пом'якшення релігійної ексклюзивності; 3) максимальна зміна – видалення будь-якого згадування про протестантизм та Церкву Англії [9, р. 13]. Чи запропоновані зміни відбудуться, покаже час. Аргументами

щодо збереження королівських присяг варіанту 1953 р. можуть бути такі: Церква Англії є тим чинником, який значною мірою сформував модерну британську націю та громадянське суспільство, створив багату культуру.

У Великобританії, в якій до сьогоднішнього дня консервативний характер взаємин соціальних груп населення відіграє важливу роль, особа суверена як глави держави є предметом пильної уваги, адже суспільство, підтримуючи ідею монархії та оплачуючи своїми податками утримання правлячої династії, вимагає зворотної відповіді – відчуття монолітності влади та взірцевого сценарію життя, зокрема у виконанні традиційних ритуалів, серед яких є і присяга на початку правління короля або королеви. Естетична сторона британського королівського церемоніалу також безперечна.

Висновки. У Сполученому Королівстві до сьогодні зберігся середньовічний за формою та композиційними частинами обряд коронації, чого немає в інших державах Європи з монархічною формою правління.

На початку свого правління Королева Єлизавета II склала чотири присяги, три з яких є нормативними: 1) нестатутна декларація на першому засіданні Таємної ради; 2) присяга підтримувати Церкву Шотландії (шотландська присяга); 3) Декларація вступу на престол; 4) коронаційна присяга.

Одним із важливих чинників збереження цієї складної дороговартісної процедури постає можливість «торкнутися» історії, що, своєю чергою, актуалізує патріотизм і гордість за славу історію Британської Корони, безперервна традиція якої виражається, зокрема, в монархічно-аристократичних церемоніалах, контрапунктом яких є коронація суверена з урочистим ритуалом складення королівської присяги. Виразний релігійний характер обов'язкового тексту присяг британського монарха збігається також і з її особистою вірою, що виражається у тих обітницях, які мають особистий характер, та акцентуються в промовах Її Величності протягом тривалого правління. Для обговорюваних пропозицій змін присяг майбутнього британського суверена, зокрема пояснення для суспільства доволі архаїчного для XXI ст. змісту, пом'якшення чи зняття ексклюзивності Церкви Англії, контраргументом може бути те, що англіканська традиція була одним із визначальних чинників формування модерної британської нації.

Вірність присязі підтримувати Церкву Шотландії Королева доводить і власним прикладом регулярного відвідування богослужінь цієї пресвітеріансько-кальвіністської спільноти та призначенням капеланами Королівського Двору її представників.

Найголовнішою серед присяг британського монарха є коронаційна присяга, що містить групу елементів, серед яких яскраво виділяються управління народами на основі законів та звичаїв і реалізація закону й справедливості. Дотримання нормативних актів та реалізація повноважень згідно з законом згадуються і в іншій присязі британського монарха – Декларації вступу на престол. Наведене підкреслює, що правові цінності у вигляді правонаступництва, дотримання закону й справедливості належать до аксіологічних засад британської монархії і британського суспільства, що очевидно має становити взірець для інших демократій – зокрема й республік.

Список використаної літератури

1. Кравчук О., Остащук І. Ритуал і символічна комунікація в присягах. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.* 2022. Випуск 41. С. 42-50.
2. Кравчук О. О., Остащук І. Б. Судова символіка: монографія. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2022. 528 с.

3. Кравчук О., Остащук І. Судові присяги як складник судової символіки. *Юридичний вісник*. 2021. № 1. С. 7-19.
4. Accession Services. Forms of Prayer with Thanksgiving to Almighty God. *The Church of England*. URL: <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/book-common-prayer/accession-services>
5. *BBC TV Coronation of Queen Elizabeth II: Westminster Abbey 1953*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=52NTjasbmw>
6. Christmas Broadcast 1953. URL: <https://www.royal.uk/christmas-broadcast-1953>
7. Coronation Oath Act 1688. URL: <https://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMar/1/6/data.pdf>
8. Dean of the Chapel Royal in Scotland pays tribute to the Queen on 70th anniversary of her coronation. URL: <https://www.churchofscotland.org.uk/news-and-events/news/2022/articles/dean-of-the-chapel-royal-in-scotland-pays-tribute-to-the-queen-on-70th-anniversary-of-her-coronation>
9. Hazell, R. & Morris, B. *Swearing in the New King: the Accession Declarations and Coronation Oaths*. The Constitution Unit University College London, 2018. 42 p.
10. Le Goff, J. A Coronation Program for the Age of Saint Louis: The Ordo of 1250. *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. Edited by János M. Bak. University of California Press, 1990. Pp. 46-58.
11. Maer, L. & Gay, O. The Coronation Oath, 2008. Pp.1-8. URL: <https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/SN00435/SN00435.pdf>
12. Our faith. URL: <https://www.churchofscotland.org.uk/about-us/our-faith>
13. Our structure. URL: <https://www.churchofscotland.org.uk/about-us/our-structure>
14. Strong, R. Coronation from the 8th to the 21st century. Harper Press, 2005. 315 p.
15. Succession to the Crown Act 2013. URL: https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2013/20/pdfs/ukpga_20130020_en.pdf
16. The Holy Bible 1953. URL: <https://www.rct.uk/collection/1080362/the-holy-bible>
17. The Queen's Coronation Oath 1953. URL: <https://www.royal.uk/coronation-oath-2-june-1953>

AXIOLOGY OF THE OATHS OF THE BRITISH MONARCH

Oleksiy Kravchuk

*High Anti Corruption Court, Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute,
Peremohy av., 41, 03057 Kyiv, Ukraine*

Ivan Ostashechuk

*National Pedagogical Dragomanov University,
Turgenivska str., 8-14, of. 307, 01054, Kyiv, Ukraine*

The analysis of the oaths of the British monarch, in particular the coronation oath, shows that form and composition of the medieval coronation ceremony has been preserved in the UK. Such ceremony does not exist in other European states with a monarchical form of government. At the beginning of her reign, Elizabeth II took four oaths, three of which are statutory: 1) a non-statutory Accession declaration at the first meeting of the Privy Council; 2) an oath to support the Church of Scotland (The Scottish Oath); 3) Declaration of Accession; 4) Coronation Oath. The non-statutory and freely worded Accession declaration of Elizabeth II, which traditionally began with a mention of the previous monarch, was marked by an emphasis on faith and entrusting God with his rule. The Queen proves keeping the oath to support the Church of Scotland by her own example of regular attendance at the services of this Presbyterian-Calvinist community

and the appointment of its representatives as chaplains to the Royal Court. The Declaration of Accession, in which she swears, in particular, about the Protestant faith, was made by Elizabeth II during the Opening of her first Parliament. The Coronation Oath, which was taken on June 2, 1953 in Westminster Abbey, was based on the following promises: 1) to govern the entrusted peoples according to laws and customs; 2) implementation of the law and justice in all decisions; 3) observance of God's laws; 4) support of the Church of England; 5) confirmation of the rights and privileges of the Anglican clergy. The level of exclusivity of the status of the Church of England, which played a large role in the formation of the British nation and culture, is discussed in the perspective of the oath of the next British sovereign. The Coronation Oath contains a group of elements, among which the governance of peoples based on laws and customs, and the implementation of law and justice stand out. Compliance with regulations and the exercise of powers in accordance with the law are also mentioned in another oath of the British monarch – the Declaration of Accession. The above emphasizes that legal values in the form of legal succession, compliance with the law and justice belong to the axiological foundations of the British monarchy and British society. This should clearly be a model for other democracies.

Key words: British monarchy, Elizabeth II, coronation oath, oath, monarchy, Church of England, Church of Scotland.

УДК 130.2:141.319.8

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.11>

AGEING: SOCIO-CULTURAL DYNAMICS

Tetiana Krasnoboka

*Library of Zhytomyr Ivan Franko State University
Velyka Berdychivska str., 38, 10008, Zhytomyr, Ukraine*

Liudmyla Shkil

*National Pedagogical Dragomanov University,
Faculty of History and Philosophy, Department of Philosophy
Pyrohova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine*

The phenomenon of ageing in the aspect of socio-cultural dynamics has been studied in this scientific research. The main directions of the study of ageing as a subject of scientific analysis, their short characteristics were highlighted and analyzed. Socio-philosophical and cultural aspects of the study of the process of ageing of a person, as well as the occurrence of such phenomena as gerontophobia, are also considered. Process peculiarities of a person's ageing are the subject of scientific research of separate sciences and require a complex approach, in particular, in biological aspect is studied by gerontology and geriatrics, and social aspects of ageing of the population of countries and continents by demography and economic theory, political science and sociology, peculiarities of ageing at the personal level became the subject of research of psychology, pedagogy, in particular, social pedagogy. However, the interdisciplinary nature of this problem of the research contributed to the emergence of new areas of knowledge, in particular social gerontology, psychology of old age and ageing, andragogy, etc. All this points to the relevance of research on the ageing process both at individual and social levels. Consideration of the problem of old age, in our opinion, as a social-cultural phenomenon in general, using social-philosophical and cultural analysis allows us to distinguish the main directions of its research, that is to study both the peculiarities of the social life of the older person in modern society and attitude of society to the older persons. The study of the ageing process has two main lines: the ageing of a person as an indicator and the ageing of society in general. In our opinion, the main directions of the study of the problem of old age are: biological, economic-political, psychological-pedagogical, social-philosophical and cultural. Such notions as social and biological ageing are allocated. The concept of ageism has been studied.

Key words: ageing, fear of ageing, ageism, social ageing, gerontophobia.

At first glance, it may seem that the problem of ageing or the fear of old age is not of much scientific interest. But let us note that the features of human ageing, firstly, are the subject of scientific analysis of individual sciences, first of all, in the biological aspect – gerontology and geriatrics. Demography and economic theory, political science and sociology turn to the study of the social aspects of population ageing in countries and some continents (Europe). In addition, psychology studies personality development in old age, and education for older persons is considered by pedagogy; questions of adaptation of old people, peculiarities of assistance to them – social pedagogy. Secondly, the study of the features of human ageing has influenced the emergence of new branches of knowledge that lie in the interdisciplinary flatness – social gerontology, the psychology of old age and ageing, andragogy, etc. This testifies to the relevance of the study of ageing as an individual and society as a whole. In addition, it is impossible to investigate

all aspects of this problem in the framework of one science, in our opinion, because it has a pronounced interdisciplinary nature.

Socio-philosophical and cultural analysis of the problem allows, in our view, to look at the problem of ageing as a whole as a socio-cultural phenomenon and to highlight the main directions of its study. The purpose of this study is to investigate the features of the social life of the elderly in modern society, as well as the modern attitude of society towards the elderly. Furthermore, in our view, it depends to a large extent on the way and prospects of life of the old man soon in Europe.

Conditionally analysis of ageing can be divided into studies of the features of the ageing of the person as an individual and the ageing of society as a whole. In so doing, it is possible to point to the interrelationship between the real position of the elderly in society and the attitude of society towards them.

It should be noted that it was Ancient philosophy that first turned to the understanding of ageing, because Plato was one of the first to draw attention to the position of the elderly in modern society, calling them sacred: "... who has in the house a precious treasure in the form of father, mother or their burdened with old age parents, one should not think that he can have a more significant shrine: no, the parents in his house make the shrine of his hearth, if the owner of the house properly respects them". It is significant that the Plato concept of the State even provides punishment for disrespect to the elderly, because "... if anyone in our country neglects his duty to his parents and does not encourage and fulfil all their desires rather than those of his sons, all his children and even his own, let the victim inform, himself or through the messenger, three of the oldest guardians of the law, as well as three female marriage guardians. They'll take care of it and punish the bullies with beatings and jail". The main contribution to Mark Tullius Cicero's socio-philosophical thinking on ageing was the attempt to identify the reasons why old age seems pathetic and to try to disprove them. He singled out four of them: old age removes from deeds, weakens the body, deprives almost all pleasures and, in addition, approaches death. But he comes to a somewhat strange conclusion, despite the attempt to "justify" life in old age: "As one struggles with illness, so one must struggle with old age...". In fact, this means that old age is a disease that must be fought. But it is difficult for modern man to agree with this, because in our opinion, old age is a full stage of human life, as well as youth or maturity, and for which, of course, one must prepare, but one must live fully.

There are many examples of thinking about old age in the history of philosophical thought, but we need to understand: how did modern society come to the social, psychological and moral "killing" of older persons? They were physically destroyed in primitive society or the early civilizations, as a social ballast such a group was considered by many groups and in a later period (for example, Aztecs or inhabitants of Oceania). Over time, however, the value and respect for older persons have increased. This was primarily due to their wisdom and, therefore, their life experience. But in modern society, there have been processes that have again made old people feel a little uncomfortable. Although, of course, it's not about physical violence.

To begin with, let's highlight the main areas of research, in our view, regarding the problem of old age: biological; economic-political; psychological and pedagogical; socio-philosophical and cultural.

The biological direction includes problems related to the ageing of the body and the study of the phenomenon of longevity, which is the subject of study, first of all, gerontology and geriatrics.

The subject of the study of demography, political science, sociology and economic theory is the socio-economic aspects of the problem of population ageing. And since the second half of the twentieth century, the above issue has been given special attention, as it has touched upon various

aspects: together with the overall increase in the world population, given the limited resources, the population of the developed countries began to age catastrophically, and in the future, it could change the geopolitical picture of the world. The results of the analysis of statistics have led the international organizations of the world to undertake activities to study the problems of population ageing and its social and cultural consequences. First of all, the UN held and developed the following: First World Assembly on Ageing (1982), Vienna International Plan of Action on Ageing (1982), October 1 was declared as International Day of Older Persons (1990), UN Global Goals on Ageing (1992), International Year of Older Persons (1999), United Nations Research Programme on Ageing (1999-2000), Second World Assembly on Ageing, with the theme "Building a society for all ages" (2002), Madrid International Plan of Action on Ageing (2002) etc.

It should be noted that the level of cultural and economic development of a society affects its gender and age structure. There is also a reverse process: the age structure of the population causes socio-cultural and economic-political transformations in society. In the former case, the need to "survive" (for example, in primitive society) caused an imbalance in the sex (male increase) and age (high child mortality and the killing of older persons) structure of the population. Also, the development of culture and the subordination of man to the economic expediency of the time was the reason that women died earlier than men (early childbirth, disregard of hygienic norms etc.) and the birth of a girl in the family was considered unprofitable because there was a need for male labour, child neglect was the norm, the killing of elderly people was not condemned (they were considered ballast for society): "...an oversight of the need for a dramatic increase in the productive part of the population could cause the killing of children, the elderly and women... [1, pp. 208]".

It is obvious that at the present stage of the cultural development of society it is impossible to correct the sex and age structure of the population by such methods. But demographic processes in the modern world, such as the ageing of the population of the developed countries of Europe, are causing economic changes in society, which are intensifying its cultural and social transformations and "... social programs for old age conflict with the new social roles of young people. The ageing of the population reduces the chances of the well-being of the younger generation and the chances of a higher birth rate [1, pp. 150]". Thus, older people become economic ballast, and their increase in society "pressures" the working population, which causes such negative phenomena as ageism, disrespect to the elderly. But modern morality does not allow them to be destroyed physically but allows them to do so socially and psychologically.

In addition, the consequence of the rapid updating of information is an ultra-rapid "ageing of the employee's knowledge" in certain industries and the devaluation of the acquired knowledge and experience of the person. This calls for lifelong learning and, given the limitations of a person's psychological and physiological resources, it is difficult to teach older persons something new.

Economic changes also lead to political instability. First, there are basic principles of the economy, for example, that expenditures should not exceed income. Therefore, when the number of older persons in the population increases, the mandatory step is to increase the retirement age. Politically, this is an unpopular measure that causes protests among the population. In addition, it is necessary to take into account such nuance as the quality of life and average life expectancy. Quality of life means full life and the ability to perform at an adequate level of professional duties. Also, the retirement age must not exceed the average life expectancy. Secondly, the ageing of the country's population meant the gradual extinction of the indigenous population, with the renewal taking place at the expense of immigrants, which led to increased social conflict and other negative phenomena associated with that process.

With this in mind, the psychological and pedagogical direction of studying the problems of old age becomes an important subject of study of the psychology of ageing, as well as pedagogy and andragogy. They need to find out the patterns of human development in old age and the peculiarities of their needs and capabilities. But if you analyze the literature on age psychology, you can see that often psychologists pay more attention to the study of childhood, adolescence, young adulthood and noticeably less old age. And this period of human life has not only its psychological characteristics, but it is also important to prepare the person for the onset of old age. In our view, pedagogy should play a special role here. First, a system should be developed to train social educators to work with older persons, and secondly, to study and develop teaching methods for older persons, as the need for care for the elderly (sick, lonely, etc.) grows daily and the teaching of the so-called "third age".

As for the socio-philosophical and cultural directions in the study of the problem of ageing, they are only beginning, in our view, to develop, although they can comprehensively consider the position and sense of the elderly in modern society. Let us point out that it is important to clearly distinguish two seemingly similar and related at the same time, but still different concepts – social and biological old age (also phenomena). Because age is a relative term. If we consider the classification of types of age, we can find that scientists distinguish biological, passport, functional, psychological, etc. age, which depend both on biological indicators and the self-awareness of a person, his position in society (working or retired) and the stereotypes of the society in which he lives. Therefore, biological old age is primarily related to the physiological aspects of human life, and social (retirement) often comes before biological and, by changing abruptly social position, social circle, occupation, and rhythm of life, leads to psychological changes, often to the feeling of psychological discomfort, social irrelevance, etc. In fact, social old age ceases to be a "social death", and the first years of pension – a crisis in the existence of man.

A man rarely wants to be old. On the contrary, the thoughts about future old age frighten many and people by right and wrong try to postpone the onset of old age, instead of living it fully. The above age types show that old age is not only a change of body but also the inner sense of the person, as well as his social status.

But why is it that the changes that we undergo in our transition from childhood to adolescence, from adolescence to adulthood, do not cause such fear and anxiety as the onset of old age in any of its manifestations? The first answer that comes to mind is that ageing (including longevity) is the last human frontier before death. But, in our opinion, the appearance of fear of ageing is primarily influenced by the negative social stereotype image of the old man. Ageing is described as a period of life that is characterized by a change in bodily fitness, leading to the decrepitude of the organism (decline of physical activity, slowdown of psychic processes, diseases), as well as associated with the metamorphosis of social position and personal qualities (retirement, loss of spouse, loneliness, powerlessness, poverty, etc.). This social stereotype of ageing gives rise to the fear of old age, which is also linked to fear of death.

Having analyzed the scientific publications, it is clear that there is no clearly stated in the dictionaries the concept of "fear of ageing", which, we believe, is inherent in modern man. Of course, there is a related concept – gerontophobia, but it is also not strictly defined. Because gerontophobia is both the fear of old people and the fear of old age. Therefore, our research has led to an attempt to define the term "fear of ageing". The fear of old age is a human condition that arises from the identification and assessment of the boundaries of the threat to biological, social and uniquely personal existence that is determined by real or future physiological, social and psychological changes in human life, directly or indirectly related to age, the basis of which is the desire for self-preservation and the system of interrelated fears (death, loneliness, disease).

Of course, this definition needs to be improved based on further research into the phenomenon of fear of old age. But it shows, it seems, that old age is not just a biological process. The specificity of modern culture lies in the fact that man, first of all, strives for physical longevity and the preservation of external attractiveness. (Therefore, today there is popular plastic surgery, rejuvenation at any cost and even the use of stem cells extracted from embryos). In the race for the illusion of youth, transcending the permissible, man loses the most valuable – spirituality.

But it is important to stress that, in addition to their internal experiences, older people feel discriminated against by society. We can see in the modern world the transition from the so-called gerontocratic society to the "young society", which results not only in the increase of young leaders but also in the levelling of the needs of the elderly.

However, ignoring the elderly is not as dangerous as ageism. This makes ageing an issue that already exists not only at the individual and personal level but also the social level.

The term "ageism" is relatively recent. It belongs to R. Butler, who defined ageism as "prejudice and discrimination against older persons [2, pp. 425]". But in the scientific literature, there is a treatment of signs such as age discrimination in general. For example, a kind of ageism is both "you're too old for it" and "you're too young for it". Therefore, ageism includes institutional ageism (legal discrimination against people in a certain age group) and internal ageism (offensive, degrading, interpersonal actions, negative statements and behaviours such as neglect, and physical or mental violence). In our view, ageism in today's world manifests itself primarily as discrimination against older persons. It is also possible to separate ageism from the realm of manifestation. Therefore, let's highlight ageism in communication (statements such as "old hag"), in medicine (lack of medical care or treatment), marketing (negative image in advertising), at work (inadequate assessment), etc. Note that ageism in the media is manifested, above all, imposing negative stereotypes about old age, propagating the youth of the body at any cost, directing programs and films to the young viewer, in marketing – with a focus on the young consumer. In our view, the discriminatory aspect of ageism breeds fears of old age, which can be defined precisely as the "fear of social nothingness".

Thus, the problem of old age cannot be fully explored, as it seems, by science alone. Its relevance to the modern world requires, first of all, an interdisciplinary approach to its study. And it is worth emphasizing the value of socio-philosophical and cultural analysis of old age and old-age fear in modern scientific research. Discriminatory attitudes towards older persons give rise to fear of old age and gerontophobia. In our view, it is important to develop a strategy of positive self-perception in the coexistence of people of all age groups. Therefore, in our view, we should emphasize the role of the socio-philosophical and cultural direction in the development of valuable material to minimize the phenomenon of fear of ageing in the life of modern man.

References

1. Kyslyi O. Demographic dimension of history. Kyiv : Aristei, 2005. 328 p.
2. Schaefer R.T. Sociology: A Brief Introduction. 5-th ed. New York : McGraw-Hill Companies, 2004. 493 p.
3. Report of the Second World Assembly on Ageing. Madrid, 8-12 April 2002 – 26.08.2022. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N02/397/51/PDF/N0239751.pdf?OpenElement>
4. Report of the International Conference on Population and Development. Cairo, 5-13 September, 1994. – 26.08.2022. <https://www.refworld.org/docid/4a54bc080.html>
5. Building a society for all ages : 2nd World Assembly on Ageing, 8-12 April, 2002, Madrid, Spain. – 26.08.2012. <https://digitallibrary.un.org/record/469385?ln=en>

СТАРІСТЬ: СОЦІОКУЛЬТУРНА ДИНАМІКА

Тетяна Краснобока

*Бібліотека Житомирського державного університету імені Івана Франка,
вул. Велика Бердичівська, 38, 10008, м. Житомир, Україна*

Людмила Шкіль

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
історико-філософський факультет, кафедра філософії
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна*

В даній науковій розвідці досліджено явище старості в аспекті соціокультурної динаміки. Виділено та проаналізовано основні напрямки дослідження старості як предмета наукового аналізу, здійснення їх коротка характеристика. Розглянуто також соціально-філософські та культурологічні аспекти дослідження процесу старіння людини, а також виникнення такого явища як геронтофобія. Особливості процесу старіння людини є предметом наукового дослідження як окремих наук, так і вимагає комплексного підходу, зокрема, в біологічному аспекті вивчається геронтологією та геріатрією, соціальні аспекти постаріння населення країн та континентів – демографією та економічною теорією, політологією і соціологією, особливості старіння на особистісному рівні стали предметом для дослідження психології, педагогіки, зокрема, соціальної педагогіки. Однак, міждисциплінарних характер даної проблеми дослідження сприяв виникненню нових галузей знань, зокрема соціальної геронтології, психології старості і старіння, андрагогіки тощо. Все це вказує на актуальність дослідження процесу старіння як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях. Розгляд проблеми старості, на наш погляд, як соціокультурного явища в цілому, шляхом соціально-філософського і культурологічного аналізу дозволяє виділити основні напрямки її дослідження, тобто дослідити як особливості соціального буття людини похилого віку в сучасному суспільстві, так і ставлення суспільства до людей похилого віку. Умовно в дослідженні процесу старіння виділено дві магістралі: старіння людини як індивіда і старіння суспільства загалом. Виокремлено основні, на наш погляд, напрямки дослідження проблеми старості: біологічний, економічно-політичний, психолого-педагогічний, соціально-філософський і культурологічний. Розмежовано такі поняття як соціальна і біологічна старість. Досліджено поняття ейджизму.

Ключові слова: старість, страх старості, ейджизм, соціальна старість, геронтофобія.

УДК 331.5-053.67

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.12>

АНАЛІТИКА ПОТРЕБ «ПОКОЛІННЯ Z» В УМОВАХ МІЖКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Валентина Куриляк

ORCID: orcid.org/0000-0001-5245-9700

*Український гуманітарний інститут,
кафедра філософії, теології та історії церкви
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

Аліна Козурак

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9123-1567>

*Український гуманітарний інститут,
кафедра філософії, теології та історії церкви
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

У статті окреслені особливості «покоління Z», яке включає категорію осіб, що народилися за період 1996-2010 рр., на прикладі Церкви Адвентистів сьомого дня. За вказаний період відбулася низка міжкультурних трансформацій, що сприяли появі покоління, яке кардинально відрізняється від попереднього. Як правило покоління це спільнота людей із спільним історичним досвідом, який сформувався під впливом низки подій. З'ясовано, що на відміну від своїх попередників «покоління Z» цілком сформоване в мультимедійну епоху, та не знало світу без мережових технологій. Для представників «цифрової культури», інформаційні ресурси мережі Інтернет є одним з надважливих джерел соціокультурного розвитку. Сучасне покоління швидко вчиться новому та швидко обробляє інформацію, миттєво переключається з одного виду діяльності на інший, діючи в умовах багатозадачності. Легкий доступ до будь-якої інформації спричиняє ефекту поверховості у її сприйнятті та відсутність необхідності у запам'ятовуванні. «Поколінню Z» складніше вступати у контакт з людьми і знаходити розуміння з боку своїх однолітків. Менше людської комунікації, а більше техногенної, внаслідок чого комунікативна дистанція між дітьми і батьками збільшується, а ланцюжок передачі досвіду переривається. Визначено, що низка відмінностей сучасного покоління породжують необхідність застосування особливих підходів з метою налагодження якісного зв'язку та порозуміння. Особливо різко це питання постає у середовищі церкви адвентистів. Адвентисти сьомого дня є деномінацією, яка намагається дотримуватися біблійних принципів, однак часто старші члени церкви засуджують молодших через їх відмінність. Молодь у середовищі церкви переймає тенденції, що притаманні секулярному світогляду, часто вони виглядають досить суперечливими і викликають гарячі дискусії. Старше покоління не вбачає у житті молодих людей повторення свого безпрецедентного досвіду. Цей розрив між поколіннями цілком новий та глобальний за своїми масштабами. Якщо раніше старші люди асоціювалися із мудрістю та досвідом, то зараз їх вважають відсталими й такими, що не здатні зрозуміти молодь. У США навіть виник розмовний термін, яким підлітки позначають своїх батьків – «предки». У процесі наукового дослідження було проведено цифрове-опитування серед адвентистів, щодо оцінки підходів до сучасного покоління та їх ефективності.

Ключові слова: «покоління Z», міжкультурні трансформації, сучасна молодь, Церква Адвентистів сьомого дня, християнські цінності.

Актуальність теми дослідження. Внаслідок постійної зміни поколінь виникає проблема встановлення зв'язку одне з одним, ефективної взаємодії та спілкування. Через це перед християнами, постає завдання – зрозуміти та усвідомити масові неминучі зміни в мисленні та світогляді сучасного покоління. Подібні трансформації справляють значний вплив на церкву та її методи євангелізації. Зрозуміло, що зміна поколінь періодично повторюється, і неодноразово питання підіймалося ще за біблійних часів. Варто лише згадати період, в якому жив Ісус (більше 2000 років тому), і які релевантні методи згідно біблійного опису життя, Він використовував та якою мовою розмовляв з поколінням, в якому жив. В Євангеліях вбачаємо детальне зображення Його способу знайти втрачене покоління, проповідуючи зрозумілою для них мовою. Один із послідовників Ісуса Христа, Павло, в 1 посланні до Коринтян 9:19-23 наводить взірцеве пояснення та способи усунення культурних протиріч задля налагодження ефективної комунікації з людьми, які є не схожими між собою. Впродовж розвитку християнства методи євангелізації змінювалися разом із метаморфозами всередині відповідного покоління. Проповідь Павла «для всіх я став усім, щоб в усякому разі деяких спасти» пробуджує цікавість дослідників біблійних текстів в пошуках практичного використання цього уривку в залежності від викликів генерації. Саме тому, розуміння значення вислову «для всіх я став усім» та пошуки його застосування в молодіжній культурі покоління «Z» є актуальним науковим напрямом релігіознавчих досліджень.

Аналіз актуальних публікацій. Дослідженням теми проблем та викликів покоління «Z» в умовах міжкультурних трансформацій займалася низка вчених, які, як правило, акцентували увагу на окремі аспекти вирішення культурних непорозумінь та протиріч між генераціями. До прикладу, професори О. Данілова та М. Грищенко стверджують, що основні характеристики покоління Z є наслідком невідповідності справжніх ціннісних орієнтирів сучасного дорослого світу та традиційної ціннісної моделі, якою ми керуємось при визначенні внутрішнього духовного світу теперішнього покоління [6]. При цьому, на думку Є. Зеленова, досвід старшого покоління, яке повноцінно не адаптувалося до реалій цифрового соціуму, не може бути суттєво-важливим для представників покоління Z [7]. В той же час, доктор психологічних наук, М. Яницький додає, що спільноти, які успадковують традиційні системи цінностей, зазвичай є прихильниками християнства або жителями невеликих міст, та в підсумку безумовно постають в меншості, а умови для інновацій в системі цінностей нового покоління більшою мірою обумовлені жителями великих міст, прикордонних територій, нерелігійними та атеїстами [8]. Натомість О. Попова стверджує, що причинами розколу цінностей між генераціями є протилежні потреби, ідеали, інтереси, орієнтації і саме ці протиріччя характерні для будь-якого покоління у всі часи. Послаблюючим фактором цієї напруженості можуть бути двостороння толерантність, комунікація між поколіннями, знаходження компромісів, досягнення консенсусу. Іншими словами, міжкультурні розходження в цінностях, поглядах, стилях життя мають стати каталізатором для пошуку найактуальніших шляхів для порозуміння, а не приводом для припинення діалогу [9]. Отже, варто звернути окрему увагу на дослідження теми міжкультурних трансформацій, оскільки в сучасності маємо лише доробки по окремих її аспектах. Проблематика особливостей побудови якісного спілкування між культурами залишається перспективним науковим напрямом у сфері соціо-культурної динаміки в світі загалом, та в Україні зокрема.

Основні результати дослідження. Згідно соціологічного словника, термін «покоління» може бути визначено, як соціальна когорта, історично-спільний досвід якої сформувався під впливом вагомих подій [1]. Штраус і Хоув під «поколінням» вбачають сукупність

людей, народжених в проміжок часу, що становить приблизно 20 років, або одну фазу життя: дитинство, молодість, середній вік і старість. Проживаючи в одній історичній епосі, їх пов'язують спільні ключові історичні події та соціальні проблеми. Крім того, їх об'єднують загальні переконання і моделі поведінки. Знаючи про досвід і особливості, які притаманні цьому поколінню, вони також поділяють почуття приналежності до нього [2]. «Теорія поколінь», у якій вперше говориться про «покоління Z» з'явилася наприкінці минулого століття у книзі «Покоління. Історія майбутнього Америки з 1584 по 2069», що була опублікована в 1991 році. Її автори Ніл Хоув та Уільям Штраус, уперше зобразили історію США, в якості послідовних біографій, та проаналізували історичні аналогії між генераціями різних часів і дійшли до висновку, що кожне п'яте покоління має подібні цінності та переживають спільний досвід на основі схожих обставин [3]. Покоління Z (Generation Z, Net Generation) – це певне перехідне покоління з XX в XXI століття. [6] На відміну від своїх попередників, це перше покоління цілком сформоване в мультимедійну епоху, яке не знає світ без мережевих технологій. Для представників «цифрової культури», інформаційні ресурси мережі Інтернет є одним з надважливих джерел соціо-культурного розвитку. За словами А.Б. Кулакова, вони «швидко навчаються і так само швидко обробляють інформацію, миттєво можуть переключатися з одного виду діяльності на інший, а також діяти в умовах багатозадачності. Володіння інформацією і можливість її пошуку сприяють формуванню у молоді впевненості в собі, в своїх силах, формують точку зору». У той же час спосіб одержуваної інформації характеризується багатьма авторами кліповим мисленням та фрагментованістю свідомості [4]. Тобто через надмірну гіперактивність, обробляти інформацію вони будуть таким же чином: швидко та короткими порціями. Що спричиняє поверхневий підхід до аналізу інформації і прийняття рішення. «Покоління майбутнього» характеризується своєю схильністю до аутизації і виступає, як захист від проблем та спосіб взаємодії зі світом, людей занурених у себе і нездатних спілкуватися з оточуючими. При цьому, живучи в своїх вигаданих світах, вони цінують чесність і відвертість, що часто шокує людей старшого віку. Ще однією особливістю «покоління Z» є приріст споживання інформації, товарів, послуг, розваг, що в свою чергу веде до інфантилізації. Для них характерний «синдром вічної дитини»: вони не хочуть дорослішати і обтяжувати себе обов'язками і відповідальністю. Відповідно, вони налаштовані вести споживчий «дитячий» спосіб життя [5]. Нетерплячі і орієнтовані більше на споживання, індивідуалістичні, «зети» не схильні ставати частиною певних груп – вони наполягають на власному праві приймати рішення, покладаючись і на думку батьків (хоча не завжди її дотримуючись). Менше людської комунікації, більше техногенної, внаслідок чого комунікативна дистанція між дітьми і батьками збільшується, і ланцюжок передачі досвіду переривається. В. Чупрова, відзначає, що важливою причиною конфлікту поколінь є нестабільність самого суспільства та втрата ідейно-моральних орієнтирів, недоліки сімейного та шкільного виховання. За словами А. Кулакової, це «молоде покоління заперечує стійкі моральні принципи, засади, цінності попередніх поколінь, має вільну позицію на засоби і методи для досягнення своїх цілей». В ціннісному відношенні, в зв'язку з інформаційною поліфонією і перевантаженістю, постає «розмивання» системи їх ціннісних орієнтацій і навіть ціннісному «розколу» серед сучасної молоді [6]. М. Мід стверджує, що «у молодих людей виникла спільність досвіду, якого ніколи не було і не буде у старших. І навпаки, старше покоління ніколи не побачить у житті молодих людей повторення свого безпрецедентного досвіду змін, що змінюють один одного. Цей розрив між поколіннями цілком новий, він глобальний і загальний. Але ті, хто передбачив такий розвиток подій, виявилися провісниками префігуративної культури майбутнього, в якій майбутнє невідоме» [7].

Комбінація цінностей – національних, гендерних, сімейних, професійних та інших – у кожного неповторна, врахувати їх всіх при комунікації досить складно. Проте певний пласт, а саме цінностей покоління, має універсальне значення для успішного поширення Євангелія. Розуміючи основні характерні риси генерації Z, легше осмислити і ідентифікувати їхні духовні, внутрішні переживання та потреби, з якими церква має справу. Насамперед важливо відзначити, що це покоління, за словами професорки Є. Шаміс, очікує фундаментальних підтверджених досліджень і не довіряє словам. Для церкви це означає, що важливо мати підґрунтя, логічні пояснення при викладенні своїх віровчень. Для них важливе спілкування з експертами і тому вони очікують сформульованих доводів та озвучення позиції. Дилетантське ставлення до біблійних істин може бути легко викрите тими, хто не задовольняється поверхневими знаннями [10].

Нещодавнє дослідження соціологічного центру Barna Group присвячене культурі, переконанням та мотивам покоління Z (опитування серед підлітків 13-18 років), виявило, що вони вдвічі частіше відносять себе до атеїстів, ніж їхні попередники, частина таких склала 13%, при цьому 58% вважають себе християнами. Майже половина представників покоління Z (46%) стверджують, що їм потрібні наукові дані для підтвердження істинності власних переконань і висловлюють схвильованість з приводу встановлення зв'язку даних Біблії та науки. Відвідування церкви важливе лише для 20% з опитуваної групи, 61% підлітків-християн заявляють, що знаходять Бога за межами церкви. Між тим половина підлітків, які відвідують церкву, говорять про те, що церква заперечує більшу частину наукових даних в світі (49%), і одна третина вважає, що церква надмірно захищається від підлітків (38%) [11].

Подібні дослідження підтверджують потребу церкви в розумінні радикальних позицій покоління Z, які готові шукати істину, але потребують їх обґрунтування. Крім того, це та культура, яку ще називають «Хоумлендери», а отже поняття власного дому, безпеки, спокою, поєднання комфорту та технологій, мають для них особливе значення. Це означає, що при виборі методу благовістя важливо врахувати те, що цифрове покоління легше знайти в онлайн-форматі, бо це їхнє природне середовище. При цьому для них важливий і живий діалог, де насамперед їм потрібно почути не історію успіху, а світосприйняття, позицію та погляди в житті людини. В цьому полягає суть нового комунікативного правила «покоління Z», адже вони можуть не погоджуватися з вами, при цьому вислухають/прочитають те, що ви їм пропонуєте, якщо особисті принципи співрозмовника близькі їм. Якщо говорити про сімейні цінності, то це покоління, яке з більшою вірогідністю буде уникати розлучень, адже багато із них знають, як жити з одним батьком в сім'ї. Крім того, перебуваючи на етапі економічної кризи вони усвідомлюють важливість команди в критичні періоди. Саме тому, попри певний індивідуалізм, зріст віртуальної комунікації, для них залишається важливим бути прийнятим в певній соціальній групі. Приналежність до певної спільноти, бути частиною групи, для них це можливість знайти тих, з ким вони поділятимуть свої переконання, погляди. Також варто зазначити, що генерація Z, переживавши пубертатними хворобами, робить перші кроки до збалансованого життя. Саме тому вони стають трудоголіками, які закохані в свою справу, одружуються через почуття, а не тому що так прийнято в суспільстві, планують дітей не для склянки води в старості, а через власне бажання передати свої цінності наступному поколінню [8].

Стосовно релігійних переконань, на думку Є. Шаміс, на етапі економічної кризи, де все розмито і неоднозначно, покоління Z відчуває гостру потребу в твердих основах, незмінних поняттях [10]. У зв'язку з невідповідністю старого світу та нового, це покоління, яке готове до відкритого діалогу, радикальних перемін, особливо якщо ми говоримо про «пограничників», тих, хто народився на межі зміни

покоління (1999-2005 рр.). Яскравим прикладом «пограничників» виступає Г. Тунберг, яка через гостроту сприйняття проблеми говорить прямо і безкомпромісно. В зв'язку з потребою бути почутим, молодь активно бере участь в мітингах. Це підтверджує той факт, що покоління Z прагне говорити про актуальні проблеми, піднімати злободенні теми для суспільства, а відповідно і очікуються релевантні та радикальні методи євангелізації зі сторони церкви, яка не боїтиметься говорити про актуальні проблеми та їх вирішення.

Розглянемо основні шляхи усунення непорозумінь при налагодженні комунікації на конкретному зразку, на прикладі взаємодії протестантської Церкви адвентистів сьомого дня (АСД) із сучасним поколінням. Пропонуємо звернути особливу увагу на поради апостола Павла, які він дає в якості настанов церкви, в своєму посланні до Коринтян 9 розділі з 16 по 27 вірші. Насамперед, Павло зазначає, що звіщати Євангеліє – його прями́й обов'язок та повинність, далі продовжує словами, які розкривають його підхід до благовістя. Апостол Павло наводить приклади, які дають можливість ясніше зрозуміти принципи, якими він керується, а саме:

- 1) «Бувши вільним від усіх – став рабом, щоб більше придбати»;
- 2) «Для юдеїв був, як юдей, щоб юдеїв придбати»;
- 3) «Для підзаконних, як підзаконний, хоч сам підзаконним не бувши, щоб придбати підзаконних»;
- 4) «Для тих, хто без Закону, як беззаконний, не бувши беззаконний Богові, а законний Христові, щоб придбати беззаконних»;
- 5) «Для слабих, як слабій, щоб придбати слабих»;
- 6) «Для всіх я був усе, щоб спасти бодай деяких».

Один із біблійних коментаторів Барклі наголошує на тому, що подібне «приспосовання» Павла не означає лицемірити в одному з одним, а в іншому з іншим. Проте нам ніколи не вдасться досягти чиєсь дружби чи успіхів у місіонерській діяльності, якщо ми не будемо викати в інтереси інших людей. В питаннях несуттєвих, які не мають принципового значення, він міг пристосуватися до їх звичаїв і норм заради їхнього блага. Він не порушував законів Христа задля вигоди чи потураючи людині, проте був поблажливим і пристосовувався до всіх людей, коли це могло бути зроблено законно, заради придбання хоча б деяких із них [12]. Інший біблійний коментатор зауважує, що людина, яка прагне порядку людей, не захищатиме і відстоюватиме свої права та привілеї на шкоду цим цілям, ті хто користується своєю владою в благовісті не для будувannya, а для руйнування Божої справи, ті зловживають нею [13]. Іаннуарій (Івлієв) архімандрит підкреслює думку, що ми не маємо вважати себе приниженими, коли дотримуємося методу поширення Євангелія апостола Павла. «Для всіх я став усім» – цією знаменитою формулою він завершує свої настанови місіонерам на прикладі власної апостольської діяльності. І все це заради Євангелія, яке він бажає сповістити якомога більшій кількості людей, щоб урятувати хоча б декого. У цьому уривку апостол Павло формулює принцип, важливий для християнської місії у будь-який час і в будь-якому суспільстві. Він думає про людей, прислухається до того, що їх хвилює, лякає чи радує. Він думає про те, як зробити Євангеліє зрозумілим і прийнятним для людей. «Придбати більше» – це суперечить сектантським прагненням обмежитися своїм звичним «малим стадом», ізоляціонізмом, гордо-нетерпимою замкненістю у своїх традиціях. Євангеліє має досягти якнайбільшої кількості. А це передбачає, що воно має бути проповідуване привабливим, зрозумілим та живим чином. Вісник Христовий має входити в ситуацію людей, любити їх. Це місіонерська програма апостола Павла: придбати багатьох, хоча він реаліст і скромно пише, що зможе врятувати лише деяких. Але ми знаємо, що йому вдалося в Святому Дусі привести

до Христа більше людей, ніж будь-кому іншому з апостолів його часу. І це завдяки його свободі стати всім для всіх. Тому і нас апостол вчить жити з людьми, долаючи свою хибну принциповість, яка найчастіше відноситься до предметів другорядних, несуттєвих для віри та спасіння. Про це кілька століть нагадував блаженний Августин: «У головному – єдність, у другорядному – свобода, у всьому – любов». Він у всьому поневолив себе заради того, щоб привести до Христа тих, для кого зовнішні речі ще мають сенс, Павло добровільно взяв на себе те, що особисто для нього вже необов'язково. Мислителі-аристократи зневажали демагогів, які прагнули догодити натовпу; вони вважали таких демагогів «рабами». Павло запозичує політичну мову популістів, яка безсумнівно ображала прихильників коринфської знаті. Деякі єврейські вчителі, і серед них Тілель, мали таку ж політичну гнучкість, що сприяла залученню до істини якомога більшої кількості людей. І все це задля єдиної цілі, яку добре демонструє грецьке слово «σφζω», яке має значення «зберегти, берегти, зберігати, звільняти, зцілювати, вилікувати» і вживається в центральному вірші «Для всіх я був усе, щоб спасти бодай деяких.» (1 послання до Коринтян 9:22) закликаючи до звільнення тих, хто не з Христом, пам'ятаючи, що несемо ліки, шанс на зцілення, чого б це нам не коштувало.

Окрім того, в процесі наукового дослідження було проведено цифрове-опитування на тему: «Як церкві АСД говорити мовою сучасної молодіжної культури?», в якому взяло участь 105 респондентів з яких 90% – це молодь від 17 до 30 років. Загалом серед опитуваних 75% жінок та 25% чоловіків.

Ваш вік:

105 відповідей

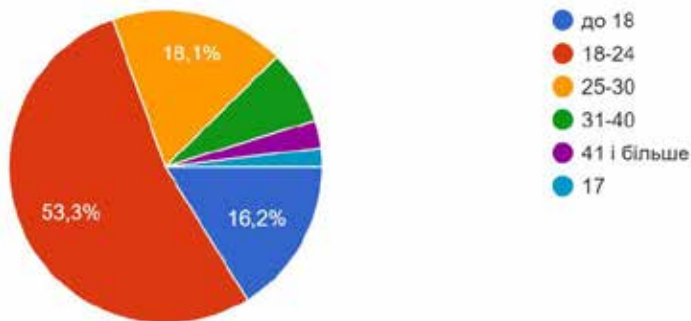


Рис. 1. Вікова категорія опитаних у визначенні справжніх потреб покоління Z

Говорячи про віросповідання, 61% належать до членів церкви АСД, 17% сповідають православ'я, 8,6% – атеїсти, 3,8% – баптисти та крім цього серед опитуваних були ще п'ятидесятники, юдеї, слов'янські язичники та ті які не приписують себе до жодної з релігій.

В процесі опитування, на питання: «Як ви вважаєте, наскільки добре церква АСД розуміє реальні потреби сучасного покоління?», більшість коливалися між середніми оцінками на це запитання, а саме 80 респондентів із 105 дали позитивні відповіді.

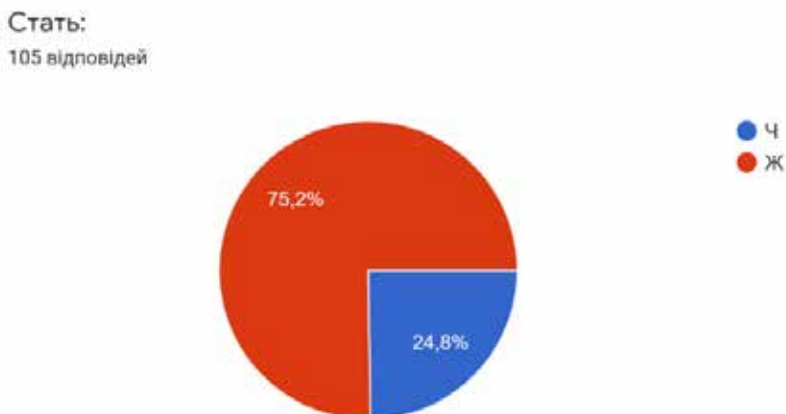


Рис. 2. Визначення статі опитаних при виявленні потреб покоління Z

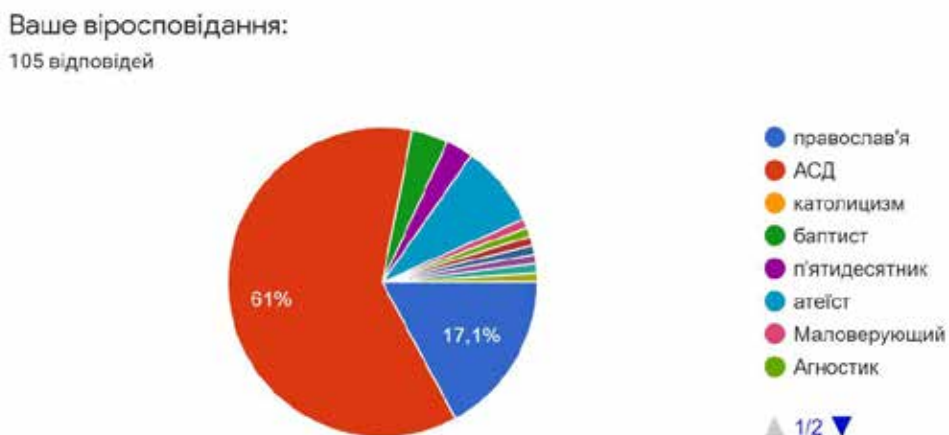


Рис. 3. Виявлення приналежності до певного віросповідання серед опитаних

Якщо ж говорити про те, що конкретно подобається молоді з того, що робить церква АСД для нецерковної молоді, то найбільш помітними і дієвими є соціальні проекти (53%), і дещо менші результати щодо молодіжних зустрічей по вивченню Біблії (28%) та місіонерських проектів (12%). При цьому, на питання «Що не подобається з того, що робить церква АСД для нецерковної молоді?», 45% проголосувало за те, що церква в недостатньо працює з нецерковною молоддю, при цьому 20% зазначило низький рівень проведення молодіжних зустрічей по вивченню Біблії. Серед відповідей варто згадати ще й інші, зокрема дискримінуюче ставлення до неадвентистів. На питання «Як ви вважаєте, наскільки церква АСД відкрита до нових людей?», 40% відповіли, що завжди їм раді та 30% вважають, що є невеликий відсоток людей в церкві, які раді новеньким, і 25% стверджують, що церква

не готова прийняти нових, адже навіть ті, які в церкві часто відчують себе чужими. Коли ж йде мова про людину, яка вперше зайшла в приміщення церкви АСД, більшість погоджуються з тим, що самі члени церкви готові радо прийняти (47%), і є люди які за це відповідають, дякони (17%), втім 21% респондентів вважають, що єдиний вихід – щоб нова людина сама знайомилася з кимось та майже 8% кажуть, що з власного досвіду знають, що ніхто не помітить їх. В процесі опитування було виявлено, що більшість респондентів, якщо б зайшли вперше в приміщення церкви відчували б себе некомфортно (33%), певний страх (25%) та є ті, які самі підійшли до когось знайомитись (19%). Звертаючи увагу на тому, хто має проявляти ініціативу і шукати шляхи для комунікації, 66% підтверджують те, що це завдання самої церкви, і лише 25% зазначають, що не потрібно нав'язуватися. На питання: «На вашу думку, які сучасні методи церква має почати використовувати для кращої взаємодії з нецерковною молоддю?», 66% обрали варіант «соціальні мережі», крім цього лідируючі позиції зайняли такі варіанти як: музика (62%), благодійність (54%) та спортивні заходи (45%). І окремі відповіді, які варто відзначити, стосувалися особистого спілкування та молодіжних зустрічей, евангелізацій. І останнє питання, стосувалося справжніх потреб нецерковної молоді людини, і як очікувалося, пам'ятаючи про основні запити генерації Z, 78% підтвердили необхідність в особистому спілкуванні, увазі, турботі та 50% в Христі та самих християнах.

Як ви вважаєте, наскільки добре церква АСД розуміє реальні потреби сучасного покоління?

105 відповідей

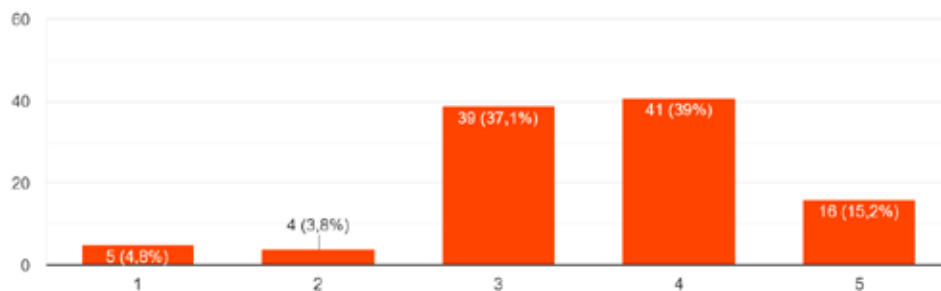


Рис. 4. Окреслення уявлень про розуміння церквою АСД потреб сучасного покоління

Висновки. Насамперед слід звернути увагу на те, що розуміння потреб «покоління Z» та вміння доцільно реагувати на них, сприяє кращому та ефективному поширенню Євангелія, оскільки робить фокус на головному, з чим зіштовхується сучасне покоління, а отже дає можливість відповідати цим потребам. Як зазначають більшість науковців, генерація Z на етапі економічної кризи, де все розмито і неоднозначно, відчуває гостру потребу в твердих основах, незмінних поняттях. Їхніми основними характеристиками є: індивідуалізм, аутизація інформації, споживчий спосіб життя, нестабільність та втрата ідейно-моральних орієнтирів, що і спричиняє міжкультурні непорозуміння. Окрім того, дослідники акцентують увагу на потребі покоління Z в фундаментально-підтверджених досліджень, про що йде мова в нещодавньому дослідженні Varpa Group, оскільки майже половина представників покоління Z (46%) стверджують, що їм потрібні наукові дані для

підтвердження істинності власних переконань і висловлюють схвильованість з приводу встановлення зв'язку даних Біблії та науки. Згадуючи основні способи встановлення діалогу церкви та молодіжної культури «Z» відповідно до їх духовних потреб та цінностей, варто зазначити насамперед поєднання онлайн формату, який для генерації Z є природним середовищем та особиста комунікація, коли їм першочергово важливо почути не історію успіху, а світосприйняття, позицію та погляди в житті людини. Саме тому очевидно, що покоління Z готове до відкритого діалогу, радикальних перемін, а отже очікують цього ж і від церкви, яка використовуватиме релевантні та радикальні методи євангелізації, проповіді та передачі біблійних істин.

На прикладі біблійного уривку «для всіх я став усім» стає зрозуміло, що одним із основних способів усунення культурних протиріч задля налагодження комунікації церкви АСД та сучасного покоління є правило «бути всім для всіх», шляхом «християнської свободи», тобто власного самозречення на користь ближнього та долати свою хибну принципівість, яка найчастіше відноситься до предметів другорядних, несуттєвих для віри та спасіння. І з огляду на результати проведеного опитування, ми побачили, що найбільше молодь очікує звичайного спілкування, ініціативи зі сторони церкви, творчих підходів до проведення молодіжних зустрічей по вивченню Біблії, місіонерських проєктів та відкритості членів церкви при першому знайомстві.

Отже, дослідивши питання проблем та викликів покоління Z в умовах міжкультурних трансформацій та основні шляхи подолання бар'єрів між Церквою АСД та сучасною генерацією, визначаємо, що заявленій релігійній деномінації та кожному, хто залучений до проповіді Євангеліє необхідно проаналізувати основні характеристики покоління, з яким ведуться справи. Тут універсальним є правило взяте з послання до Коринтян 9 розділу, 22 вірша – «для всіх я став усім, щоб спасти бодай деяких». Воно пояснює значення простоти, відкритості та доступності зі сторони церкви в процесі євангелізації для встановлення ефективної комунікації з поколінням Z.

Список використаної літератури

1. Соціологічний словник, 2021. URL: <https://sotsiologicheskij-slovar.slovaronline.com/>.
2. Howe N., Strauss W. Millennials Rising: The Next Great Generation. Knopf Doubleday Publishing Group, 2000. 432 p.
3. Prensky M. Listen to the Natives. *Educational leadership*. 2005. Vol. 63, no. 4. P. 8–13.
4. Воронцова Ю., Ермолаєв В. Уявлення «покоління Z» про свою майбутню родину (на прикладі литовських старшокласників). *Психолог*, 2016. С. 1–12.
5. Лумпієва Т. П. Покоління Z: психологічні особливості сучасних студентів. *ДонНТУ*. 2013. С. 2–4.
6. Сапа О. В. Покоління Z – покоління доби фгос. *Інноваційні проєкти та програми в освіті*. 2014. № 2. С. 24–30.
7. Зеленев Є. О. Цифрове покоління: ризики, переваги, засоби взаємодії. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2018. № 5. С. 46–57.
8. Система ціннісних орієнтацій «покоління Z»: соціальні, культурні та демографічні детермінанти. *Сибірський психологічний журнал*. 2019. № 72. С. 46–67.
9. Попова Є. В. Філософські аспекти конфліктів між поколіннями. *Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія*. 2012. № 24. С. 303–309.
10. Шаміс Е. Що нам потрібно знати про покоління Z? URL: <https://bit.ly/3lu7E6a>.
11. Позняк О. Покоління Z навчається обходитися без Бога. *НГ Релігії*. 2018. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2018-03-07/13_438_generationz.html.

12. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / пер. І. Огієнко. Київ : Укр. Бібл. Т-во, 2013. 1083 с.
13. Метью Г. Тлумачення Метью Генрі. *Біблія тека*. 2016. URL: <https://bible-teka.com/matthew-henry/53/9/>.

ANALYSIS OF THE NEEDS OF GENERATION Z IN THE CONDITIONS OF INTERCULTURAL TRANSFORMATIONS

Valentyna Kuryliak

ORCID: orcid.org/0000-0001-5245-9700

Ukrainian Institute of Arts and Sciences,

Department of Philosophy, Theology and Church History

Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine

Alina Kozurak

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9123-1567>

Ukrainian Institute of Arts and Sciences,

Department of Philosophy, Theology and Church History

Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine

The article describes the features of "Generation Z", which includes all people born during the period 1996-2010, using the example of the Seventh-day Adventist Church. During this period, a number of intercultural transformations took place that made the last generation different from the previous ones. A generation is presented as a community of people with a common historical experience, formed under the influence of a series of events. It was found that, unlike their predecessors, the Z generation is fully formed in the multimedia era and does not know the world without network technologies. For representatives of the "digital culture" information resources of the Internet are one of the important sources of socio-cultural development. The modern generation quickly learns new things and also quickly processes information, instantly switches from one type of activity to another, and also acts in conditions of multitasking. Easy access to any information entails superficiality in its perception and no need for memorization. Generation Z finds it harder to connect with people and find understanding from their peers. Less human communication, more technogenic, as a result of which the communicative distance between children and parents increases, and the chain of experience transfer is interrupted. It has been determined that a number of differences of the modern generation give rise to the need to apply special approaches in order to establish high-quality communication and understanding. This question arises especially sharply in the environment of the church. Seventh-day Adventists are a church that tries to adhere to biblical principles, but often the older members of the denomination condemn the younger ones because of their difference. The youth in the church milieu adopts tendencies characteristic of the secular worldview, often they look quite contradictory and cause heated discussions. The older generation will never see in the lives of young people a repetition of their unprecedented experience. This generation gap is brand new and very global. If earlier the old people were associated with wisdom and experience, now they are considered backward and incapable of understanding the youth. In the United States, even a colloquial term has emerged that teenagers refer to their parents – "ancestors." In the process of scientific research, a digital survey was conducted among Adventists regarding the assessment of approaches to the modern generation and their effectiveness.

Key words: generation Z, intercultural transformations, modern youth, Seventh-day Adventist Church, Christian values.

УДК [130.2:821.131.1-1'04.09](450)"1321/2021"Данте(092)
DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.13>

УНІВЕРСАЛІЗМ ФЕНОМЕНУ ДАНТЕ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНІ СМИСЛИ У ВІЗУАЛЬНОМУ МИСТЕЦТВІ

Ольга Ліщинська

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії культури,
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Стаття присвячена феномену творчої постаті Данте на вшанування генія до 700-ліття смерті. Розкрито актуальну і позачасову увагу до творчості великого італійця. Виділено головні дантівські інтерпретації у царині візуального мистецтва від епохи Данте до наших днів: Ботічеллі, Страдано, Блейк, Доре, Бугеро, Гуттузо, Далі, Раушенберг та ін. Виокремлено три ключові тези феномену мистецької Дантеани: 1) фундаментальність самої постаті Данте; 2) сукупна культурна значущість поеми «Божественна комедія»; 3) універсалізм ідейного ядра поеми. Показано, що Данте постає ідейним містком між епохами Середньовіччя і Ренесансу, фундаментом і орієнтиром європейської культури. Підкреслена значущість поеми, зумовлена її енциклопедичністю, багатосенсовністю, семантичним багатством. Універсалізм провідних ідей поеми визначений спонукою до самопізнання, осмислення людської величчя і нищості, ідеалом чистої піднесеної любові та патріотизму. З'ясовано, що візуальна Дантеана репрезентує вище наведені ключові тези універсальності феномену великого італійця. Проаналізовано українську Дантеану, яка розпочинається з літератури: Т. Шевченка, П. Куліша, І. Франка, Лесі Українки, Т. Осьмачки, Л. Костенко, В. Стуса, О. Ірванця, шістдесятників і митців діаспори. Показано значний внесок українського перекладацтва творів Данте (І. Франко, В. Самійленко, П. Карманський, М. Рильський, Є. Дроб'язко) і науковий доробок українського дантезнавця М. Стріхи. Проаналізована візуальна українська Дантеана, де переважає графічний жанр: твори Г. Гавриленка, М. Шармили, О. Петрової. Прослідковано, що О. Петрова поєднала образотворчу Дантеану з її науковим вивченням, захистила ґрунтовне дисертаційне дослідження про мистецькі інтерпретації творів Данте, а також опублікувала відповідну монографію. Простежено мистецьке опрацювання творів великого італійця нашими сучасниками (Ю. Козаком, Г. Данчишин), які актуалізують вічні ідеї в зрозумілі сьогоденню образи і символи.

Ключові слова: Данте, «Божественна комедія», «Пекло», візуальне мистецтво, універсалізм, любов, патріотизм.

Актуальність і непроминаючу вагу творчості Данте Аліг'єрі засвідчує всечасова увага до його доробку. У 2021 р. виповнилося 700 років з дня смерті Данте Аліг'єрі. Вшановували видатного італійського поета по всьому світу. Так, в Італії 2021 р. проголошено роком Данте. В Україні на сцені Національної опери України ім. Т. Г. Шевченка презентували прем'єру балету «Данте». У Музеї книги і друкарства (м. Київ) представили виставку «Данте – поет бажання». Пам'ятник італійського скульптора А. Галлі «Зустріч Данте і Беатріче» відкрили у с. Радовель Олешківського району на Житомирщині на території взірцевого ліцею. На початку лютого 2022 р. стартував міжнародний проєкт – італійсько-українська виставка «Бачення Данте» (Інститут проблем сучасного мистецтва НАМ України).

Звернення до величної постаті Данте, його ідей та смислів простежуємо у всіх царинах культури. Плідною сторінкою Дантеани є візуальне мистецтво. Дантівські

інтерпретації розпочинають митці-сучасники великого флорентійця і продовжують наступники: Джотто, Орканьї, Ботічеллі, Сіньйорі, Рафаель, Делакруа, Блейк, Доре, Роден, Енгр, Росетті та ін. Так, Сандро Ботічеллі – автор майже сотні ілюстрацій до творів Данте, а його картини з відтворенням пекла вважають чи не найбільш точним відображенням дантівських [11]. Ботічеллі є автором всевітньо відомого портрету поета «Ritratto di Dante Alighieri». Фламандський живописець Страдано (Страданус), що жив на межі XVI-XVII ст., опрацював дантівські сцени пекла і творив демонічні образи й ландшафти Inferno. В. Блейк, англійський живописець і гравер XVIII-XIX ст., ілюстрував «Божественну комедію» для видання 1825 р. Г. Доре, французький митець XIX ст., створив серію гравюр до «Пекла», «Чистилища» і «Раю» Данте. В. Бугеро (Бугро), французький художник XIX ст., увійшов в історію мистецтва як автор одного з найвиразніших і емоційно напружених тематичних творів – картини «Данте і Вергілій у пеклі». Франц фон Байрос, австрійський художник епохи декадансу, до 600-літньої річниці смерті поета проілюстрував «Божественну комедію». У XX ст. цей список поповнюється новими іменами – головно, це представники різних течій модернізму, як от Гложник, Гросс, Гуттузо, Далі, Де Кіріко, Раушенберг, Северіні та ін.

Твори Данте стали невичерпним джерелом творчого натхнення на тисячу років уперед завдяки непересічному масштабу постаті і смислому багатству «Божественної комедії».

Вважаємо за доцільне виокремити три ключові тези, довкола яких твориться феномен мистецької Дантеани: 1) постать автора, 2) сукупна значущість «Божественної комедії», 3) універсалізм ідейного ядра поеми [див. 3].

Постать Данте якісно вирізняється на тлі епохи і становить своєрідний культурний фундамент. «Божественна комедія» розкриває культурний ландшафт данівської епохи. А світоглядна модель, закладена автором, не лише уможливило компонування усього відомого в Середньовіччі в єдину цілісну унікальну картину світу, а й служить своєрідним містком між двома великими епохами.

Другий виокремлений блок пов'язаний з констатацією значущості епохального твору. Беручи за орієнтир середньовічні суми, «Комедія» демонструє сукупність знань з різних царин: богослов'я, філософії, етики, а також фізики, геометрії, космології, мінералогії та ін. Твір вирізняється неймовірною складністю, багатосенсовністю, семантичним багатством. Наповнена вічними ідеями патріотизму, сили і незламності Італії і її народу. Одночасно є потенційним генератором креативних ідей і смислів, поема у різні епохи і при кожному індивідуальному прочитанні розкривається новим актуальним сенсом. Являє собою мозаїчну сукупність символів, алегорій, метафор і здогадів щодо вирішення найрізноманітніших проблем.

Третя ключова теза – універсалізм провідної ідеї «Божественної комедії» – забезпечується спонукою пізнати себе, здійснити подорож у глибини власного ества. Порушує вічну тему величчя і нищотності людини. Наголошує на моральних чеснотах як фундаментальній основі світобудови. Окреслює архетип високого почуття любові, потрактованого як чистий піднесений ідеал. Отож, феноменальна постать Данте і універсальна всеохопність «Божественної комедії» потенційно закріпили її постійну актуалізацію.

Живописна Дантеана репрезентує усі вище наведені тези універсальної значущості поета і його доробку. Їх візуалізація у XX столітті, за словами української філософині, мистецтвознавиці О. Петрової, розпочинається з творів польського ілюстратора поеми С. Мрожевського [2, с. 79]. Митець протягом тридцяти років працював над «Божественною комедією» і створив цикл зі ста гравюр поеми, наповнивши свої твори релігійно-поетичним

сенсом поеми. Ця тематика об'єднує й інших польських митців: К. Брандла, М. Котарбінського, Є. Панка.

Дантеану минулого сторіччя представляють ліногравюри словацького художника В. Гложника, виконані у стилі експресіонізму [2, с. 79]. Р. Гуттузо – автор тисячі малюнків та композицій до «Божественної комедії». О. Петрова наводить вислів Р. Гуттузо, що принципи ілюстрування поеми митець намагався знайти в Данте, насамперед все те, що в людському серці не змінюється ніколи, показати не тільки середньовічний світ, а саме ті незмінні почуття, які однаково характерні й для людини чотирнадцятого сторіччя, і для людини сьогодення [цит. за 2, с. 79].

Чи не найвідомішими актуалізатором дантівського доробку у візуальному мистецтві в ХХ ст. є Сальвадор Далі, який ще з раннього дитинства захоплювався величною постаттю Данте. До 700-річчя від дня народження великого флорентійця С. Далі створив ілюстрації до «Божественної комедії» в жанрі кольорової ксилографії на замовлення Італійського державного інституту друку. Робота над цим проектом тривала з 1951 до 1963 рр. У числі ілюстрацій до поеми митець зобразив портрет Данте. Цей лаконічний і виразний малюнок вражає геніальністю: кількома чіткими лініями, кольоровим світло-тінями досягнуто неперевершеного ефекту максимально органічного зображення великого поета.

Інтерес до творчості Далі і його версії Дантеани не вщухає донині. Очевидно, зустріч двох геніїв, незважаючи на відокремленість у просторі і часі, які титульно представляють свої народи і культури, збуває поціновувачів мистецтва. Свідченням цього може бути виставка творів Далі в Музеї українського живопису в Дніпрі у 2018 р. Музейний простір заповнила сотня графічних відбитків, експозиційно розділених у трьох тематичних площинах: Пекло, Чистилище і Рай. Відкриття мистецької події супроводжувалося перформансом української дизайнерки М. Стешенко, в основі її колекції обіграно образ Беатріче і показано трансформації жінки від прекрасної, але внутрішньо невільної ув'язненої різноманітними умовностями, дами до емансипованої свободної особистості.

Ще однією резонансною мистецькою подією стала експериментальна цифрова виставка Dali.Digital.Surrealism (Київ, культурно-мистецький комплекс ARTarea, жовтень 2019 р.). Виставка являла собою грандіозний відео-арт: естампи Далі до поеми Данте з допомогою елементів доповненої реальності оживали і творили неповторне видовище.

Повертаючись до мистецької Дантеани ХХ ст., варто згадати американського художника Р. Раушенберга, який у 1959-1960 рр. створив тридцять чотири ілюстрації до «Пекла» Данте [10]. Працюючи в постнекласичній манері на межі емоційного експресіонізму, поп-арту, художник підійшов до завдання в оригінальний спосіб. Використав метод фротажу – на папір вводив мотузки, тканину і відбитки фотографій сучасних політичних діячів, журналістів, спортсменів та акторів. Кожну ілюстрацію треба читати від верхнього лівого кута до нижнього правого. Прочитання супроводжується неоднозначністю і багатоваріантністю. Окремі епізоди зливаються в єдину оповідь, показують розріз повсякденного життя нинішнього суспільства і препарують його проблеми та вади. Як наслідок, підміняючи прекрасне категоріями шокуючого, іронічного, пародійного, змішуючи високе і профанне митець сміливо інтерпретує класичний твір, новаційно подає традиційне.

Одна з ілюстрацій, присвячена сьомому колу пекла, розкриває політичні погляди Раушенберга. Тут уособленням Данте стає образ Джона Кеннеді (як шукача справедливості та правди), Вергілія – образ державного діяча А. Стівенсона, знущання тиранічних душ втілює образ Річарда Ніксона з пістолетом (як відомо Ніксон був противником Кеннеді на президентських виборах 1960 р.) [10].

Нещодавно аргентинський художник М. Себаллос створив серію з дванадцяти ілюстрацій на основі поеми Данте Аліг'єрі. Його візуальна мова робить «Божественну комедію» зрозумілою і доступною для широкого загалу людей. Для досягнення мети – якомога наочніше і виразніше показати сучасним людям головні ідеї твору – автор використовує чітку кольорову символіку (червоний, жовтий, зелений), оперує впізнаваними знаками й образами, що розкодовують складні метафори й алегорії поеми.

У 2014 р. в Музеї сучасного мистецтва (ММК) у Франкфурті відбулася виставка-інтерпретація «Божественної комедії» за участі п'ятдесяти митців з двадцяти африканських країн [12]. Експозицію склали двадцять три роботи, створені для цієї події. Це візуальні об'єкти засновані на зорових ілюзіях і оптичних ефектах; серед робіт – колаж, що відсилає до сюжету тайної вечері; є твори з різними варіантами потрактування смерті, як от людський силует з пакетом для покупок на голові, чи обезголовлені дуелянти в яскравих атракційних костюмах зі спрямованими один на одного пістолетами. Великий інтерес відвідувачів викликала скульптура Р. Віллафейна, що імітувала купу людських голів у човні. Автор прагнув показати нікчемність людського життя, що врешті зводиться до поховання на кладовищі незалежно від того, ким була людина за життя і чим займалася. Куратори виставки відзначають, що пісок як матеріал використано задля підкреслення ідеї швидкоплинності часу.

Отже, Дантеана доби постмодерну задіює широку палітру засобів змалювання Пекла, Чистилища і Раю: від простої і зрозумілої мови коміксів до складних інтертекстуальних арт-об'єктних нашарувань, гетерогенності і полістилізму, перформативності і цифрових технологій.

Не менш цікавою і багатою є українська Дантеана. Вочевидь, розпочинається вона з літератури і досить повно представлена в цьому виді мистецтва.

Так, Т. Шевченко згадував Данте у листах, цитував і переказував рядки з «Божественної комедії», на думку дослідників [5, с. 10], перша частина цього твору нагадувала йому панораму трагедій і лихоліть українського народу, підтвердження чого знаходимо у поемі «Іржавець»:

Мій краю прекрасний, розкішний, багатий!
Хто тебе не мучив? Якби розказати
Про якого-небудь одного магната
Історію-правду, то перелякати
Саме б пекло можна! А Данта старого
Полупанком нашим можна здивувати.

І. Франко, починаючи з 1907 р., на сторінках «Літературно-Наукового Вісника» публікував ряд своїх «студій» про Данте і його час. Згодом ці статті поет переробив, доповнив перекладом фрагменту «Божественної комедії», а також аналізом ліричної і дидактичної поезії Данте і видав у форматі книги «Данте Аліг'єрі» (Львів, 1913 р.) [8].

До творчості Данте вдавалися письменники П. Куліш, Леся Українка, Т. Осьмачка, Гео Шкурупій, В. Вер, І. Костецький, М. Москаленко, М. Руденко, Л. Костенко, В. Стус, О. Ірванець та ін. М. Стріха – автор ґрунтовної монографії на цю тему «Данте й українська література: досвід рецепції на тлі «запізнілого націєтворення»» – прослідковує дантівську тему також у творчості українських шістдесятників, дисидентів та митців діаспори [див. 7]. Автор монографії звертається до феномену українського перекладацтва творів Данте: І. Франко, В. Самійленко, П. Карманський, М. Рильський, а також С. Дроб'язко – творця насьогодні єдиного повного українського перекладу поеми. Усе це М. Стріха вважає важливим чинником формування модерної української нації, адже «для кожної національної

культури історія її Дантіани є водночас своєрідним літописом власного націєтворення [7, с. 8]. Тут знову варто означити універсальну значущість твору, пронизаного патріотизмом і ідеєю консолідації народу в єдиному суголосному пориві. М. Стріха переконаний, що великий флорентієць відомий своєю політичною активністю, був прихильником партії білих гвельфів, прихильників союзу з папським Римом. Високий патріотизм Данте націлений на творення єдиної Італії як держави італійської мови і він надихав на боротьбу нації, що прагнути політичної єдності і звільнення з-під чужоземного гніту [4]. До слова, політичний вектор творчості Данте оспівав Дж. Байрон у творі «Пророцтво Данте», де поет звертається до ідей об'єднання і звільнення Італії.

Образотворча українська Дантеана являє цікаву і різноманітну сторінку нашого візуального мистецтва. У репрезентації творів великого флорентійця українськими митцями переважає графічний жанр.

У 1965 р. збірник творів Данте Аліг'єрі «Vita Nova. Нове життя» постав у графічному оформленні Г. Гавриленка. Мистецтвознавиця О. Петрова оцінює гавриленківський стиль як «монументальний ліризм»; за її словами художник творить елегійний гармонійний образ Данте, заглибленого у сферу інтимних почувань [6, с. 84].

В оформленні цього твору Г. Гавриленко втілює ідеї світла та гармонії. І це дуже вдале і органічне рішення, адже «Vita Nova» вважається прообразом психологічного роману і є першою в європейській літературі автобіографічною повістю. Як справедливо підкреслює М. Бардік, твір присвяченою змалюванню власних почуттів, кохання не вигаданого, а реального, повного внутрішніх колізій, такого, що здійснило еволюцію і підштовхнуло автора до самоаналізу [1, с. 50].

М. Шармила також створив ілюстрації до «Vita Nuova» у 1979 р. та «Божественної комедії» у 1986 р. Порівняння серій ілюстрацій М. Шармили засвідчує еволюцію творчої манери майстра: від тонкого ліризму у розкритті образу Беатріче в серії «Нове життя» до експресивних рвучких творів, що передають складну палітру почуттів і пристрастей, в ілюстраціях до «Комедії» [9].

Візуальна Дантеана масштабно представлена творами О. Петрової, яка у 1968-70-х рр. проілюструвала «Божественну комедію». Ілюстрації виставлялися у 1975 р. у Флоренції, там вони отримали позитивні відгуки в італійських медіа, художніх колах, і навіть від Папи Римського. Проте тогочасний радянський режим затаврував твори як сюрреалістичні, відтак, ідейно ворожі. Мисткиня втратила можливість публікувати ілюстрації, більше того, її усунули від мистецького і громадського життя.

О. Петрова не покинула ідею дослідження творчої спадщини Данте, вона вступила до аспірантури московського Всесоюзного інституту історії мистецтв і під керівництвом доктора мистецтвознавства А. Чегодаєва успішно завершила дисертаційне дослідження «Данте Аліг'єрі в тлумаченні художників» («Божественна комедія» в образотворчому мистецтві XIV-XX ст.) [див. 3, с. 256]. Врешті, через три десятки років, у 2009 р., праця О. Петрової «"Комедія" Данте Аліг'єрі: мистецький коментар XIV-XX століть», з 178 авторськими ілюстраціями, була представлена широкому загалу.

Продовженням графічної оповіді Дантеани є твори Ю. Козака, сина відомого митця Едварда Козака (Ека). Художник створив близько двадцяти графічних листів («Пекло» («Божественна комедія»), 2007 р., видавництво УКУ). Художник слідом за автором занурює нас в глибини зла і нищості, проводячи дев'ятьма колами пекла. Лаконічною мовою, в чорно-білій гамі змальовує реалістичні портрети Данте, його провідника Вергілія, коханої Беатріче; окреслює алегорично-символічні образи грішників, демона Харона, судді Міноса, кентавра Хірона.

Львівська мисткиня Г. Данчишин до 700-ліття написання «Божественної комедії» (2015 р.) створила дев'ять робіт: кола пекла та людські вади (жадібність, червоугіддя, моральна деградація) і актуалізувала їх сучасними символами (грошовими купюрами, фаст-фудом, логотипами соцмереж, товарами відомих брендів). Композиційним та ідейним осердям серії творів художниця представила Біблію, як символ чистоти, праведності та всечасовий моральний орієнтир.

Підсумовуючи, варто відзначити актуальність та універсальність Дантеани, філософсько-естетичні смисли якої закладені величчю постаті Данте і його епохального твору, наповненого злободенного проблематикою героїзму і безчестя, величі і ницості, любові і відрази. Візуально-мистецькі репрезентації представлені у часопросторі від епохи Данте і донині: Ботічеллі, Рафаель, Делакруа, Блейк, Далі, а також Гавриленко, Петрова, Шамрила та ін.

Список використаної літератури

1. Бардік М. Діалог культур: європейське Середньовіччя в образах українського художника Григорія Гавриленка // *Арт-простір: науковий журнал*. К. : Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2016. Вип. 2. С. 46–52.
2. Білоусов А. Світова мистецька Дантеана у дослідженні Ольги Петрової // *Світогляд*. 2010. № 5. С. 70–80. URL: <https://www.mao.kiev.ua/biblio/jscans/svitogliad/svit-2010-25-5/svit-2010-25-5-70-bilousov.pdf>
3. Ліщинська О. Дантеана в сучасному українському мистецтві (до 700-ліття Данте Аліг'єрі) // *Тези звітної наукової конференції філософського факультету* / Відп. за випуск Л. Рижак, Н. Жигайло. Львів, 2021. С. 255–257. URL: <https://filos.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2021/03/Tezy-konferentsii-2021.pdf>
4. О'Лір О. «Пекло» Данте: версія Максима Стріхи // *День*. 20 вересня 2013. URL: <https://m.day.kyiv.ua/ru/article/kultura/ad-dante-versiya-maksima-strihy>
5. Паламар С. Тарас Шевченко в контексті європейської культури // *Українська література в загальноосвітній школі*. 2014. № 5. С. 8–10.
6. Петрова О. Данте в контексті європейської образотворчості // *Наукові записки. Теорія та історія культури*. 2002. Том 20–21. С. 81–86. URL: http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/8616/Petrova_Dante_v_konteksti.pdf
7. Стріха М. Данте й українська література: Досвід – запізнілого націєтворення. К. : Критика, 2003. 168 с.
8. Сюдюков І. Франко про Данте // *День*. 22 лютого 2003. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/istoriya-i-ya/franko-pro-dante>
9. Шамрила М. Екслібриси // *Галерея мистецтв*. URL: <https://www.volart.com.ua/art/shamryla/>
10. Gilbert G. The hell of modern media: on Robert Rauschenberg's Dante series. URL: <https://www.theartnewspaper.com/review/the-hell-of-modern-media-on-robert-rauschenbergs-dante-series>
11. Harris G. How Sandro Botticelli brought Dante's Divine Comedy to life. URL: <https://www.theartnewspaper.com/2021/04/07/extract-or-how-sandro-botticelli-brought-dantes-divine-comedy-to-life>
12. Kammann P. Die Göttliche Komödie im MMK Frankfurt // *FeuilletonFrankfurt. Das Magazin für Kunst, Kultur & LebensArt*. 6 Juni 2014. URL: <https://www.feuilletonfrankfurt.de/2014/06/06/die-goettliche-komoedie-im-mmk-frankfurt-2/>

THE UNIVERSALISM OF THE DANTE PHENOMENON: PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC MEANINGS IN VISUAL ART

Olha Lishchynska

*Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy,
Department of Theory and History of Culture
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

In the article, the author turns to the phenomenon of the creative figure of Dante to honor the genius before the 700th anniversary of his death. The article reveals the current and timeless attention to the work of the great Italian. The author singles out the main interpretations of Dante in the field of visual art from the era of Dante to the present day: Botticelli, Stradano, Blake, Doré, Bouguereau, Guttuso, Dali, Rauschenberg, and others. The article highlights three key theses of the artistic Dantean phenomenon: 1) the fundamentality of the figure of Dante himself; 2) the cultural significance of the poem "Divine Comedy"; 3) universalism of the ideological core of the poem. The article shows that Dante is an ideological bridge between the Middle Ages and the Renaissance, the foundation and reference point of European culture. The significance of the poem, its encyclopedic nature, polysemy, and semantic richness are emphasized. The universalism of the leading ideas of the poem is determined by the task of self-discovery, the understanding of the features of human nature from greatness to lowliness, and the ideal of pure sublime love and patriotism. The author finds out that the visual of Dantean represents the above-mentioned key theses of the universality of the phenomenon of the great Italian. The Ukrainian Dantean is analyzed, which begins with the literature of T. Shevchenko, P. Kulish, I. Franko, Lesia Ukrainka, T. Osmachka, L. Kostenko, V. Stus, O. Irvanets, the sixties and artists of the diaspora. The author shows the significant contribution of the Ukrainian translation of Dante's works (I. Franko, V. Samiylenko, P. Karmanskyi, M. Rylskyi, Y. Drobyazko) and the scientific achievements of the Ukrainian Dante scholar M. Strikha. Analyzed visual Ukrainian Dantean, primarily graphic genre: works of H. Havrylenko, M. Sharmila, O. Petrova. It was observed that O. Petrova combined the artistic Dantean with its scientific study, defended a thorough dissertation study on the artistic interpretations of Dante's works, and also published a corresponding monograph. The article traces the artistic processing of the works of the great Italian by our contemporaries (Y. Kozak, H. Danchyshyn), who actualize eternal ideas into understandable images and symbols of today.

Key words: Dante, "Divine Comedy", "Hell", visual art, universalism, love, patriotism.

УДК 172:294.3

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.14>

РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНІ ЗАСАДИ ТА ОСОБЛИВОСТІ ГОСПОДАРСЬКОЇ ЕТИКИ БУДДИЗМУ

Олексій Марченко

*Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького,
бульв. Шевченка, 81, 18031, м. Черкаси, Україна*

В статті наголошується на тому, що в сучасному світі зростає роль і місце релігійних чинників, які впливають на різноманітні сфери суспільного життя. Відчутним є вплив релігійних цінностей та морально-етичних настанов на спосіб життя людини та людських спільнот, на формування пріоритетів та базових принципів їх господарської діяльності.

Стаття має на меті аналіз засадничих принципів етики буддизму в контексті їх кореляції із господарською сферою людської діяльності.

Автор виходить з розуміння господарської етики як сукупності практичних спонук до дії, коріння яких слід шукати в релігійній зумовленості життєвої поведінки.

Підкреслюється, що буддистське ставлення до праці обумовлено морально-етичними настановами буддизму. Але в процесі своєї еволюції буддизм, як і його господарська етика, зазнають досить суттєвих змін: спостерігається рух від досить категоричного дистанціювання від сфери матеріальної діяльності на ранньому етапі до сприйняття й визнання різновидів людської діяльності, які орієнтовані на суспільне благо і відповідають морально-етичним настановам буддизму, як важливої складової самореалізації особистості, її звільнення, на пізньому. Духовні пріоритети та моральні настанови буддизму є різними для монахів та мирян; ці відмінності проявляються у господарській діяльності буддистських храмів та монастирів, а також мають відповідне конфесійне забарвлення.

Автор обґрунтовує думку, що буддистська господарська етика зосереджується на духовних здобутках людини і менше уваги приділяє їй земним досягненням. Проте, праця в буддизмі високо цінується, оскільки допомагає людині бути незалежною і поважати себе, розглядається як спосіб саморозвитку, зокрема духовного, як один із шаблів людського сходження до нірвани. Крім того, буддистська господарська етика вважає працю засобом подолання бідності та заохочує докладати зусиль у роботі, займатися такою працею, яка може бути корисною як для окремого індивіда, так і для суспільства загалом.

Ключові слова: буддизм, господарська етика, нірвана, просвітлення, звільнення.

У сучасному світі, що глобалізується, очевидно є важлива роль релігії у формуванні етичних цінностей та життєвих орієнтирів індивідів і спільнот. Помітним є вплив релігії і на спосіб життя людини, на вироблення пріоритетів та засадничих принципів її господарської діяльності, що є надзвичайно важливим, оскільки економічні інтереси та рішення відіграють помітну роль у повсякденному житті людей, є невід'ємною складовою сучасної світової реальності. В силу існуючого розмаїття релігійних вчень і напрямів, прибічники різних релігійних традицій мають «різні цінності та етику, що може вплинути на продуктивність і якість праці» [1, р. 5437]. Ставлення тієї чи іншої релігії до праці зумовлене її базовими віросповідними та моральними принципами, які регулюють взаємини людини зі світом та іншими людьми, визначають характер та пріоритети такого роду взаємовідносин.

Питання впливу релігійних ідей і цінностей на особливості господарської діяльності людини є предметом зацікавлення широкого кола фахівців – релігієзнавців,

філософів, культурологів, економістів та ін. Особливої уваги у цьому зв'язку заслуговують праці М. Вебера, М. Лапицького, П. Нейхауза, М. Гіббса, Д. Черрінгтона, Д. Девідсона, С. Ліпсета, Ф. Найлза, Ф. Куокоб, Дж. Мохаммада та ін. Безпосередньо аналізу особливостей господарської етики буддизму присвячені дослідження С. Дж. Гоулда, В. Л. Кінга, Д. Кеюна, Й. Спенсера, Ф. Таблана, С. Нумканісорна, Р. Турмана, С. Росса, М. Абаєва, Л. Річмонда та ін.

Стаття має на меті проаналізувати засадничі принципи етики буддизму в контексті їх застосування до господарської сфери людської діяльності.

Для означення поняття господарської етики, яка формується в рамках тієї чи іншої релігійної традиції, у даному випадку буддизму, є важливим врахування підходу до дослідження такого роду проблем, запропонованого відомим німецьким філософом та соціологом М. Вебером. Він у своїй фундаментальній праці «Господарська етика світових релігій» підкреслює, що коли мова йде про господарську етику, маються на увазі «не етичні теорії теологічних компендіумів, які є лише засобом пізнання (за певних умов, звичайно, важливим), а ті практичні спонуки до дії, коріння яких слід шукати у психологічних та прагматичних релігійних зв'язках» [2, с. 397]. Мова йде про визнання й обґрунтування того, що одним із детермінантів господарської етики «є релігійна зумовленість життєвої поведінки» [2, с. 398].

У буддизмі життя розглядається як сповнене страждань; буддистська етика виходить з того, що пристрасті і бажання є їх основною причиною. Відповідно, своє завдання буддизм вбачає не у примноженні цих страждань, їх виправданні чи примиренні з ними, а у пошуку шляхів звільнення від страждань завдяки приборканню й усуненню пристрастей, невігластва та ненависті. Щоб подолати ці страждання, Буддою був запропонований восьмискладовий шлях спасіння, який є керівництвом для його послідовників і вважається основою практичної етики буддизму. Етика та моральна поведінка (*шила*) займає центральне місце в цій релігії, вважається серцевиною вчення Будди. Згідно з Д. Кеюном, «шила забезпечує поштовх і динамізм, без яких неможливо досягти звільнення» [3, р. 44]. Протягом свого життя засновник буддизму наставляв своїх учнів і послідовників й постійно наголошував на необхідності жити моральним життям; тому буддизм відомий як етично орієнтоване вчення, зосереджене, перш за все, на досягненні стану нірвани. У цьому зв'язку слід зазначити, що хоча етика сама по собі не в змозі привести до провітлення, проте, як показує життєва практика, до провітлення неможливо прийти без етики. А, з іншого боку, добрі вчинки самі по собі, навіть якщо вони й відповідають цілям буддистського вчення, «є принципово недостатніми для досягнення його остаточної мети – нірвани» [4, с. 259]. Адже бажана мета досягається лише в результаті самовдосконалення людини, задіяння нею цілого комплексу зусиль, де господарська складова є лише одним із необхідних елементів: «через набуття високої духовності та високих моральних чеснот, через цілеспрямовані медитативні практики, психотренінг, наполегливу працю на благо спільноти тощо» [5, с. 86].

Відповідно, фокус буддистської господарської етики переважно зосереджується на духовних здобутках людини і менше уваги приділяється її земним досягненням. Головною метою етичних настанов є звільнення, яке вважається кінцевою метою і кожного буддиста, а їх завдання – контролювати бажання, очищати розум і тіло людини та вести її по життю. Буддистська етика господарювання, як зауважує Й. Спенсер, це «духовне покликання покращувати світ, використовуючи такі практики, як медитація та усвідомленість, щоб працювати ефективніше» [6, р. 3]. Відповідно до буддистської господарської етики, щоб вчинок був добродійним, він «має здійснюватися на безкорисливій основі з наміром добра іншому (співчуття) і мати хороші наслідки (мудрість)» [7, с. 26].

Як відомо, буддистські ідеї на початку зародження цієї світової релігії поширювались мандрівними монахами (бг'ікшу), які вели жебрацький спосіб життя й жили за рахунок пожертв. Саме мирянин був для буддистських бг'ікшу джерелом прибутку, «джерелом, яке дозволяло їм, не займаючись мирською працею, яка завжди стоїть на заваді спасінню, жити лише задля спасіння...» [2, с. 423]. Бг'ікшу дистанціювалися від всього мирського й повною мірою віддавалися спогляданню. Мирська ж діяльність розглядалася ними як така, що не мала суттєвого значення й відволікала від духовної мети.

Оскільки в буддизмі, особливо ранньому, засоби спасіння мали більшою мірою споглядальний характер, вони, на думку М. Вебера, не спонукали до щоденної практичної діяльності у світі: «Не тільки господарство, а й усяка мирська діяльність з релігійного погляду є тут чимось другорядним. З тієї поведінки, яку вважали за вище благо, неможливо було навіть побічним шляхом вивести якісь психологічні мотиви для практичної діяльності. Споглядальна та екстатична релігійність за самою своєю суттю були ворожими сфері економіки. Адже містичне, орг'астичне, екстатичне переживання є чимось специфічно небуденним, таким, що веде якомога далі від повсякденності та будь-якої раціональної цілеспрямованої діяльності, – саме *тому* воно і вважається «святим». Отож в орієнтованих таким чином релігіях між життєвою поведінкою мирян і спільноти віртуозів (мається на увазі насамперед буддистська монаша спільнота. – О. М.) пролягає глибока прірва» [2, с. 422].

Слід зазначити, що зміст та особливості господарської етики буддизму зумовлюються, насамперед, відповідними духовними пріоритетами та моральними настановами цієї релігії, які сформувалися в процесі історичного розвитку і є різними для монахів та мирян. Ці відмінності проявляються в життєдіяльності цих категорій населення, зокрема в їх участі у господарській діяльності буддистських храмів та монастирів. Оскільки буддизм є розмаїтим в плані наявності в ньому різних напрямів та шкіл, то ці відмінності набувають ще й конфесійного виміру та забарвлення. Так, якщо в ранньому буддизмі, буддизмі тхеравади має місце досить чітке й послідовне розмежування обов'язків монахів та звичайних віруючих, то в пізньому буддизмі, буддизмі махаяни, який відкриває шлях до звільнення як для монахів, так і для мирян, такого розмежування ми не спостерігаємо. У цьому зв'язку варто підкреслити, що Будда наголошував на необхідності відмови монахів від земних благ, й водночас, мирянам пропонувалось працювати з метою досягнення матеріального добробуту, зважаючи на те, що саме на мирян покладалась місія турботи про забезпечення відповідних матеріальних потреб монахів. І хоча матеріальний статок, врешті багатство розглядалось Буддою як нагорода за доброчесну поведінку, він застерігав від можливого надмірного захоплення людини матеріальними речами та потребами, перетворення її прагнення до добробуту на одну із пристрастей, які можуть стати серйозною завадою на шляху до кращого переродження. У цьому зв'язку слід зазначити, що буддизм не судить про добро чи зло людей за розміром їхніх багатств, оскільки багатство розглядається лише як сходи до інших цілей, а не як мета сама по собі. Врешті, «чи заохочується володіння багатством чи ні, залежить від того, для яких цілей воно використовується» [8, р. 64]. Таким чином, буддизм визнає цінність зовнішніх благ, але все ж наголошує на внутрішніх благах, отриманих від праці, оскільки надмірне захоплення зовнішніми благами може спричинити страждання. У цьому контексті підкреслюється, що важливим є не збільшення/зменшення багатства чи слави, а розвиток характеру [Див.: 9, р. 2].

Слід зазначити, що при тому, що в буддизмі торування людиною шляху до нірвани, її прагнення розчинитись в універсальному цілому розглядається як запорука звільнення, це релігійно-філософське вчення зовсім не заперечує значення матеріального, хоча й не

культивує його, не орієнтує людина на остаточне облаштування в рамках сансаричної реальності. З позицій буддизму, до матеріального просто не слід свідомо прагнути, не слід прив'язуватись до нього. Водночас володіння матеріальними речами є виправданим, необхідним для забезпечення життєдіяльності індивідів, хоча й передбачає їхню здатність безпристрасно споживати та відсутність у них прагнення до невинного збільшення обсягів того, чим вони володіють.

Будда розглядає працю як спосіб саморозвитку, зокрема духовного. У центрі уваги буддистського вчення – досягнення просвітлення та звільнення з пут кармічно-сансаричної реальності. Крім того, буддистська господарська етика вважає працю засобом подолання бідності та заохочує докладати зусиль у роботі, займатися такою працею, яка може бути корисною як для окремого індивіда, так і для суспільства загалом. Праця високо цінується, оскільки вона допомагає людині бути незалежною і поважати себе. В рамках благородного восьмискладового шляху буддизму праведний спосіб життя (залучення до праці заради життя) розглядається як п'ятий крок чи щабель людського сходження до нірвани. З моральної точки зору, виконання роботи дозволено, якщо вона не завдає шкоди іншим і керується благими мотивами. Однак, забороняється, як уже зазначалось, займатись непотрібним накопиченням багатства, що може негативно вплинути на моральну і розумову відданість людини досягненню нірвани. З точки зору буддизму, людині слід вибирати творчу роботу, яка найбільшою мірою відповідає її здібностям та уподобанням, є співзвучною її характеру. Бажаним є зайняття тією роботою, яка не завдає шкоди людям і природному середовищу, не пов'язана з експлуатацією чи обманом. Якщо ж у людини немає можливості змінити свою роботу, яка є неприйнятною для неї і не забезпечує належних умов діяльності, потрібно змінити ставлення до неї.

В господарській етиці буддизму мова йде про внутрішні та зовнішні трудові цінності. Зовнішні цінності стосуються зовнішніх результатів людської діяльності, таких як переваги від роботи, продуктивність, ефективність, прибуток тощо. Навпаки, внутрішні трудові цінності зосереджені на таких аспектах діяльності людини як намір працювати заради добробуту суспільства, виконувати важливу й соціально значиму роботу тощо. Крім того, заохочуються ініціатива, рішучість і наполегливість, креативність, прагнення до якості тощо. Наголошування на цих якостях свідчить про те, що буддистська господарська етика віддає перевагу досягненню внутрішніх цінностей роботи й не заохочує дотримуватись заангажованих матеріальним поглядів, пов'язаних із життям. Вчення Будди стверджує, що причиною більшості випадків страждань і нещастя є діяльність людини, спрямована на задоволення бажання, пов'язаного з *ego*. Відповідно, прагнення отримати надлишок багатства і матеріальної вигоди або влади суперечить буддистському вченню.

У ранньому буддизмі монахи не мали права займатись будь-якою трудовою діяльністю; в багатьох буддистських школах будь-які її різновиди вважались перепорою на шляху до спасіння. Тому монахи зосереджувались, перш за все, на медитації та просвіті народу; при цьому їх духовне наставництво розцінювалось як важка і надзвичайно відповідальна праця. Але з часом сфера монашої діяльності розширювалась і участь монахів в поточному ремонті та будівництві храмів, прибиранні території монастиря, пранні і ремонті одягу тощо стала вважатись доброю справою, що відповідає принципам та настановам буддистського вчення. Проте, залишалось табу на сільськогосподарську діяльність, якою займались головним чином послушники, оскільки при обробітку землі могли загинути різноманітні живі істоти, що суперечило правилам ахімси, яким слідували буддистські монахи. Ще більш негативною вважалась діяльність з вирощування худоби на забій, оскільки подібний

рід занять міг створити негативну карму, яка матиме досить несприятливі наслідки для монаха. В наш час окремі положення буддизму, пов'язані з працею, зазнали змін. У деяких державах, зокрема де поширеним є буддизм махаяни, монахи активно займаються торгівлею та сільськогосподарською діяльністю. Цікавим є пристосування буддизму до етики праці в Китаї, де в превалюючій в суспільстві конфуціанській етиці обґрунтовується повага до будь-якої трудової діяльності і дається негативна оцінка зневажливому ставленню до праці. За цих умов буддизму з його споглядально-медитативними пріоритетами довелося трансформуватись з метою адаптації до нових соціокультурних реалій. Чань-буддизм, як китайський різновид буддизму, робить наголос на значенні трудової діяльності в різноманітних її формах і вимірах, зобов'язавши монахів безупинно працювати й, водночас, застерігши їх від користоловства. До того ж, в процесі господарської діяльності монах мав залишатись цілковито безпристрасним, зберігаючи набутий в процесі медитації спокій і зосереджений стан, і піклуватись, насамперед, про благо інших. Таким чином, стверджується «уявлення про спасіння за рахунок виключно своїх сил і через медитацію» [5, с. 254]. Налаштування ж на суспільне благо, на врахування інтересів інших є характерним і для махаяністської традиції в буддизмі, де настанови, пов'язані з альтруїстичною мотивацією поведінки, превалюють над настановами особистого звільнення, які відображають більшою мірою духовні пріоритети раннього буддизму.

Буддизм дає свободу вибору занять відповідно до навичок і здібностей кожної людини, але ця свобода повинна перебувати в межах моралі. Використання свободи без керівництва або контролю з боку моралі може мати погані наслідки для суспільства в цілому. Майно ж, отримане як результат законної, з моральної точки зору, праці, можна використовувати для комфорту себе, своєї сім'ї та своїх близьких. Тобто, «буддизм не відкидає фізичного комфорту, але зазначає, що такий фізичний добробут має відбуватися разом з духовним розвитком» [8, р. 68]. Можна також помітити, зазначає С. Нумканісорн, що буддизм наголошує на важливості прагнення до щастя чи вигоди, яке керується мораллю, дхаммою та принципом відмови від експлуатації, і тому говорить підприємцям, що «прагнення отримати вигоду від бізнесу має бути справедливим і не бути пов'язаним з експлуатацією суспільства чи навколишнього середовища» [8, р. 74].

Врешті, ми бачимо, що буддизм розглядає економічні питання як частину життя загалом. Проте окрім економічного добробуту, в житті повинні бути й інші цінності. Економічний добробут має сприяти підтримці й розвитку життя в інших його аспектах, у тому числі духовному; багатство повинно створити можливості для людей жити комфортніше та бути більш готовими робити добрі справи й вести повноцінне життя. Таким чином, «буддизм сприймає економіку, конкуренцію, пошуки багатства та витрати як частину хорошого життя. Вони не хороші самі по собі, але хороші, оскільки допомагають підтримувати інші аспекти життя, зокрема духовний аспект» [8, р. 69-70].

На закиди ж стосовно надмірного дистанціювання буддизму в окремих його історичних формах від питань практичної діяльності людини у світі, слід зауважити, що немає релігій, які б цілковито відвертали людину від земних справ, серед яких праця має першорядне значення, від трудової активності, бо немає релігій, які були б повністю позбавлені земного, раціонального, практичного виміру. Інша справа, що ця складова проявляється в різних релігіях по-різному, і в окремих більш чітко й послідовно, ніж в інших. Навіть релігійні системи, зорієнтовані на досягнення повної незалежності від світу з його турботами, устремліннями і пристрастями (до такого типу релігій досить часто зараховують саме буддизм), не можуть заперечувати, що цей шлях визначений лише для небагатьох, практика споглядання та медитації, моральне вдосконалення й, врешті, звільнення яких

може бути здійснене тільки при підтримці з боку тих, хто покликаний займатись господарською діяльністю, щоб забезпечити існування «обраних».

Висновок: Буддистське ставлення до праці обумовлено морально-етичними настановами цієї релігії. Але в процесі своєї еволюції буддизм, як і його господарська етика, зазнають певних, часом досить суттєвих змін. Змінюється з часом і ставлення до праці та її результатів: спостерігається рух від досить категоричного дистанціювання від сфери матеріальної діяльності на ранньому етапі (насамперед, монахів) до сприйняття й визнання різновидів людської діяльності, які орієнтовані на суспільне благо і відповідають морально-етичним настановам буддизму, як важливої складової самореалізації особистості, її звільнення, на пізньому. Загалом, господарська етика буддизму віддає перевагу не матеріальній, а духовній стороні людської діяльності, пропонує своїм послідовникам орієнтуватись на отримання внутрішніх цінностей і приділяти менше уваги зовнішнім цінностям, пов'язаним з роботою. Буддистська етика господарювання високо цінує працю, яка не завдає шкоди іншим, не вимагає залучення до непотрібного споживання матеріалів, і керується благими мотивами. В рамках цієї системи етичних координат наголос робиться на практиці добрих справ всередині та поза трудовою спільнотою, водночас, неприйнятною є будь-яка погана поведінка, яка може мати негативний вплив на людей, приносити їм шкоду. З точки зору буддистської господарської етики, правильний спосіб життя – це той, що вільний від тиску бажань, гніву й омани; як щось невіддільне від інших елементів восьмикладового шляху, він має бути мудрим, етичним і відповідальним. Правильні засоби до існування передбачають розумне, дбайливе й ефективне використання природних благ, щоб задовольнити справжні потреби спільноти людей зараз і в майбутньому. Правильний спосіб життя включає професії, які є соціально значущими, корисними та ефективними у справі звільнення від страждань і духовного зростання для окремої людини та людської спільноти. Людина повинна свідомо й відповідально обирати роботу, бути відданою їй і виконувати її добре, навіть якщо часом їй не подобається те, що вона робить, розвивати вміння та навички, необхідні для компетентного виконання своєї роботи. Врешті, діяльність людини має здійснюватись не наодинці, а спільно з іншими, що дає можливість працювати разом з людьми, які слідують однаковим ідеалам, і таким чином заохочувати та надихати один одного. Буддистська господарська етика мала особливий вплив на формування японських та китайських цінностей праці, таких як наполеглива праця, повага до часу, лояльність, відданість та соціальний порядок.

Список використаної літератури

1. Quoquab F., Mohammad J. Work Ethics from the Viewpoint of Different Religious Faiths: Do They Talk the Same? *Journal of Applied Sciences Research*. 2013. Vol. 9(9). P. 5436-5452.
2. Вебер М. Господарська етика світових релігій. Вступ. Вебер Макс. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. Київ : Основи, 1998. С. 397-436.
3. Keown D. *The Nature of Buddhist Ethics*. London : Macmillan, 1992. 280 p.
4. Стрелкова А. Ю. Етика та онтологія людського буття у буддизмі. Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / Ред.: Я. В. Шрамко. Вип. 13. Кривий Ріг, 2012. С. 256-264.
5. Духовність, мораль, етика традиційних суспільств Далекого Сходу / Упоряд. В. Ф. Резаненко. Київ : Видавничий дім «Киево-Могилянська академія», 2007. 295 с.
6. Spencer Y. *The Buddhist Work Ethic: The Influence and Role of Buddhism in Silicon Valley*. Jan 18, 2020 [Electronic resource]. URL: <https://medium.com/@spenceryen/the-buddhist-work-ethic-the-influence-and-role-of-buddhism-in-silicon-valley-e86530bf6747>
7. Tablan F. *Virtue Ethics and Meaningful Work: A Contemporary Buddhist Approach*. *Humanities Bulletin*. 2019. Vol. 2, No. 2. P. 22-38.

8. Numkanisorn S. Business and Buddhist Ethics. The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies. 2002. Vol. 1, No. 1. P. 57-87.
9. The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Anguttara Nikaya, by B. Bodhi. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2012. 1944 p.

RELIGIOUS AND ETHICAL PRINCIPLES AND FEATURES OF WORK ETHICS OF BUDDHISM

Oleksii Marchenko

*Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
Shevchenko boulevard, 81, 18031, Cherkasy, Ukraine*

The article emphasizes that in the modern world the role and place of religious factors, which affect various spheres of social life, is growing. The impact of religious values and moral and ethical guidelines on the way of life of people and human communities, on the formation of priorities and basic principles of their economic activity is noticeable.

The article aims to analyze the fundamental principles of ethics of Buddhism in the context of their correlation with the economic sphere of human activity.

The author proceeds from the understanding of work ethics as a set of practical motivations for action, the roots of which should be sought in the religious conditioning of life behavior.

It is emphasized that the Buddhist attitude to work is determined by the moral and ethical guidelines of this religion. But in the process of its evolution, Buddhism, as well as its economic ethics, undergo quite significant changes: there is a movement from a fairly categorical distancing from the sphere of material activity at an early stage to the perception and recognition of varieties of human activity that are oriented to the public good and correspond to moral and ethical guidelines Buddhism, as an important component of the self-realization of the individual, its liberation, later on. The spiritual priorities and moral precepts of Buddhism are different for monks and lay people; these differences are manifested in the economic activity of Buddhist temples and monasteries, and also have a corresponding denominational color.

The author substantiates the opinion that Buddhist work ethics focuses on the spiritual achievements of a person and pays less attention to his earthly achievements. However, work in Buddhism is highly valued because it helps a person to be independent and respect himself, it is considered as a way of self-development, in particular spiritual, as one of the steps of the human ascent to nirvana. In addition, Buddhist business ethics considers work as a means of overcoming poverty and encourages effort in work, to engage in work that can be beneficial both to the individual and to society as a whole.

Key words: Buddhism, work ethics, nirvana, enlightenment, liberation.

УДК 930.1 + 930. 2

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.15>

ПИТАННЯ ОБ'ЄКТИВНОСТІ ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ: РОЗДУМИ З ПОЗИЦІЇ АНАЛІТИЧНОЇ НАРАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Олена Мішалова

*Криворізький державний педагогічний університет,
кафедра філософії
проспект Гагаріна, 54, 50086, м. Кривий Ріг, Україна
Рурський університет у Бохумі, кафедра філософії,
вул. Університетська, 150, 44780, м. Бохум, Німеччина*

Сучасна аналітична філософія історії зароджується у середині минулого століття як частина англо-американської філософії історії. З 50-60-х рр. XX ст. починається наративний етап у розвитку аналітичної філософії історії, який характеризується послідовним аналізом історичних наративів, моделей їхньої побудови та стратегій наративізації, дослідженням питань достовірності й істинності історичних наративів, а також розглядом особливостей функціонування наративів в соціокультурному просторі. Сучасна наративна філософія історії може бути надзвичайно корисною в умовах ведення інформаційних комунікативних війн, оскільки здатна забезпечити нас цілою системою ефективних концептуальних інструментів для роботи з історичним знанням, зокрема й допомогти прояснити питання його об'єктивності.

У випадку з питанням об'єктивності історичного знання скоріше варто говорити про умови або засади об'єктивності на зразок критеріїв істинності в сучасних концепціях істини, аніж про об'єктивність як таку. Це дозволить визначити концептуальні межі об'єктивності, зважаючи на специфіку історичного знання: віддаленість у часі предмету дослідження, опосередкованість історичного знання у текстах і матеріальних залишках минулого, перспективізм та наявність ціннісного складової, незавершеність історичного знання з точки зору постійного його перегляду та переоцінки у зв'язку з відкриттям нових фактів чи застосуванням нових методологічних підходів.

Маємо наголосити, що питання об'єктивності в межах історичного пізнання слід розглядати не з точки зору винайдення абсолютно вірного глобального її визначення, а з позиції прояснення умов або засад об'єктивності історичного знання відносно кожного історичного періоду чи дослідницької теми, використовуючи у поєднанні різні підходи у розумінні наукової об'єктивності. До найбільш загальних засад або умов можливості об'єктивності історичного знання слід віднести об'єктивованість історичного знання у текстах (наративах), теоретичну навантаженість історичних фактів та принципову відсутність єдиної точки зору як єдино правильної та остаточної, відкритість методології дослідження.

Ключові слова: аналітична філософія історії, наративна філософія історії, історичний наратив, історичний факт, об'єктивність, об'єктивне знання, інтерсуб'єктивність, знання без пізнаючого суб'єкта.

Сучасна наративна філософія історії зароджується у середині минулого століття як частина англо-американської філософії історії, представлена такими іменами, як Моріс Мандельбаум, Вільям Волш, Волтер Геллі, Мортон Вайт та Артур Данто. З іменем останнього фактично пов'язано виникнення терміну «аналітична філософія історії» як поняття і назви для цілого напрямку досліджень в методології історичного пізнання у межах аналітичної філософської традиції до сьогодні. У 1965 році виходить друком фундаментальна

праця Данто – «Аналітична філософія історії», яка стала гідною відповіддю на закиди неопозитивістів стосовно методологічної слабкості і, навіть, ненауковості знання про минуле. Данто чітко розділяє філософію історії на субстантивну та аналітичну. Перша, на його думку, спрямована на опис того, що відбулося у минулому, як і історія загалом, однак в дещо більших масштабах, тобто субстантивна філософія історії намагається дати опис всієї історії. Аналітична філософія історії являє собою філософію, спрямовану на вирішення спеціальних концептуальних проблем, що виникають як в практиці вивчення історії, так і в субстантивній філософії історії [11, с. 1]. Для прояснення та вирішення концептуальних проблем історичного пізнання Данто систематично і послідовно використовує весь арсенал методологічних засобів аналітичної філософії. Що мається на увазі? По-перше, використання чіткої філософської термінології, яка має бути введена логічно коректно; по-друге, високі вимоги до ясності і чіткості аргументації, використовуваної для обґрунтування філософських положень; по-третє, активне застосування методів і засобів сучасної логіки; по-четверте, намагання розглядати та вирішувати філософські проблеми шляхом філософського аналізу мови [9, с. 163]. Так, в результаті аналізу мови істориків – історичних текстів (нарративів) – Данто приходять до вирізнення понять «нарративного речення» як специфічного типу висловлювань про минуле та «нарративу» (оповіді) як відповідної форми організації історичного знання, що оповідає і пояснює одночасно [11, с. 143, 141]. Свою дослідницьку позицію Данто дуже добре окреслює наступною тезою: «Відмінність між історією та наукою полягає не у тому, що історія застосовує, а наука не застосовує організуючі схеми [organizing schemes], які виходять за межі того, що є даним. Обидві це роблять. Відмінність полягає у тому виді організуючих схем, які застосовує кожна з них. Історія розповідає історії» [11, с. 111].

Послідовний аналіз історичних нарративів, моделей їхньої побудови, стратегій нарративізації, питання їхньої достовірності та істинності історичних нарративів, а також особливостей функціонування нарративів в культурному просторі спільнот і суспільств продовжується у працях Хейдена Вайта, Франка Анкерсмита, Луїса Мінка та Леона Голдстейна. Таким чином, з 50-60-х рр. XX ст. і до сьогодні аналітична філософія історії являє собою один з найвпливовіших напрямів філософського осмислення проблемних питань історичного пізнання, успішно застосовуючи цілий комплекс філософських ідей та методів аналітичної філософії до вивчення і аналізу історичної дійсності. Серед сучасних представників аналітичного підходу у дослідженні теорії історичного пізнання слід назвати Пола Рота, котрий, спираючись на ідеї Данто та Голдстейна, наголошує на множинності минулого у розумінні множинності пояснень минулого на кожному етапі розвитку історичної науки [18, с. 313] та Джоні-Матті Куукканена, який у своїх працях декларує настання «постнарративного» періоду у сучасній філософії історії, котрий не відкидає і не закреслює здобутків нарративних теорій історичного знання, однак характеризується більшою відкритістю до ідей та підходів інших філософських традицій і, навіть, з інших галузей знання [13, с. 92]. Важливою характеристикою аналітичної традиції в історичній епістемології є послідовне обґрунтування наукового статусу історичного знання та намагання застосовувати до нього усіх методологічних вимог, яким має відповідати наукове знання загалом. Однією з таких вимог є об'єктивність, яка виступає маркером демаркації наукового знання від ненаукового.

Питання об'єктивності історика та історичного знання є традиційно складним і дискусійним. Дискусії стосовно нього відомі під назвою спору між об'єктивістами та релятивістами в межах історичного пізнання, що, звичайно, є досить грубим узагальненням, під яке підводилися історики й філософи історії часто з прямо протилежними поглядами. Наприклад, найбільш відомим представником позиції об'єктивізму в методології історії

завичай вважається Леопольд фон Ранке. Передусім, завдяки своїй відомій тезі, яка стала гаслом історичного об'єктивізму: «історик прагне показати, як власне все було насправді» [17, с. VII]. Однак, слід наголосити, що сам Ранке об'єктивістом в жодному разі не був, а вищезазначений вираз часто використовують поза контекстом праці, в якій ми його зустрічаємо. Цією фразою Ранке підсумовує свої роздуми стосовно розуміння історії як «наставниці або судді», тобто він просто виступає проти моралізаторства в історичній науці, історик повинен досліджувати минуле, а не судити його, надаючи настанови майбутнім поколінням. Факт поверхневої оцінки Ранке як «об'єктивіста», який закликає істориків відмовитись від своєї точки зору й відмежовувати історичні факти від цінностей, підкреслюють також у своїх роботах німецький історик і теоретик історії Райнгард Козеллек [4, с. 63] та американський історик й епістемолог історії Аллан Мегілл [14, с. 438].

Так, наприклад, Мегілл зазначає, що часто набагато легше сказати, чим об'єктивність не є, аніж надати їй чітку дефініцію. Мегілл вирізняє чотири типи об'єктивності: філософська, дисциплінарна, інтеракціональна та процедурна. Філософський або абсолютний тип об'єктивності веде свій початок з традиції сучасної філософії, починаючи від Рене Декарта і тісно пов'язаний (хоча й не ідентифікується) з ідеєю того, що дослідник повинен пізнавати речі такими, якими вони є насправді. Прихильники ідеї абсолютної об'єктивності прагнуть до такого знання, яке б повністю відображувало дійсність без передсуджень, пристрастей та викривлень. Вони вважають, що усі добropорядні дослідники неминуче повинні прийти до одного набору репрезентацій, і якщо цього не відбувається, вони схильні запідозрити наявність некомпетентності або свідомої неправди. Другий тип – дисциплінарна об'єктивність – у якості свого стандарту об'єктивності розглядає консенсус у певному дослідницькому середовищі. Третім типом об'єктивності є інтеракціональний або діалектичний. Він ґрунтується на тому, що ті чи інші об'єкти стають об'єктами у ході взаємодії між суб'єктом та об'єктом пізнання. Таким чином, на відміну від абсолютного чи дисциплінарного типів, він залишає місце для суб'єктивності дослідника. Останній тип об'єктивності – процедурний, котрий орієнтується на практику імперсонального методу дослідження. Мегілл зазначає, що процедурний тип об'єктивності не існує у вигляді стійкої орієнтації у історичному дослідженні та історіюписанні. Мегілл також підкреслює, що це лише чисті концептуальні типи, які не стосуються сфери історичних досліджень та написання історії. Virізнєння таких типів об'єктивності, на його погляд, може допомогти історикам більш чітко уявити ті виклики й обмеження, з якими вони стикаються, займаючись історичним описом, історичним поясненням, обґрунтуванням та інтерпретацією [14, с. 1-2].

Важливим у межах розгляду цього питання видається зауваження Мегілла щодо неприпустимості ототожнення поняття «об'єктивності» з поняттями «нейтральності» або «виваженості» у історичному дослідженні, оскільки перше означає включення до розгляду навіть відверто безглузвих точок зору, а друге призводить до безкінечного балансування між різними позиціями. Мегілл наголошує, що об'єктивність не є єдиним концептом, вона являє собою множинність концептів, котрі не можуть бути зведені до якогось одного з них [14, с. 2].

На наш погляд, ця думка Мегілла є досить перспективною. Ми будемо виходити з позиції, що історичне знання є ціннісно-нормативним за своєю природою, тому не може бути загальнозначимим за змістом – об'єктивним у розумінні природничих чи точних наук, що, однак, не є аргументом на користь звинувачень його в необ'єктивності. У випадку з питанням об'єктивності історичного знання скоріше варто говорити про умови або засади його об'єктивності на зразок критеріїв істинності в сучасних концепціях істини, аніж про об'єктивність як таку. Це дозволить визначити концептуальні межі об'єктивності, зважаючи

на специфіку історичного знання: віддаленість у часі предмету дослідження і, відповідно, принципова неможливість дослідження багатьох питань стосовно минулого, опосередкованість історичного знання у текстах (наративах) і матеріальних залишках минулого, перспективізм та наявність ціннісної складової, незавершеність історичного знання з точки зору постійного його перегляду і переоцінки у зв'язку з відкриттям нових фактів чи застосування нових методологічних підходів.

На нашу думку, до таких засад або умов об'єктивності історичного знання можна віднести наступні: (1) об'єктивованість історичного знання у текстах (наративах); (2) теоретична навантаженість історичних фактів та принципова відсутність єдиної точки зору як єдино правильної та остаточної; (3) відкритість методології дослідження.

Першою засадою об'єктивності історичного знання виступає сам факт його об'єктивованості у писемних джерелах, історичне знання є записаним. Воно є об'єктивним у розумінні об'єктивності і певної автономії «третього світу» наукового знання Карла Поппера. Слід нагадати, що Поппер у своїй концепції епістемології без пізнаючого суб'єкту пропонує ідею вирізнення трьох світів: по-перше, світ фізичних об'єктів чи фізичних станів; по-друге, світ станів свідомості або психічних станів чи поведінкових схильностей діяти певним чином; по-третє, світ об'єктивного змісту мислення, особливо змісту наукових ідей та поезії, а також творів мистецтва [15, с. 106]. «Жителями мого третього світу є перш за все теоретичні системи, також важливими його жителями є проблеми та проблемні ситуації. І я буду стверджувати, що найбільш важливими жителями цього світу є критичні аргументи і те, що може бути названо – за аналогією з фізичними станами чи станами свідомості – станом дискусії або станом критичного аргументу; і, звичайно, зміст журналів, книг та бібліотек» [15, с. 107].

Поппер говорить про об'єктивність «третього світу» з точки зору продуктів діяльності – наукового знання. Знання в об'єктивному сенсі, що складається з проблем, теорій та аргументів, є повністю незалежним від будь-кого, хто претендує на те, щоб «знати», від будь-чиїх переконань або схильностей діяти певним чином, воно являє собою знання без того, хто знає, це знання без пізнаючого суб'єкта. Відповідно до думки Поппера, третій світ об'єктивного змісту знання володіє значним ступенем автономності, навіть незважаючи на те, що він є продуктом людської діяльності (як павутина є продуктом діяльності павука) і, у свою чергу, значно впливає на людину. Для вивчення й аналізу цього автономного світу об'єктивного знання, на його думку, слід розробити об'єктивістську епістемологію, оскільки традиційна епістемологія переважно концентрується на другому світі суб'єктивного знання [15, с. 109, 111-112].

Схожій позиції в теорії історії дотримується Козеллек, обґрунтовуючи думку про «трансцендентальність» культурного досвіду, до якого можна віднести передусім наукове знання, а також релігійні та метафізичні ідеї. Козеллек підкреслює, що вони трансцендентні не в сенсі потойбічного, а у тому сенсі того, що вони виходять за межі того чи іншого покоління [5, с. 40].

В цьому контексті стає зрозумілим положення Анкерсмита про серйозний рівень автономії нарративного універсуму, який є сукупністю історичних наративів, котрі не є простими проєкціями чи картинами історичного минулого [10, с. 161]. Дуже часто це положення Анкерсмита, як і багато інших положень провідних теоретиків наративізму, наприклад, Хейдена Вайта чи Ролана Барта, трактувалися як доказ їхньої зневаги до історичної науки, як заперечення ними існування будь-якої історичної дійсності та можливості досягнення істини в результаті історичного дослідження. Це говорить лише про наявність значного ступеня тенденційності та нерозуміння наративної філософії історії. Звертаючи увагу

на це досить розповсюджене наукове кліше, Ева Доманська наголошує, що такий погляд є не зовсім вірним, оскільки жоден з цих філософів-нарративістів нічого подібного не писав, вони лише підкреслювали той факт, що історики часто не мають безпосереднього доступу до минулої дійсності [1, с. 12].

Покликаючись до майже класичного визначення історичного факту в нарративній теорії історії, що належить Данто, історичний факт – це подія, якій надано нарративний опис. Тобто це твердження про подію, представлене у формі історичного (або нарративного) речення. Історія як наука є неможливою без свого базового рівня історії-як-запису [history-as-record]. При цьому події, котрі перетворюються на факти, можуть сприйматися учасниками цих подій інакше, аніж вони представлені в історичних реченнях [11, с. 294, 258, 226].

Тут ми підходимо до наступної умови об'єктивності історичного знання, котра зазвичай сприймається як контраргумент стосовно історії як науки, – теоретична навантаженість історичних фактів та принципова відсутність єдиної точки зору на певну послідовність подій як єдино правильної і остаточної.

Данто стверджує, що учасники подій насправді не мають ніякого привілейованого статусу порівняно з істориком, оскільки саме історик має можливість бачити наслідки подій і розуміти їхнє значення. Більш того, навіть наявність «ідеального» свідка була би недостатньою, оскільки завжди залишатиметься велика кількість описів подій, до яких він не матиме доступу. Кожна подія може мати багато можливих описів, справжнє значення тієї або іншої події як такої дуже часто стає зрозумілим набагато пізніше того часу, коли подія мала місце бути. І це, на думку Данто, є завданням і вагомою перевагою істориків: бачити події у часовій перспективі [11, с. 232, 151]. «Історики мають унікальний привілей бачити діяння у часовій перспективі. Відповідно, як я неодноразово наголошував, нарікання на те, що ми, будучи віддаленими у часі від діянь, котрі нас цікавлять як істориків, і не можемо знати їх так, як їх міг би знати свідок, є помилковими. Оскільки сутність історії як науки полягає не у тому, щоб знати про діяння як могли би знати про них свідки, а як знають про них історики – у зв'язку з більш пізніми подіями і як частини часових цілостностей. ... Люди багато б віддали, щоб мати можливість побачити свої дії очима майбутніх істориків» [11, с. 183].

Данто фактично задовго до формулювання Хіларі Патнемом положення про ціннісне навантаження фактів говорить про теоретичне навантаження історичних фактів та про необхідність постійного перегляду їх у світлі нових теорій, що постійно відбувається в науці. «Моя позиція, однак, полягає в наступному: ніхто не йде голим до архівів. Також не можна заперечувати, що ніхто не заходить голим до лабораторій» [11, с. 101]. Данто наполягає, що ми постійно знаходимося у процесі перегляду наших переконань стосовно минулого і припустити, що вони можуть бути «незмінними» було би невірним з точки зору сутності історичного дослідження [11, с. 145].

Анкерсміта звертає увагу на те, що історичні дискусії (у їхній найбільш типовій формі) зазвичай ведуться не з приводу фактів відносно минулого, а переважно з приводу інтерпретації минулого, тобто стосовно тієї чи іншої «точки зору», з якої пропонується розглядати минуле [10, с. 205]. Нав'язування єдиної «правильної» точки зору або підведення конфліктної історичної події під так званий «єдиний знаменник», що становить ніби правило історіописання, насправді знищує природну сутність історії як всебічного дослідження (що відображується у етимології слова «історія», яке означає «дослідження») [7, с. 183]. Переважання одного погляду на минуле в решті решт призводить до зникнення (або знищення) будь-якого погляду на минуле. «Точки зору» на минуле, підкреслює Анкерсміт, можуть існувати лише у випадку, якщо існують інші «точки зору». Свобода думки

є найважливішим методологічним принципом, що визначає та обумовлює саму можливість історичного знання [10, с. 219-220].

Історична наука, як і будь-яка інша галузь знання, є значною мірою залежною від державної політики та економічних кон'юнктурних інтересів. Саме тому сучасна наративна філософія історії може бути надзвичайно корисною в умовах ведення інформаційних комунікативних війн (або, за визначенням Дмитра Кулеби, – війн за реальність [6, с. 22]), в яких використовується історичне знання.

Наративна філософія історії здатна забезпечити нас цілою системою ефективних концептуальних інструментів для роботи з історичною інформацією в умовах ведення сучасних гібридних війн. Одним з таких концептуальних методологічних інструментів є поняття наративної толерантності. Наративну толерантність можна розглядати як стратегію і як тактику написання історії. Якщо розглядати наративну толерантність як принцип, вона являє собою стратегією для проведення історичного дослідження, що передбачає два обов'язкові кроки: по-перше, відмову від нав'язування свого власного національного історичного наратива іншим державам і, по-друге, поступову відмову від національного наратива як такого, заміна його регіональним, транснаціональним чи полікультурним. Якщо ж розглядати наративну толерантність як базисну структуру історіописання, вона виступає тактикою або способом написання історичного наратива, що враховує щонайменше дві точки зору на конкретну послідовність подій, дозволяючи таким чином поступово наближатися до істини. Це також передбачає усунення із практики історіописання слів і виразів на кшталт «давній ворог», «безкінечна ворожнеча», «славетна перемога» і т.п., оскільки такі формулювання виступають тригерами до поновлення минулих конфліктів [8, с. 52].

Однак, толерантне історичне мислення, яке включає в себе повагу до позиції «іншого», також має передбачати критику як свою протилежність, оскільки наративна толерантність не означає прийняття всього і обов'язково має мати межі. Тут слід враховувати, як влучно зазначає Надія Козаченко, що критика може бути зовнішньою та внутрішньою. Зовнішня критика стосується основ певної концепції, піддає сумніву основні її засади. «Зовнішня критика є результатом зіткнення різних позицій, її мета – оцінити адекватність вибраної позиції, її продуктивність, актуальність, оригінальність» [2, с. 105]. Внутрішня критика виходить з тих самих засад, що й позиція, яка піддається критиці, її мета – вказувати на певні неточності самої концепції, вона слугує засобом виявлення суперечностей у критикованій концепції і, одночасно, методом її розвитку [2, с. 106]. Слід зазначити, що критичне мислення є невід'ємним елементом аналітичної філософської традиції, багато в чому є подібним до наукового, однак на відміну від останнього, має більш широке застосування у повсякденному житті. Критичне мислення також можна розглядати як популярний аналог наукового, його основна функція полягає у забезпеченні необхідного науково-раціонального підґрунтя у повсякденному житті, буденних комунікативних ситуаціях та ситуаціях вибору [3, с. 41].

Отже, наративна толерантність та критичне мислення, що має встановлювати межі наративній толерантності, у поєднанні здатні створити умови для об'єктивного висвітлення різних точок зору.

Третьою засадою об'єктивності історичного знання має виступати «відкритість» методології дослідження. За аналогією з концепцією «відкритих» та «закритих» систем Поппера, історичне знання і процедура його обґрунтування повинні бути відкритими та прозорими незалежно від того, якої методології дотримується той чи інший історик.

Слід зазначити, що першим про необхідність розробки прозорої методології історичного пізнання почав говорити у середині XIX ст. німецький історик Йоганн Дройзен,

який наголошував, що лише чітка система методів може надати об'єктивні критерії для оцінки результатів роботи історика [12, с. 17]. Історичне знання, наголошує Дройзен, перш за все, є чимось, що ми отримуємо, те, що нам передано. «Історичний матеріал являє собою частково те, що все ще є безпосередньо присутнім, однак веде своє походження з часів, які ми прагнемо зрозуміти (Сліди минулого), частково це будь-які ідеї, які люди отримали про ті часи та передали, щоб про них пам'ятали (Джерела), частково це речі, в яких ці обидві форми є поєднаними (Пам'ятки минулого)» [12, с. 18]. Тому власна розвинена методологія історії має бути органом історичного мислення та історичного дослідження [12, с. 16].

Поппер визначає наукову об'єктивність як інтерсуб'єктивність наукового методу, тобто визнаної процедури проведення наукового дослідження і перевірки його результатів. Досягнення об'єктивності наукового знання є завданням наукового методу. Поппер наголошує, що «об'єктивність тісно пов'язана з соціальними аспектами наукового методу, з тим фактом, що наука і наукова об'єктивність не є (і не можуть бути) результатом спроб окремого вченого бути «об'єктивним», а являє собою результат дружньо-ворожого співробітництва багатьох вчених. Тому наукова об'єктивність може бути визначена як інтерсуб'єктивність наукового методу» [16, с. 424]. Отже, відповідно до думки Поппера, те, що ми називаємо «науковою об'єктивністю» є продуктом соціального або суспільного характеру наукового методу, у той час як індивідуальна неупередженість окремого вченого являє собою не джерело, а скоріше результат цієї соціально або інституціонально організованої об'єктивності науки [16, с. 246].

Таким чином, підсумовуючи, маємо наголосити, що питання об'єктивності в межах історичного пізнання слід розглядати не з точки зору винайдення абсолютно вірного глобального її визначення, а з позиції прояснення умов або засад об'єктивності відносно кожного історичного періоду чи дослідницької теми, використовуючи у поєднанні різні підходи у розумінні наукової об'єктивності. До найбільш загальних засад або умов можливості об'єктивності історичного знання слід віднести об'єктивованість історичного знання у текстах (нарративах), теоретичну навантаженість історичних фактів та принципову відсутність єдиної точки зору як єдино правильної та остаточної, відкритість методології дослідження.

Список використаної літератури

1. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ : Ніка-Центр, 2012. 263 с.
2. Козаченко Н.П. Яка критика потрібна критичному мисленню? // Актуальні проблеми духовності: [зб. наук. праць]. Кривий Ріг : КДПУ, 2019. Вип. 20. С. 97-117.
3. Козаченко Н.П. Критичне мислення в контексті зміни наукового етосу // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2020. № 2 (46). С. 38-46.
4. Козеллек Р. Минуле Майбутнє. Про семантику історичного часу. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 380 с.
5. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. 429 с.
6. Кулеба Д. Війна за реальність: як перемагати у світі шейків, правд і спільнот. Київ : Книголав, 2019. 384 с.
7. Мішалова О.В. Історична дійсність та факт у світлі ідей Л. Вітгенштейна // Актуальні проблеми духовності: [зб. наук. праць]. Кривий Ріг : ДВНЗ «КНУ», 2014. Вип.15. С. 175-185.
8. Мішалова О.В. Наративна толерантність: вихід із лабіринту національних історичних нарративів // Актуальні проблеми духовності: [зб. наук. праць]. Кривий Ріг: КДПУ, 2019. Вип. 20. С. 46-71.

9. Шрамко Я.В. Що таке аналітична філософія? // Актуальні проблеми духовності: [зб. наук. праць]. Кривий Ріг: КДПУ, 2019. Вип. 12. С. 149-169.
10. Ankersmit F.R. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague. Boston. London : Martinus Nijhoff Publishers, 1983. 241 p.
11. Danto A.C. *Narration and Knowledge*. New-York : Columbia University Press, 2007. 437 p.
12. Droysen J.G. *Outline of the Principles of History*. Boston : Ginn and Company, 1897. 122 p.
13. Kuukkanen J.-M. *The Future of Philosophy of Historiography: Reviving or Reinventing? // Towards a Revival of Analytical Philosophy of History*. Around Paul A. Roth's Vision of Historical Science. Ed. by Krzysztof Brzechczyn. Leiden–Boston : Brill Rodopi, 2018. P. 73-94.
14. Megill A. Introduction: Four Senses of Objectivity // *Rethinking Objectivity*. Ed. by Allan Megill. Durham and London : Duke University Press, 1994. P. 1-20.
15. Popper K.R. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford : Oxford University Press, 1979. 402 p.
16. Popper K. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton and Oxford Press : Princeton University Press, 2013. 755 p.
17. Ранке1 – Ranke L. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Leipzig : Duncker und Humblot, 1885, 323 p.
18. Roth P. A. *The Pasts // History and Theory*. 2012. № 51 (October). P. 313-339.

THE QUESTION OF THE OBJECTIVITY OF HISTORICAL KNOWLEDGE: REFLECTIONS FROM THE POSITION OF ANALYTIC NARRATIVE PHILOSOPHY OF HISTORY

Olena Mishalova

*Kryvyi Rih State Pedagogical University, Department of Philosophy,
Gagarin av., 54, 50086, Kryvyi Rih, Ukraine
Ruhr University Bochum, Department of Philosophy,
University str. 150, 44801, Bochum, Germany*

The modern analytic philosophy of history emerged in the middle of the last century as a part of the Anglo-American philosophy of history. The narrative stage in the development of the analytic philosophy of history began in the 1960s, it is characterized by the consistent analysis of historical narratives, models of their construction and strategies of narrativisation, by the study of issues of reliability and truthfulness of historical narratives, as well as by the consideration of the peculiarities of the functioning of narratives in the socio-cultural space. Modern narrative philosophy of history can be extremely useful in the conditions of conducting informational and communicative wars, as it is able to provide us with a whole system of effective conceptual tools for working with historical knowledge, in particular, to help clarify the issue of its objectivity.

From our point of view, in the case of the objectivity of historical knowledge, it is more appropriate to talk about the conditions or grounds of objectivity, such as the criteria of truth in modern concepts of truth, rather than about objectivity as such. This will make it possible to determine the conceptual limits of objectivity, taking into account the specifics of historical knowledge: remoteness in time of the subject of research, the representation of historical knowledge in texts and material remains of the past, perspectivism and the value-normative component of historical knowledge, the incompleteness of historical knowledge from the point of view of its constant revision and reassessment in connection with the discovery of new facts or the use of new methodological approaches.

It should be emphasized that the issue of objectivity in historical knowledge should be considered not from the point of view of inventing an absolutely correct global definition of it, but from the position of clarifying the conditions or grounds of objectivity of historical knowledge in relation to each historical

period or research topic, using a combination of different approaches in understanding of scientific objectivity. The most general grounds or conditions for the possibility of the objectivity of historical knowledge include the representation of historical knowledge in texts (narratives), the theoretical overload of historical facts and the fundamental lack of a single point of view as the only correct and final one, the openness of the research methodology.

Key words: analytic philosophy of history, narrative philosophy of history, historical narrative, historical fact, objectivity, objective knowledge, intersubjectivity, knowledge without a knowing subject.

УДК 355.098:2-722.53](477)

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.16>

ВІЙСЬКОВЕ КАПЕЛАНСТВО В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ: ПОСТУП ВЛАСНОЇ МОДЕЛІ

Людмила Непіпенко

*Національна академія Національної гвардії України,
кафедра соціально-гуманітарних дисциплін
майдан захисників України, 3, 61001, м. Харків, Україна*

Метою статті є висвітлення особливостей поступу власної моделі військового духовенства (капеланської служби) в сучасній Україні, розгляд та уточнення періодизації цього процесу, окреслення суперечностей та проблем у практиці душпастирської опіки військовослужбовців. Акцентовано увагу на взаємозв'язку між демократизацією суспільства і становленням інституту військового капеланства. Констатується, що саме трансформація державних і соціальних структур в умовах незалежності країни спричинила докорінну зміну державно-церковних відносин. Це супроводжувалося зміною попередньої світоглядно-ціннісної парадигми, в межах якої проблема військового духовенства або ігнорувалась, недооцінювалась чи фальсифікувалась. Зазначається, що проблеми і смисли особливостей військово-церковного співробітництва, становлення інституту капеланів, який пройшов шлях від ідеї впровадження душпастирської опіки до нормативно-правового закріплення, не можливо зрозуміти без врахування низки чинників. А саме – без звернення до специфіки історичної, етнічної та релігійної складових політико-культурного розвитку сучасної України; осмислення взаємозв'язку проблеми ідентичності та впровадження капеланства в межах специфіки соціокультурної модернізації країни; без врахування основ і стратегій реалізації власного розвитку у світі, стратегічного вектору орієнтації на інтеграцію до європейських та євроатлантичних структур.

Методологічне підґрунтя вивчення поступу власної моделі військового духовенства (капеланської служби) в незалежній Україні склали принципи наукової об'єктивності, історизму та соціального гуманізму. У процесі підготовки статті були використані наступні методи дослідження: теоретичний аналіз джерел з проблеми; діалектичний метод, включаючи принципи розвитку, детермінізму, сходження від абстрактного до конкретного, відповідності логічного та історичного в розумінні особливостей відродження, становлення і розвитку капеланської служби в сучасній Україні; загальнонаукові методи дослідження (аналіз і синтез фактичного матеріалу, індукція, дедукція, класифікація).

Ключові слова: військово-релігійні відносини, військова капеланська діяльність, військовий капелан, духовно-релігійні потреби, душпастирська опіка, Служба військового капеланства.

В умовах широкомасштабної військової агресії Росії, у тому числі гуманітарно-релігійної агресії, проти незалежної України питання релігійного чинника у військовій службі, стану, проблем та перспектив капеланського служіння становить значний практичний і науковий інтерес.

Розуміння релігії як цивілізаційного простору; соціально-філософський вимір можливостей релігії, як підґрунтя культурної самобутності, ефективного інструмента політичних трансформацій суспільства та політичних колізій сучасності; колосальна роль релігії в російсько-українській війні; важливе значення і участь релігії у процесах націє- та державотворення в Україні знаходиться у фокусі наукового інтересу дослідників [1; 2; 3; 4; 5]. Саме у рідчисті значної ролі військового духовенства у формуванні української

нації досліджують етапи розвитку інституту військових капеланів в Україні ХХ – ХХІ ст. І. Пилипів та Р. Делятинський [6]. Наголошуючи, що свої історичні коріння та традиції капеланство в Україні веде з часів Київської Русі, Запорізької Січі та Гетьманщини, вони систематичне формування капеланської служби в Україні відносять до новітньої епохи – періоду Першої світової війни та визвольних змагань 1917-1920 рр. Наступне відродження традиції українського капеланства відбулось за часи Другої світової війни. Отримання Україною незалежності та розбудова власної держави відкрило новий період в історії відродження, становлення та розвитку військового капеланства в країні [6, с. 130 – 131]. Про необхідність модернізації відносин Української держави й релігійних організацій у контексті євроінтеграційних прагнень країни, важливість розвитку військово-капеланської служби та пов'язані з цим виклики і загрозові тенденції йдеться в аналітичній записці провідного наукового співробітника відділу гуманітарної політики НІСД С.І. Здіорука [7]. Аналіз процесу відродження і періодизації становлення інституту капеланства в сучасному українському війську провели Л. Владиченко, Ю. Бураков, О. Томчук, О. Ворошук [8; 9; 10]. Цю проблему в аспекті національної безпеки України розглядають І. Автушенко та О. Автушенко [11]. Окремим предметом наукового інтересу українських дослідників є: досвід функціонування військових капеланів в арміях зарубіжних країн та його використання в процесі становлення інституту військового духовенства в Україні [12]; проблема нормативно-правового забезпечення інституту військових капеланів в арміях зарубіжних країн та в Україні [13; 14]; досвід капеланства, волонтерської душпастирської служби в умовах антитерористичної операції (АТО), операції об'єднаних сил (ООС) [6; 15; 16; 17], загалом в умовах сучасної гібридної війни РФ проти України [18]. Визначенню алгоритму підготовки капеланів для служби в українській армії в умовах вторгнення з боку РФ присвятили свою розвідку Б Синчак, П. Ливак, М. Федоренко [19]. Дисертаційна праця О.М. Ворошука «Становлення інституту військового духовенства (капеланської служби) Збройних сил України (1991–2017 рр.)» вказує на перехід від написання окремих статей до появи ґрунтовних досліджень з проблеми [20].

Проведений аналіз літератури свідчить, що тема становлення і розвитку інституту військових капеланів в незалежній Україні, військової капеланської діяльності, душпастирської опіки, задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців є не тільки ustalеним предметом зацікавленості багатьох авторів, а й залишається міждисциплінарною науково-практичною проблемою. Зокрема, одним із перспективних напрямків наукового дослідження уявляється висвітлення глибинних причин труднощів, суперечностей і проблем у практиці становлення інституту військового капеланства в незалежній Україні у контексті взаємозв'язку з проблемою національної ідентичності, специфіки політичної культури суспільства. Потребує уточнення й періодизація процесу становлення інституту капеланства з урахуванням змін, що відбулися останнім часом. Важливою темою наукових праць має стати й практичний досвід Служби військового капеланства в умовах широко-масштабної агресії РФ проти незалежної України.

Основу джерельної бази вивчення й з'ясування сутності проблеми військового капеланства, забезпечення для військовослужбовців права на релігійну свободу складають: Конституція України (ст. 35) [21], Закони України «Про свободу совісті та релігійні організації» (ст. 21) [22], «Про Збройні Сили України» (ст. 17) [23], «Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей» (ст. 1, 2, 6) [24], Закон України «Про Службу військового капеланства» [25], Директива Міноборони України від 21.04.2006 р. «Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України» [26], Концепція душпастирської опіки у Збройних Силах України від

22.04.2011 р. [27], Розпорядження Кабінету Міністрів України від 02.07.2014 р. «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі» [28], Накази Міноборони України «Положення про Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України» № 115 від 17.03.2009 р. [29], «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» № 40 (27.01.2015 р.) [30] і № 685 (14.12.2016 р.) [31] та відповідні Положення, Накази Міністерства внутрішніх справ України «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України» № 205 (24.03.2016 р.) [32], «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Державній прикордонній службі України» № 1065 (10.10.2016 р.) [33] та ін.

Метою статті є висвітлення особливостей поступу власної моделі військового духовенства (капеланської служби) в сучасній Україні, розгляд та уточнення періодизації цього процесу, окреслення суперечностей та проблем у практиці душпастирської опіки військовослужбовців.

Прийняття восени 2021 р. Закону України «Про Службу військового капеланства» передував тернистий шлях, пов'язаний як з боротьбою між прихильниками і противниками ідеї присутності представників церков і релігійних організацій на території військових частин, так і з дією низки чинників об'єктивного характеру, з якими зіткнулася країна після здобуття незалежності. Мова йде про соціокультурні реалії України, а саме: про виразну регіональну і політико-культурну специфіку найбільших церков країни; міжконфесійне і міжцерковне протистоянням; розкол українського православ'я; політизацію релігійного життя, що могло привнести політичне протистояння у військові підрозділи; досить низьку цінність релігії, як чинника національної інтеграції; активний імпорт різних релігійних потоків, який актуалізував проблему збереження національної ідентичності; неоднозначне розуміння громадянами і фахівцями участі церков у виховній та соціально-психологічній роботі в армії та силових структурах; атеїстичні погляди значної частини населення, наявність вагомої частини військовослужбовців, які не вважали себе віруючими; законодавчо закріплений принцип світського характеру освіти та виховання в державних закладах, який поширюється і на армію та силові структури; характер законодавства України, що заперечує фінансування діяльності організацій, створених за ознакою ставлення до релігії тощо. Починаючи з 1990-х рр. такий стан речей став серйозною перепорою впровадження інституту військового капеланства в країні. Проте розвиток військово-релігійної співпраці не припинявся, чому сприяли процеси демократизації суспільства, зміни у його духовному житті, активна позиція глав і представників різних Церков і релігійних організацій.

Дослідники проблеми військово-релігійних відносин в незалежній Україні виокремлюють різні етапи становлення і розвитку капеланської служби. Так, І. Автушенко, О. Автушенко поділяють цей процес на два етапи [11, с. 26]. Перший (1991 р. – квітень 2006 р.) – етап безсистемної співпраці релігійних конфесій та ЗСУ. Передумови для становлення нових військово-релігійних відносин в незалежній Україні, створення національної системи виховання військовослужбовців були закладені у новостворених ЗСУ, що закріплював Закон України «Про Збройні Сили України» від 6.12.1991 р. № 1934-XII. Згідно ст. 11 Закону заборонялась діяльність будь-яких політичних партій і рухів у ЗСУ, військово-патріотичне виховання військовослужбовців мало здійснюватися на національно-історичних традиціях народу України [23]. Завершився перший етап виданням 21.04.2006 р. Директиви Міністра оборони України «Про впорядкування питань задоволення релігійних

потреб військовослужбовців Збройних Сил України» [26]. Її поява значно активізувала військово-церковне співробітництво. А початком були дискусії з приводу прагнень Церков, у відповідь на демократичні перетворення в Україні, посилити свій вплив на силові структури, у тому числі й на армію; з обговорення питань: «Наскільки потрібна присутність представників Церкви у ЗСУ і які функції вони мають виконувати?», «Які наслідки їх діяльності можна прогнозувати?», з акцентуванням уваги на можливі небажані сценарії розвитку подій [34]. Однак визнавалось, що саме інтереси захисту національної безпеки України потребують наукового дослідження проблеми військового капеланства та настійної розробки моделі духовного супроводу життєдіяльності військовослужбовців з урахуванням конфесійної специфіки України. Тому, внаслідок ініціативи Президента України Л. Кучми щодо вивчення питання впровадження в Україні інституту капеланства, на початку 1995 р. від Національного інституту стратегічних досліджень було подано відповідні рекомендації Раді Національної безпеки і оборони України [34, с. 104].

На думку І. Автушенко та О. Автушенко з 2006 р. і до сьогодні триває другий етап військово-церковного співробітництва. Це – етап консолідованої співпраці релігійних конфесій з підрозділами ЗСУ, становлення інституту капеланства, з характерною організацією «духовно-просвітницької роботи та військово-патріотичного виховання військовослужбовців, на основі духовних цінностей традиційних релігій України» [11, с. 26].

Навпаки, Л. Владиченко вирізняє три періоди у розвитку військово-церковного співробітництва у незалежній Україні [10]. Перший (1992 р. – листопад 2008 р.) – період становлення і налагодження такого співробітництва. 5 березня 1992 р. Міністр оборони України затвердив Концепцію Соціально-психологічної служби ЗС України. Ця Служба, зокрема, мала «забезпечувати дружні взаємовідносини усіх релігійних конфесій, церков, організацій, рівні можливості для їх самореалізації та задоволення потреб, справедливо до них ставлення, самоутвердження і розвитку особистості кожного військовика, службовця і робітника» [9, с. 65]. Фактично, це був перший концептуальний документ у ЗСУ, в якому говорилося про задоволення релігійних потреб військовослужбовців. Військово-церковне співробітництво у першій половині 1990-х рр. більш активно здійснювалось на Заході України, де вперше звернулися до практики військового капеланського служіння [9, с. 65] та у 1994 р. створили Міжцерковну раду з питань душпастирської роботи у збройних формуваннях України. До складу цього дорадчого консультативного органу увійшли представники п'яти церков – УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, Церкви адвентистів сьомого дня. Але через високу конфліктність між релігійними організаціями до консолідованої співпраці так і не дійшло. Починаючи з 1996 р. різні церкви та релігійні об'єднання у своїх структурах утворюють підрозділи співпраці з силовими структурами, формують напрями діяльності, спрямовані на задоволення духовних потреб військовослужбовців, призначають відповідальних за дані напрями [27]. 15 грудня 2000 р. за ініціативою найбільших українських Церков – УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, РКЦ, було утворене Всеукраїнське міжконфесійне релігійне християнське-військове братство, яке 21 червня 2001 р. рішенням Колегії Державного комітету України у справах релігій було зареєстроване як Всеукраїнська міжконфесійна релігійна організація. Головною метою її створення визначались два глобальні завдання: запровадження військового капеланства у ЗСУ, інших військових формуваннях та захист конституційних прав військовослужбовців на свободу совісті [35]. Військово-церковне співробітництво значно активізувалось після 2004 р. [27]. Системній діяльності у цьому напрямку сприяла поява директиви Міністра оборони України «Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України» від 21.04.2006 р. № Д-25 [26].

Другий період (листопад 2008 р. – липень 2014 р.) розвитку військово-церковного співробітництва, на думку Л. Владиченко, характеризується консолідованою, дієвою співпрацею церков і релігійних організацій із ЗСУ та Міноборони України [10]. Його початком стало утворення 01.11.2008 р. в структурі Департаменту гуманітарної політики Міноборони України сектору роботи з релігійними організаціями [27]. Наступним кроком став «Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України», підписаний 10.11.2008 р. Міністерством оборони України спільно з сімома конфесіями, віруючі яких служать у Збройних Силах України. У ньому представники УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ, УАПЦ, Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів та Духовного управління мусульман України заявили про наміри спільних дій з практичного поетапного «впровадження у Збройних Силах України ефективної системи душпастирської опіки та створення інституту військового духовенства (капеланства)» [36]. Згідно наказу Міністра оборони України від 17.03.2009 р. № 115 з метою налагодження ефективнішої співпраці релігійних організацій, вироблення єдиних підходів до впровадження інституту військового капеланства 29.04.2009 р. створюється Рада у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України [29]. «Концепція душпастирської опіки у Збройних Силах України» (Наказ Міноборони України від 22.04.2011 р. № 220) передбачала забезпечення «поглиблення системної співпраці Збройних Сил України та церкви (релігійних організацій), вдосконалення нормативно-правової бази, організаційної, наукової, освітньої та інших видів діяльності структурних підрозділів центрального апарату Міністерства оборони України та Генерального штабу Збройних Сил України, органів військового управління у сфері задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України» [27]. Дані моніторингового соціологічного дослідження 2012 р. з вивчення релігійності військовослужбовців військової служби за контрактом, рівня задоволеності їхніх релігійних потреб, бажаних форм участі церков (релігійних організацій) в житті військ (сил) показали, що однією з визначальних релігійних потреб є спілкування зі священнослужителем. У військових частинах, де співробітництво з церквами (релігійними організаціями) відбувалось на постійній щотижневій основі, навіть ті військовослужбовці, які не вважали себе віруючими, часто потребували спілкування зі священнослужителем [37]. З метою роз'яснення порядку взаємодії органів військового управління з церквами (релігійними організаціями) у справі задоволення релігійних потреб військовослужбовців ЗСУ та приведення цієї діяльності у систему у 2013 р. Міноборони України затвердило «Методичні рекомендації керівникам органів військового управління, командирам (начальникам) військових частин, військових навчальних закладів, установ та організацій Збройних Сил України щодо удосконалення військово-релігійного співробітництва» [37]. Наслідком такого стану речей стало внесення на розгляд ВРУ проекту Закону від 29.08.2013 р. № 3143. «Про внесення змін до деяких законів України (щодо запровадження інституту священнослужителів (капеланів) у військових, правоохоронних органах)» [38]. Але через низку причин та недоліків його було відхилено.

Каталізатором активізації становлення інституту капеланства стали події на Євромайдані (Київ, 21.11.2013 р.), наступні радикальні перетворення, бойові дії на Сході України. Це, за твердженням Л. Владиченко, започаткувало третій, останній період розвитку військово-церковного співробітництва [10].

Черговою віхою в роботі зі створення інституту військового капеланства, що активно почав виходити на загальнодержавний рівень, стало видання 2.07.2014 р. Кабміном України Розпорядження «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та

Державній прикордонній службі» [28]. Було поставлене завдання у місячний строк розробити та затвердити положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі, а також на підставі пропозицій від релігійних організацій здійснити відбір осіб з числа священнослужителів для забезпечення душпастирської опіки військовослужбовців і резервістів вказаних державних структур та організувати військово-гуманітарну і військово-психологічну підготовку військових священників (капеланів), їхнє навчання основ військової справи. На виконання даного Розпорядження Наказом Міністерства економічного розвитку і торгівлі України № 1361 від 18.11.2014 р. у Національному Класифікаторі професій з'явилась нова – військовий священник (капелан) [39].

І. Пилипів та Р. Делятинський, у розвитку військового капеланства у незалежній Україні виокремлюють чотири етапи [6, с. 131 – 132]. Перший (від початку 1990-х рр. – до 2004 р.) – етап оцінки можливості створення військової капеланської служби, ініціювання її організації на волонтерських засадах представниками церков і армії. Другий (2004 – 2014 рр.) – етап активізації військово-церковного співробітництва, розробки й прийняття відповідних нормативних актів і директив органами державної влади, створення регулюючих органів. Третій етап (2014 – 2016 рр.) пов'язується з агресією РФ на Сході України та розвитком волонтерського руху капеланів у зоні АТО. Четвертий, починаючи з грудня 2016 р. – з інституціоналізацією капеланства.

Ю.В. Бураков та О.А. Томчук співпрацю церков і релігійних організацій з ЗСУ у незалежній Україні поділяють на 2 етапи [8]. Перший (грудень 1991 р. – 22 лютого 2014 р.) – етап безсистемного, початкового налагодження військово-релігійної співпраці, що завершився з початком військової агресії РФ. Навесні 2014 р. розпочався другий етап – еволюції душпастирської служби від стихійної волонтерської капеланської діяльності в зоні бойових дій до організації штатної структури капеланської служби у ЗСУ, роботою над створенням законодавчої бази капеланської служби. Зауважується, що саме участь священників-добровольців у відсічі агресії РФ на Сході України стала визначаючим чинником у відродженні інституту капеланства в Україні [8, с. 40].

Більш детальною є періодизація генези служби військового духовенства (капеланської служби) у ЗС України, запропонована О.М. Ворощуком. Це обумовлено ґрунтовним дослідженням проблеми, чому присвячена відповідна дисертаційна праця [9; 20, с. 7]. При уважному розгляді, в даній періодизації простежується деяка схожість хронологічних меж окремих періодів з тими, які виділяли І. Автушенко та О. Автушенко, Л. Владиченко, І. Пилипів та Р. Делятинський. Проте змістовне навантаження виокремлених О.М. Ворощуком періодів значно відрізняється своєю глибиною розкриття. Так, перший період (грудень 1991 – квітень 2006 рр.) становлення і пошуку оптимальної моделі військово-релігійної співпраці у ЗСУ, він поділяє на два етапи: перший (грудень 1991 – березень 1992 рр.) – етап неусталених зв'язків між ЗСУ та релігійними організаціями. Другий – (березень 1992 – квітень 2006 рр.) характеризується становленням військово-релігійних відносин у ЗСУ. Під час другого періоду (квітень 2006 – липень 2014 рр.) продовжувала розвиватися «світська» модель задоволення релігійних потреб військовослужбовців, що обумовлювалось, підтвердженням соціологічними дослідженнями, упередженням ставленням військовослужбовців та суспільства загалом до ідеї впровадження штатного інституту капеланства. Цей період позначається формуванням нормативно-правової бази служби військового духовенства (капеланської служби), подальшим розвитком військово-релігійних відносин з наданням, у контексті спрямованості російсько-українських відносин, переваги тій чи іншій конфесії. Так, у часи російсько-українського протистояння перевага

надавалась УПЦ КП, УГКЦ, УАПЦ, тобто релігійним організаціям державницького спрямування, а під час потепління російсько-українських відносин – УПЦ МП. Якщо у перший період більшою ініціативою щодо військово-церковного співробітництва вирізнялися релігійних організації, то у другий період активність у цій справі перебрало на себе Міністерство оборони України [9, с. 67]. Третій період (липень 2014 – грудень 2016 рр.) визначається, як перехідний, період формування передумов щодо трансформації світської («етатистської») моделі військово-релігійних відносин у європейську (німецьку) модель задоволення релігійних потреб військовослужбовців та прагнення наблизити відповідну нормативно-правову базу до характерної для держав-членів НАТО: ФРН, Франції, Італії, Австрії, Хорватії, Угорщини, Іспанії, Нідерланди [20, с. 191, 197, 202]. В цей період розвиток душпастирської опіки в Україні активізувався по двом наявним напрямам. Йдеться про волонтерське добровільне служіння [15, с. 164 – 167; 16; 17; 20, с. 175 – 182]. При цьому УПЦ МП «не засудила російську агресію проти України, не визнала РФ державою агресором і не відмежувалася від позиції РПЦ, створюючи ризики використання своєї мережі для просування ідеології “русского мира”» [20, с. 176]. Другий напрям – робота над офіційним просуванням відповідних законопроектів. На початку грудня 2014 р. повторно на розгляд Верховної Ради були внесені законопроекти №№ 1153 і 1154 щодо введення інституту священнослужителів (капеланів) у воєнних і правоохоронних органах, а також в закладах Державної пенітенціарної служби України, які передбачали певні зміни у законодавстві України. Наступні законопроекти № 2249 від 26.02.2015 р. та № 2993 від 03.06.2015 р. також не знайшли підтримки Верховної Ради. Офіційного статусу діяльності військових священників в Україні було надано Наказом Міноборони України № 40 від 27.01.2015 р. «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» [30] та Наказом Міноборони № 685 від 14.12.2016 р. «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» [31], на підставі якого попередній наказ втратив чинність. Четвертий (заклучний) період інституалізації служби військового духовенства (капеланської служби) ЗС України О.М. Ворошук обмежує груднем 2016 – 2017 рр.

Подальша легітимізація діяльності військових священників в Україні була пов'язана з Наказами Міністерства внутрішніх справ України «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України» № 205 (24.03.2016 р.) [32], «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Державній прикордонній службі України» № 1065 (10.10.2016 р.) [33] тощо. У 2017 р. почався процес переходу капеланів на штатні посади. Національна гвардія України – перше військове формування, де з 20 лютого 2017 р впровадили інститут капеланів [18, с. 250]. Наказом Мінекономіки України від 25.10.2021 р. внесено зміни до Класифікатора професій, якими виділено окрему професію «капелан», що включає такі напрями діяльності: військовий капелан, капелан в охороні здоров'я, пенітенціарний капелан і т. ін. У класифікаторі також з'явився помічник капелана. Код класифікації професії – 2460 Професіонали в галузі релігії [40, с. 15, 16]. Законопроекти про капеланську службу неодноразово розглядалися у Верховній Раді (2014, 2015, 2019, 2020, 2021 рр.). Нарешті 30.11.2021 р. Верховна Рада України прийняла Закон «Про Службу військового капеланства» [25], який був підписаний Президентом В. Зеленським 17.12.21 р та набрав чинності не з 1.07.2022 р., як планували, а з 19 березня 2022 р. Згідно тексту документа, Служба військового капеланства утворюється як окрема структура у складі ЗСУ, Нацгвардії, інших утворених відповідно до законів України військових формувань. Закон визначає принципи, на яких здійснює діяльність Служба військового капеланства, її

структуру, порядок підпорядкування та загальну чисельність; закріплює статус військових капеланів як військовослужбовців, визначає їх функціональні обов'язки та вимоги; запроваджує квоти конфесійного представництва та мандат на право здійснення військової капеланської діяльності. Прийнятий Закон також вносить зміни і доповнення до Законів України «Про військовий обов'язок і військову службу», «Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей», «Про Статут внутрішньої служби Збройних Сил України», а також зобов'язує Кабінет Міністрів України у шестимісячний строк з дня опублікування цього Закону забезпечити прийняття нормативно-правових актів, необхідних для реалізації положень Закону; забезпечити приведення міністерствами та іншими центральними органами виконавчої влади їх нормативно-правових актів у відповідність із цим Законом. Безперечно, Закон України «Про Службу військового капеланства» та розв'язана РФ широкомасштабна загарбницька війна проти України відкрили новий період в історії розвитку служби військового капеланства.

Таким чином, труднощі та особливості поступу власної моделі військового духовенства (капеланської служби) в незалежній Україні пов'язані з дією низки чинників. А саме, із зіткненням в Україні на глибинному рівні різних ідентичностей, обумовлених етнічними, мовними, історико-регіональними, політичними, ментальними відмінностями. При цьому суть кризи національної ідентичності полягає не у втраті єдиного сприйняття своєї самототожності та в пануванні плюралізму ідентичностей, а у відсутності плюралізму в якості сумісності позицій і домінуванні суперечливих, не пов'язаних між собою елементів саморозуміння і самототожності. Багатовекторність ідентичностей в Україні підживлюється наявною виразною регіональною і політико-культурною специфікою найбільших церков країни. Так провідником і реалізатором в Україні російської національної ідеї в її антиукраїнському вимірі є носій російського православ'я – УПЦ МП. Трансформація державних і соціальних структур в умовах незалежності України, що спричинила докорінну зміну державно-церковних відносин, супроводжувалася зміною попередньої світоглядно-ціннісної парадигми, в межах якої проблема військового духовенства або ігнорувалась, або фальсифікувалась. Динаміка еволюції капеланства свідчить про взаємозв'язок між демократизацією українського суспільства після отримання незалежності та розвитком військової капеланської діяльності, введенням Служби військового капеланства. Розвиток військово-релігійних відносин відбувався на тлі одночасного становлення Збройних сил України під впливом зміни характеру російсько-українських відносин. Катализатором активізації становлення інституту капеланства стали: події на Євромайдані та наступні радикальні перетворення, пов'язані з обраним стратегічним вектором орієнтації на інтеграцію до європейських та євроатлантичних структур; бойові дії на Сході України. На сьогодні інститут військових капеланів, Служба військового капеланства, військова капеланська діяльність стали невід'ємною складовою військової культури сучасного українського суспільства, вагомим чинником консолідації нації-держави. Формування власної моделі військової капеланської служби, душпастирської опіки в незалежній Україні відбувається з урахуванням: власного історичного і духовного досвіду, національних військово-історичних традицій; досвіду, отриманого в умовах бойових дій на Сході держави під час проведення АТО та ООС, а також в умовах сучасної широкомасштабної війни РФ проти України; з урахуванням досвіду функціонування та нормативно-правового забезпечення інституту військових капеланів в арміях зарубіжних країн. Прийняття Верховною Радою України 30.11.2021 р. Закону «Про Службу військового капеланства» обумовило перехід до нового періоду в історії розвитку служби військового капеланства – законодавчого врегулювання діяльності цього інституту, приведення у відповідність до закону підзаконних

нормативно-правових актів, прискороеного вступу в дію закону, налагодження Служби військового капеланства, пошуку і становлення оптимальних процедур підготовки військових капеланів в умовах широкомасштабної війни РФ проти України, виявлення і розв'язання конфліктів і непорозумінь у практиці військової капеланської діяльності.

Суперечності та проблеми у практиці душпастирської опіки військовослужбовців в основному пов'язані із забезпеченням конституційної норми щодо права людини на свободу совісті та віросповідання; необхідністю досягнення консенсусу в практичних питаннях душпастирської опіки між різними конфесіями, церквами, деномінаціями, напрямками і толками у віросповіданнях, що функціонують в сучасній Україні; деструктивним впливом антиукраїнської та антидержавницької позиції УПЦ (МП) на розвиток військово-релігійних відносин. Конфлікти і непорозуміння полягають ще й у тому, що часто військовослужбовці не знають особливостей багатоконфесійності українського християнства, зокрема, специфіки УПЦ і УПЦ МП. Про гостроту проблеми свідчить електронна петиція, адресована Кабінету Міністрів України «Щодо заборони діяльності представників РПЦ в Україні (УПЦ МП) у військових формуваннях України», розміщена 19 травня 2022 р. на урядовому порталі [41]. В ній вимагається від Міноборони України, Генеральному штабу ЗСУ, керівників інших військових формувань і правоохоронних органів України доручити видати відомчі нормативно-правові акти щодо обмеження (заборони) діяльності представників РПЦ в Україні (УПЦ МП) на території та у місцях дислокації військових частин та підрозділів. У якості приклада наводиться позитивний досвід Нацгвардії України щодо заборони (обмеження діяльності) священників тих релігійних організацій, центри яких знаходяться на території країни-агресора. Станом на 25 серпня петиція набрала 887 підписів осіб з 25 тис. необхідних, що також говорить про суперечливе ставлення до проблеми.

Перспективами подальших досліджень визначено аналіз і конкретизацію кола проблем науково-теоретичного та науково-практичного спрямування, що пов'язані: з процесом і програмами підготовки військових капеланів; із співвідношенням між декларованою організацією діяльності, правами і обов'язками капеланів і безпосередньою реальною практикою капеланського служіння, як у зонах ведення бойових дій, так і на інших територіях України; з місцем військового капеланства, душпастирської опіки у військовій культурі сучасного українського суспільства. До речі сама дефініція «військова культура» не посіла належного місця в наукових дослідженнях [42].

Список використаної літератури

1. Балюк В., Дорошко М. Релігійний чинник у гібридній війні Росії проти України. Вісник Київського нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Міжнародні відносини. 2020. Вип. 1(51). С. 5 – 11. URL: [file:///D:/Downloads/3959-14532-1-PB%20\(3\).pdf](file:///D:/Downloads/3959-14532-1-PB%20(3).pdf) (дата звернення: 17.07.2022).
2. Бліхар В.С. Християнські засади державотворчих і правотворчих процесів в Україні: монографія. Львів: ЛьвДУВС, 2018. 160 с. URL: <http://dspace.lvduvs.edu.ua/bitstream/1234567890/2662/1/макет%20Бліхар%20Монографія%202018.pdf> (дата звернення: 02.08.2022).
3. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України: монографія. К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. 272 с. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/religion_factor_site_148.pdf (дата звернення: 02.08.2022).
4. Релігія і нація в суспільному житті України й світу: монографія / за ред. Л.О. Филипович. К.: Наук. думка, 2006. 262 с. URL: <http://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/16453/Religion%20and%20nation.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата звернення: 23.08.2022).

5. Бокоч В.М. Взаємозв'язок суспільно-політичних і релігійно-церковних трансформацій в Україні: дис. ... д-ра політ. наук: 23.00.02. Одеса, 2021. 455 с. URL: <https://pdu.edu.ua/doc/vr/2021/bokoch/dis.pdf> (дата звернення: 23.08.22).
6. Пилипів І., Делятинський Р. Інститут військових капеланів в Україні (XX – XXI ст.): етапи розвитку та роль у формуванні української нації. Гілея: науковий вісник. збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. К.: «Видавництво «Гілея», 2018. Вип. 134 (№ 7). С. 129–134. URL: <file:///D:/Downloads/1533151667.pdf> (дата звернення: 07.08.2022).
7. Здіорук С.І. Релігійні організації в контексті євроінтеграції України. [Електронний ресурс]: аналітична записка. Серія «Гуманітарний розвиток». 2019. № 4. С. 1-8. / Нац. Ін-т стратег. дослідж. URL: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2019-12/analit-zdioruk-human-development-4-2019.pdf> (дата звернення: 10.08.22).
8. Бураков Ю.В., Томчук О.А. Відродження капеланства в сучасному українському війську. Військово-науковий вісник. 2021. № 36. С. 27–44. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Burakov_Yurii/Vidrodzhennia_kapelanstva_v_suchasnomu_ukrainskomu_viisku.pdf? (дата звернення: 07.08.22).
9. Ворощук О.М. Періодизація становлення інституту військового духовенства (капеланської служби) Збройних сил України у 1991 – 2017 роках та рекомендації щодо використання досвіду задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних сил України у сучасних умовах. The scientific heritage. 2021. Vol 2, N 79. С. 64 – 70. URL: <http://www.scientific-heritage.com/wp-content/uploads/2021/12/The-scientific-heritage-No-79-79-2021-Vol-2.pdf> (дата звернення: 02.08.2022).
10. Владиченко Л. Досвід впровадження військового капеланства у Збройні Сили України. 17.10.2016. Інтернет-портал «Релігійно-інформаційна служба України». URL: https://risu.ua/dosvid-vprovadzheniya-viyskovogo-kapelanstva-u-zbroyni-sili-ukrajini_n81624 (дата звернення: 21.08.22).
11. Автушенко І., Автушенко О. Військово-релігійні відносини в Україні: питання національної безпеки. Воєнно-історичний вісник. 2021. Т. 41. № 3. С. 17 – 32. URL: <http://viv.piuo.org.ua/article/view/250895/248376> (дата звернення: 10.08.22).
12. Ворощук О.М. Використання досвіду функціонування капеланської служби Збройних сил країн НАТО в процесі становлення інституту військового духовенства (капеланства) Збройних сил України. Інтеграція освіти, науки та бізнесу в сучасному середовищі: зимові диспути: тези доп. II Міжнародної науково-практичної інтернетконференції, 4-5 лютого 2021 р. Дніпро, Україна, 2021. Т. 1. С. 249 – 251. URL: <http://www.wayscience.com/wp-content/uploads/2021/02/WD-2021-Part-1.pdf> (дата звернення: 02.08.2022).
13. Скуріхін С.М. Досвід функціонування та нормативно-правового забезпечення інституту військових капеланів в арміях зарубіжних країн. Юридичний науковий електронний журнал. 2022. № 1. С. 45 – 48. URL: http://www.lsej.org.ua/1_2022/8.pdf (дата звернення: 02.08.2022).
14. Скуріхін С.М. Правові основи церковного служіння в збройних силах України. Юридичний науковий електронний журнал. 2021. № 1. С. 33–37. URL: http://lsej.org.ua/1_2021/8.pdf (дата звернення: 02.08.2022).
15. Филипчук С.В. Досвід капеланства в умовах АТО. Наук. записки Національного ун-ту «Острозька академія». Сер.: «Історичне релігієзнавство». 2015. Вип. 4(27). С. 161 – 169. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/3952/1/16.pdf> (дата звернення: 18.07.22).
16. Томчук О. Волонтерська душпастирська служба в зоні АТО. Військово-історичний меридіан. Електронний науковий фаховий журнал. 2018. № 18. С. 121 – 129. URL:

- https://vim.gov.ua/pages/_journal_files/09.01.2018/pdf/VIM_18_2017-121-130.pdf (дата звернення: 23.08.22).
17. Томчук О. Душпастирська опіка у волонтерському русі на допомогу Збройним силам України під час російської агресії (2014–2017). Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер.: «Історичні науки». 2018. № 27. С. 169 – 172. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/6873/1/29.pdf> (дата звернення: 23.08.22).
 18. Ткачук П.О. Інститут військового капеланства в Україні: становлення, розвиток в умовах сучасної гібридної війни Російської федерації. In Modern Historical Science: Changes and Development Synergy of Research Studies, Riga, Latvia: Baltija Publishing, 2021. P. 241 – 261. URL: <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/download/156/4640/9749-1?inline=1> (дата звернення: 18.07.22).
 19. Bogdan Synchak, Petro Livak, Mykhailo Fedorenko. Training of Military Chaplains for the Armed Forces of Ukraine in Conditions of the Invasion by the Russian Federation. 2022. Vol. 42. Issue 6. P. 81 – 93. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2345&context=ree> (дата звернення: 03.08.2022).
 20. Ворошук О.М. Становлення інституту військового духовенства (капеланської служби) Збройних сил України (1991–2017 рр.): дис. ... д-ра філос.: 253 «Військове управління (за видами збройних сил)» (25 – Воєнні науки, національна безпека, безпека державного кордону). Київ, 2021. 312 с. URL: <https://nuou.org.ua/assets/dissertations/phd/sr-vor-2.pdf> (дата звернення: 18.07.22).
 21. Конституція України: Основний Закон України від 28.06.1996 р. № 254к/96-ВР. Дата оновлення: 01.01.2020. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/main/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text> (дата звернення: 18.08.22).
 22. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23.04.1991 р. № 987-ХІІ. Дата оновлення: 15.03.2022. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/main/987-12#Text> (дата звернення: 18.08.22).
 23. Про Збройні Сили України: Закон України від 06.12.1991 р. № 1934-ХІІ. Дата оновлення: 15.06.2022. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1934-12#Text> (дата звернення: 22.08.22).
 24. Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей. Закон України від 20.12.1991 р. № 2011-ХІІ. Дата оновлення: 17.08.2022. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2011-12#Text> (дата звернення: 18.08.22).
 25. Про Службу військового капеланства: Закон України від 30.11.2021 р. № 1915-ІХ. Дата оновлення: 19.03.2022. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text> (дата звернення: 21.07.22).
 26. Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України: Директива Міністра оборони України від 21.04.2006 р. N Д-25. URL: https://zakononline.com.ua/documents/show/120660__120660 (дата звернення: 23.08.22).
 27. Концепція душпастирської опіки у Збройних Силах України: наказ Міністра оборони України від 22.04.2011 р. № 220. URL: <http://surl.li/ctcks> (дата звернення: 20.08.22).
 28. Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі. Розпорядження Кабінету Міністрів України від 02.07.2014 р. № 677-р. Дата оновлення: 14.12.2016. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80#Text> (дата звернення: 20.08.22).
 29. Положення про Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. Наказ Міністра оборони України від 17.03.2009 р. № 115. Дата оновлення: 19.12.2017. URL: <https://ips.ligazakon.net/document/FIN62660> (дата звернення: 23.08.22).

30. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України: Міноборони України; Наказ, Положення від 27.01.2015 р. № 40. Втратив чинність на підставі Наказу Міноборони № 685 від 14.12.2016. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0161-15#Text> (дата звернення: 19.08.22).
31. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України: Міноборони України; Наказ, Положення від 14.12.2016 р. № 685. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#n7> (дата звернення: 19.08.22).
32. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України: МВС України; Наказ, Положення від 24.03.2016 р. № 205. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0557-16#Text> (дата звернення: 20.08.22).
33. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Державній прикордонній службі України: МВС України; Наказ, Положення від 10.10.2016 р. № 1065. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1430-16#Text> (дата звернення: 20.08.22).
34. Сьомін С. Церква і армія: партнерство чи поглинання? Національна безпека і оборона. 2000. № 10. С. 99 – 104. URL: https://razumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD10_2000_ukr.pdf (дата звернення: 23.08.22).
35. Всеукраїнське міжконфесійне релігійне християнсько-військове братство – 20 років під гаслом «Віра. Держава. Честь». URL: http://www.viraichest.com.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=2 (дата звернення: 23.08.22).
36. Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців ЗС України (2008 року): підписано Міноборони України спільно з сімома конфесіями, віруючі яких служать у Збройних Силах України 10.11.2008 р. URL: <http://surl.li/ctwqfb> (дата звернення: 23.08.22).
37. Методичні рекомендації керівникам органів військового управління, командирам (начальникам) військових частин, військових навчальних закладів, установ та організацій Збройних Сил України щодо удосконалення військово-релігійного співробітництва. 2013. URL: <http://surl.li/cubgz> (дата звернення: 24.08.22).
38. Про внесення змін до деяких законів України (щодо запровадження інституту священнослужителів (капеланів) у військових, правоохоронних органах): проект Закону від 29.08.2013 р. № 3143. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?id=&pf3511=48094 (дата звернення: 24.08.22).
39. Про затвердження зміни до національного класифікатора України ДК 003:2010: наказ М-ва економіч. розвитку і торгівлі № 1361 від 18.11.2014 р. URL: https://zakononline.com.ua/documents/show/392434__392499 (дата звернення: 19.08.22).
40. Про затвердження Зміни № 10 до національного класифікатора ДК 003:2010: наказ Мінекономіки від 25.10.2021 р. № 810-21. URL: file:///D:/Downloads/ilovepdf_merged.pdf (дата звернення: 19.08.22).
41. Щодо заборони діяльності представників РПЦ в Україні (УПЦ МП) у військових формуваннях України. Петиція № 41/004267-22еп. Дата початку збору підписів: 20 травня 2022 р. Урядовий портал. Сервіс електронних петицій, адресованих Кабінету Міністрів України. URL: <https://petition.kmu.gov.ua/kmu/Petition/View/4267> (дата звернення: 17.08.22).
42. Федічев В. Про військову культуру. Військо України. 2009. № 11. С. 8-11. URL: https://shron3.chtyvo.org.ua/Viisko_Ukrainy/2009_N11_113.pdf? (дата звернення: 17.08.22).

MILITARY CHAPLAINCY IN INDEPENDENT UKRAINE – THE PACE OF THE DOMESTIC MODEL

Liudmyla Nepipenko

*National Academy of the National Guard of Ukraine,
Department of Social and Humanitarian Sciences
Maidan Zakhysnykiv Ukrainy, 3, 61001, Kharkiv, Ukraine*

The purpose of this article is to highlight the peculiarities of pace of the domestic model of military religious services (chaplaincy) in modern Ukraine, consideration and elaboration of the periodization of this process, delineation of discrepancies and problems in the practice of pastoral care of military personnel. The attention is focused on the connections between democratization in the society and formation of institution of military chaplaincy. It is stated that it was transformation of national and social structures in the conditions of national independence of the country that caused radical change of the church-state relations. It entailed changes in the former worldview and value-based paradigm in the framework of which the issue of military religious services was ignored or under-evaluated, or falsified. It is pointed out that issues and concepts of military-church cooperation, formation of institution of chaplaincy, which went from the idea of establishment of pastoral care up to its regulatory and legal compliance, cannot be understood without taking into account the number of factors, namely without invoking to the specifics of historic, ethnic and religious constituents of political and cultural development of modern Ukraine, comprehension of the interrelation between the problem of identity and establishment of chaplaincy in the framework of the specifics of social and cultural modernization of the country, without considering the basis and strategy of its development in the world, orientation of the strategy vector to the integration into European and Euro-Atlantic structures.

Methodological background of the study of pace of the domestic model of military religious services in independent Ukraine includes principles of scientific objectivity, historicism, and social humanism. The following research methods were used in the process of preparing the article: theoretical analysis of the source materials on the problem, dialectical method, including principle of development, determinism, ascending from the abstract to the concrete, correspondence of logical and historical approaches in the understanding of peculiarities of revival, establishment and development of chaplain services in modern Ukraine; general scientific methods (analysis and synthesis of factual material, induction, deduction, classification).

Key words: military-religious relations, military chaplaincy activities, military chaplain, spiritual and religious needs, pastoral care, military chaplain services.

УДК 60 (608). 17+3:304

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.17>

ТІЛЕСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ФОКУСІ БІОТЕХНОЛОГІЧНИХ ВДОСКОНАЛЕНЬ

Оксана Онищук

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8064-1953>

Національний університет «Львівська політехніка»,

Інститут гуманітарних та соціальних наук, кафедра філософії

вул. С. Бандери, 12, 79013, м. Львів, Україна

Стаття присвячена розгляду аксіології тілесності в контексті біотехнологічного покращення людини. Теоретичний аналіз феномену тілесності визначається філософсько-світоглядним контекстом, що корелюється з ідеями співвідношення суспільства та культури. Зроблено акцент на соціокультурній сутності тілесності, "природність" якої не просто покладена на соціальні атрибути, а інтегрована ними, реально пов'язана за допомогою взаємодії фізичного та соціального рівнів буття. Розглянуто сучасну антропологічну ситуацію, яка пов'язана зі зміною векторів ідентичності та відчуття тілесності в умовах активного розвитку біотехнологій, коли тіло переходить в нову онтологічну реальність на межі штучного й природнього. Наголошено на важливості етично-аксіологічної компоненти в процесі біотехнологічних трансформацій людського існування. Розкрито зміст поняття «покращення людини» крізь призму біотехнологічних модифікацій. Показано, що вектор сучасного розвитку біотехнологій та біотехнологічних втручань у життя людини задається інтенцією конструктивізму та функціоналізму. В антропологічному плані ця тенденція обертається тим, що за допомогою біотехнологій структури ідентичності фрагментуються та довільним чином конструюються. Біотехнологічні практики також ще більше зміцнюють фрагментарність сприйняття, коли органи сприймаються не просто як елементи людської істоти, але як елементи, що замінюються заради підтримки безперервного функціонування тіла. Акцентовано та тому, що сучасні практики естетичного поліпшення людини скеровані не тільки на задоволення індивідуальних потреб у зміні параметрів зовнішнього вигляду, на досягнення привабливості, атлетичних навичок і т.д., але насамперед на процес жорсткого нормування та стандартизації, в контексті якого цікава не людина як така, а її вписаність в систему стандартів, математичних величин, що забезпечують відповідність тому чи іншому канону краси.

Ключові слова: тіло, тілесність, NBIC-технології, покращення людини.

Останніми роками однією з найобговорюваніших тем наукового дискурсу є проблема покращення людини та її потенціалу (Human Enhancement) у зв'язку з розвитком NBIC-технологій. Сьогодні в цьому контексті по особливому звучить актуальність осмислення тіла і тілесності не лише з причини загроз техносфери чи експериментів над тілом з огляду на новітні розробки, коли під впливом біотехнологій нівелюється природне і штучне, суб'єктивне та об'єктивне, але й у контексті воєнного дискурсу, коли фізичні травми впливають на відчуття власної цілісності (тут суголосними будуть, наприклад, ідеї тілесності в екзистенціалістів, наприклад, в Ж.-П. Сартра чи М. Мерло-Понті, які пройшли через війну і розглядали тіло людини крізь призму базових екзистенціалів). Розуміємо, що досягнення науково-технічного прогресу можна використовувати не тільки для порятунку, а й для покращення і вдосконалення людського тіла. Так само треба пам'ятати, що біотехнологічні вдосконалення тілесності виходять за межі природознавства і медицини

в площину моралі та філософії. Ми робимо акцент на аксіологічному осмисленні людської тілесності, її вдосконаленні, що об'єднує медицину, новітні технології та філософію. Сам концепт тілесності людини розміщується на рубежі біології, медицини та гуманітарних дисциплін. Проте, для нас він є цікавим в контексті відображення у тілесності соціальних якостей, оскільки тіло модифікується і сприймається під впливом змін у соціальному житті, в буттєвому просторі інших людей. А тому, тілесність формується і шляхом розширення власних меж у фізичному просторі, і через визначення внутрішніх векторів людини. Тому *метою* статті є аналіз впливу біотехнологічних покращень і конструювань на тілесну ідентичність людини.

Сучасне розуміння тіла і тілесності у західній філософії ґрунтовно досліджено в Е. Гусерля (розглядає тіло в контексті життєвого світу та інтенціонального тіла, як такого, що здатне скеровувати свої зусилля на речі і усвідомлювати їх. Тіло виявилось в центрі світу, який конструюється усвідомленим тілом), Ж. Дерріди (пов'язує тілесність з жестами, як передують здатності говорити. Неможливо прочитати жести, які є поза тілесним контекстом), М. Мерло-Понті (пропонує феноменологічну модель тілесності на основі тілесної схеми), М. Фуко (розглядає тіло крізь призму систем влади та соціальних практик, тіло як матеріал, на якому зафіксовано норми), Ж. Бодріяра (розглядає тіло як фетиш і капітал), М. Гайдеггера (тлумачить тілесність через мову) та ін. В українському філософському дискурсі плідними є напрацювання О. Гомілко, Л. Сидоренко, Н. Хамітова, С. Крилової, О. Мухи та ін. Осмислення питань біотехнологічного покращення тілесності, NBIC-технологій у сучасній західній філософії знаходимо в Н. Бострома, Ж.-Л. Нансі, Дж. Гарріса, Г. Йонаса та ін. Ґрунтовний концептуальний аналіз розуміння тіла і тілесності в філософії і культурі ХХ ст. можна знайти в колективній монографії «Перспективи втілення: перетин природи і культури»[1].

Треба відразу зазначити, що межі людської тілесності як деякої цілісної структури не можна ототожнювати з межами фізичного тіла людини, оскільки тілесність є складним утворенням, що виходить за грані людського тіла. Внутрішня межа тілесності є динамічною структурою і включає об'єкти зовнішнього світу у внутрішній простір людини. Тому, тілесність можна окреслити як певну структурну цілісність з динамічними соціально заданими межами. Ж. Коупланд тлумачить тіло в таких аспектах: тіло як матеріальна власність індивідів, яку вони контролюють і взаємодіють через нього; тілом індивіди керують відповідно до ієрархічно встановлених та символічно навантажених тілесних схем; тіло опосередковує відносини між самоідентичністю та соціальною ідентичністю. А отже, соціальні значення, надані тілесному відображенню та вираженню є надзвичайно важливим фактором у самовідчутті індивіда та його відчутті внутрішньої цінності[2, с. 15]. Біотехнологічне конструювання тілесності нівелює у певних аспектах суб'єктивні та об'єктивні елементи людської природи, що призводить до зміни самоідентифікації людини, її власного сприйняття в етичному розумінні. Контури тілесності людини прямо дотичні до світу культури й природи, а тому і співвідносні з ним. Таким чином, тілесну природу можна визначити через соціокультурний простір людського буття. Можна говорити про своєрідну єдність світу й тіла, коли ми не здатні до кінця опанувати власним тілом, воно ніби вислизає у зв'язки із зовнішнім світом. Тілесні образи трансформуються в потоках інтенційних переживань, будучи одночасно відмінними від тілесного представлення в об'єктивному світі. Людина оволодіває власним тілом коли співвідносить його з тілом-канонем, тілом Іншого, який визначає норми поведінки з власним тілом.

Коли ми говоримо про тілесність в координатах біотехнологічного покращення, то найперше слід визначитися зі змістом поняття «покращення», оскільки воно є неточним

і абстрактним. Опираючись на дослідження сучасних науковців, «покращення людини» (або ще людського потенціалу, Human Enhancement) можна визначити як «загальний термін для позначення широкого діапазону новітніх технологічних втручань в життя людини, які стирають межі між терапевтичними, профілактичними, реабілітаційними цілями та тими, які скеровані на підвищення комфорту, збільшення тілесних і когнітивних можливостей»[3, с. 21], «за допомогою методів, відомих як технології покращення, спрямованих на вдосконалення характеристик людини, включаючи зовнішній вигляд, психічне чи фізичне функціонування, що часто виходить за межі «нормального» або необхідного для життя та благополуччя»[4 с. 695]. В стенфордській енциклопедії знаходимо таке визначення: «людське покращення є біомедичними втручаннями, які використовуються для покращення людської форми або функціонування понад те, що необхідно для відновлення чи підтримки здоров'я»[5]. Відштовхуючись від цих визначень бачимо, що поряд з вирішенням багатьох фізичних і моральних проблем завдяки біотехнологічному покращенню, тим не менше, одночасно виникає багато морально-етичних проблем на кшталт загострення соціальної нерівності (адже, якщо терапевтичні втручання спрямовані на відновлення певного середнього, нормального рівня функціонування тіла, то технології покращення просувають ідею піднесення одних над іншими), технологічної загрози завдати шкоди людині, яка зростає експоненційно, екзистенційних ризиків та ін. Зрештою, для людського самосприйняття характерно бачити своє тіло як природну річ вільну від технічних артефактів, що властиво машині. Але найрадикальніші прихильники «покращень» трансгуманісти розглядають перспективу звільнення від тіла та перенесення ментального корелята особи на штучний носій.

Не існує «технологій покращення» як таких. Чи вважається певне біомедичне втручання покращенням залежить від того, як воно використовується. Операція зі зміцнення суглоба може використовуватися для покращення конкурентної переваги велосипедиста, але може бути і лікуванням травми. Це означає, що розробники навіть найбільш відвертих втручань для покращення майже завжди зможуть звернутися до деяких корелятивних терапевтичних застосувань, щоб виправдати свої дослідження, тестування та випуск на ринок [5]. Тобто, треба розуміти, що можна говорити про як мінімум три різні парадигми вдосконалення людини: біомедичну, трансгуманістичну і соціальну. Кожна з них виходить з власних мотивацій, цінностей та цілей. Але усіх їх споріднює тілесна складова. Люди завжди змінювали своє тіло. То що ж саме відрізняє сучасні техніки вдосконалення від попередніх? Л. Хогль вдало пояснює, що «сьогодні самі тіла та особистість стають об'єктами вдосконалення, на відміну від попередніх спроб досягти прогресу через соціальні та політичні інститути»[4]. NBIC-конвергентні технології, використовуючи комбінування штучного інтелекту, молекулярної біології, нанотехнологій та ін. у поєднанні з тотальною експансією естетичного в сучасній культурі породжують ситуацію, в якій тіло людини стає проектом дизайнерських модифікацій. З одного боку, такі можливості знімають багато обмежень з людини і дозволяють їй активно модифікувати себе і керувати життєвими процесами, а з іншого боку, ставлення до тіла переходить у площину функціоналістської парадигми, а питання відповідальності зростає в рази. Така технологічна естетизація тіла виражається в антропологічному конвергентному ефекті модифікованої тілесності і великою кількістю проявів власної ідентичності. У конструктивістських проектах ХХІ століття застосування біотехнологій визначається уваленнями про «погані» або «хороші» риси людини (наприклад, агресивність), соціальний статус, успішність, тобто феноменами соціально-економічного порядку, щодо яких не застосовні поняття норми, патології, лікування. Тут працюють метафори та стереотипи економічного та технологічного характеру.

У сучасних біотехнологічних проєктах зливаються біологія та технології, що призводить до того, що відмінність між живим і неживим, людським тілом та машиною зникає, а це в свою чергу глибоко впливає на соціальність і суб'єктивність індивіда.

Компенсуючи відсутність чи недостачу певних якостей (як то естетичних, моральних, фізичних), людина вдається до сучасних NBIC-технологій. Проте, зовнішні артефакти, наскільки б досконалими не були, все одно відчуються людиною як чужі. Тому сучасні технології, найперше біомедичні, скеровані на максимальну функціональну зручність, іноді будучи зовсім непомітними (наприклад, кардіостимулятор). Артефакт виявляється глибоко вкоріненим в тілесну природу людини, тобто онтологічно виявляється на грані переходу в природню річ. Сучасна наука спрямована на мінімізацію артефактів (наприклад, у вигляді мініатюризації нанотехнологій). Можна навіть говорити про своєрідну

онтологічну мініатюризацію коли розмиваються властивості артефакту, і він зливається із природними об'єктами. Молекулярні нанороботи, що переносять ліки, біочіпи, що контролюють процеси людського тіла, можуть стати штучними супутниками природних процесів протягом усього життя. Людське тіло, на яке скерована величезна доля уваги і сила уяви, є чинником самоідентифікації і влітає розуміння себе в контексті різних проєктів культури. Неможливо відокремити розуміння себе людиною від уявлень про власне тіло. Сьогодні однією з домінуючих парадигм тлумачення тіла є парадигма конструювання, тобто тіла як проєкту біотехнологій для покращення властивостей останнього (як то модифікації генетичного профілю для набуття певних якостей (наприклад, стресостійкість, витривалість), чи когнітивні стимулятори для надконцентрації, чудової пам'яті, уваги та ін.), або ж красива зовнішність чи атлетичні здібності, продовження тривалості людського життя та ін. Як наслідок, тіло як результат зовнішнього соціокультурного перетворення тілесності поступово трансформується в тіло як результат симбіозу життя та технології внаслідок взаємної інструменталізації: технології, з одного боку, дозволяють досягати цілей людини щодо вдосконалення, а з іншого боку, сама людина з її тілом стає заручником цих цілей та біотехнологій. Можна наголосити на трьох аспектах людської природи, які є найдискусійнішими в контексті біотехнологічних вдосконалень. Перший наголошує на чутливості і вразливості людини, боротьба з якими надає цінності життю[6]; другий застерігає від втручання в спрямування природної еволюції [7]; третій наголошує на нашій соціальності та міжособистісних зв'язках, які є перед загрозою дегуманізації в силу невідповідності внутрішніх параметрів та генетичної невідповідності людини до біотехнологічних вдосконалень. Людина може бути морально неготовою до тих трансформацій, які передбачають NBIC-технології. Наприклад, вони сприяють виникненню прецеденту прискореної соціалізації. Розвиток технологій покращення людини спрямований на досягнення соціально ефективних навичок та умінь найкоротшим шляхом, оминаючи соціальну адаптацію та ігноруючи можливі кризи самоідентичності.

Однією з визначальних характеристик сучасності можна назвати орієнтацію на естетизацію тілесності поряд з витісненням на другий план морально-етичної складової. Людині сьогодні важко не піддаватися масовій культурі семантики тілесної спокуси крізь призму захоплення, зачарування, які не в останню чергу досягаються технологічними можливостями (дієти, пластична хірургія, надмірні силові тренування та ін). За словами Ж. Бодрієра, «в наборі споживання є об'єкт найбільш прекрасний, найбільш дорогоцінний, найяскравіший аніж всі інші...це – Тіло. Його «нове відкриття» після тисячолітньої ери пуританства...його всюдисущість в рекламі, моді, масовій культурі...гігієнічний, дієтичний, терапевтичний культ, яким його оточують, нав'язливість молодості, елегантності, мужності чи жіночності, догляду... все сьогодні свідчить, що тіло стало об'єктом

спасіння»[8, с. 199-200]. Тіло людини все більш віддаляється від природи, стаючи зумовленим соціокультурно. До цього додається індустрія моди, яка спонукає тіло до перманентної трансляції мінливих модних образів. Стаючи частиною такого процесу, тіло ніби розчиняється в шаблонах краси і зовнішності, які генеруються маскультом і ринком. Сенси сучасного соціокультурного дискурсу творяться не логічно-вербальним способом, а візуально-образним вираженням. Саме візуальне є своєрідним принципом концептуалізації дійсності та репрезентантом сучасної культури і тіла в ній. Візуальне творить реальність, яка неспіввідносна з дійсністю, породжуючи симуляцію реальності. Образи стають частиною нас, замінюючи живий досвід. Образи, які намагається втілити людина, транслюють певні контексти і смислове навантаження морального характеру, поведінкового (у вигляді норм, заборон, стилів поведінки та ін.). Сучасне тіло ніби перебуває в стані постійного творення і доповнення. Людині нав'язується думка перетворення тіла на технологічний артефакт з максимальним естетичним ефектом (коли вона рятує своє тіло не тільки від хвороб, дефектів, а й старіння, недосконалостей з вірою в вічну молодість і тілесну красу). Для реалізації такого естетичного ідеалу використовується не тільки пластична хірургія, косметологія та ін., а й цифрові технології (наприклад, корегування параметрів тіла за допомогою графічних дизайн-програм для досягнення ідеалу власного тіла). Такі практики конструювання і покращення тіла є деперсоналізованими, будучи математичними формулами краси, які втілюють хірурги (одночасно стандартизуючи та уніфікуючи образ людини). Можна таким чином стверджувати, що естетизація тіла за допомогою технічних засобів має конвергентний характер з конкретними антропологічними наслідками. Останні виявляються не лише як трансформації тіла, але й як відчуження тілесності, втілення кимось сформульованих шаблонів. Проблема такої естетизації тілесності полягає в тому, що людина прагне не стільки реалізувати шляхом тілесного вдосконалення власні ідеали чи потреби, скільки вписати себе в жорстко регламентовану систему координат стандартів краси під посиленням соціального тиску та техногенних впливів.

Бачимо, що складність феномену людської тілесності обумовлена парадоксальним поєднанням у ньому як особистісних, так і природних характеристик і набуває ще більш незбагненого характеру унаслідок біотехнологічного втручання у людське тіло, коли акцент в сприйнятті тілесності робиться на зовнішніх естетичних характеристиках. Біотехнологічні покращення намагаються вдосконалити конкретні людські здібності чи риси, але не цілу людину (на відміну від таких комплексних стратегій особистісного вдосконалення, як, наприклад, молитва, медитація, психоаналіз чи ін.); це, в кращому випадку, частковий підхід до вдосконалення людини. Окрім цього, названі технології містять в собі приховану екзистенційну загрозу внаслідок обумовленості економічними і політичними інтересами. Як наслідок, більшість біомедичних удосконалень передбачає компроміси (скажімо, коли подовжена тривалість життя супроводжується тривалою слабкістю або посилений альтруїзм ставить під загрозу навички виживання), вибір і вирішення конфліктів між інтересами конкретної людини і соціуму. Для вирішення цих проблем необхідна нова інтелектуальна парадигма, вироблена спеціалістами різних галузей з залученням філософів.

Список використаної літератури

1. Weiss G., Haber H.F. Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture. New York, 1999. 270 p.
2. Coupland J., Gwyn R. Discourse, the body, and identity. New York, Palgrave Macmillan. 2003. 276 p.

3. Cabrera L. Y. *Rethinking Human Enhancement Social Enhancement and Emergent Technologies*. Canada, Palgrave Macmillan, 2015. 201 p.
4. Hogle L. F. *Enhancement Technologies and the Body*. *Annual Review of Anthropology*. 2005. 34(1). P. 695–716.
5. Juengst E., Moseley D. *Human Enhancement*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/enhancement>.
6. Parens E. *The Goodness of Fragility: On the Prospect of Genetic Technologies Aimed at the Enhancement of Human Capacities*. 1995. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5(2). P.141–153.
7. McKibben. B. *Enough: Staying Human in an Engineered Age*. 2004. New York: St. Martin's Griffin. 288 p.
8. Baudrillard J. *La société de consommation: ses mythes, ses structures*. Paris, 1970. 298 p.

BODY IDENTITY IN THE FOCUS OF BIOTECHNOLOGICAL ENHANCEMENT

Oksana Onyshchuk

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8064-1953>

Lviv Polytechnic National University,

Institute of Humanities and Social Sciences,

Department of Philosophy

Mytropolyta Andreia str., 5, 79013, Lviv, Ukraine

The article is devoted to consideration of the axiology of corporeality in the context of biotechnological human improvement. The theoretical analysis of the phenomenon of physicality is determined by the philosophical and worldview context, which correlates with the ideas of the relationship between society and culture. Emphasis is placed on the socio-cultural essence of physicality, the "naturalness" of which is not simply placed on social attributes, but integrated by them, really connected through the interaction of physical and social levels of being. The modern anthropological situation is considered, which is connected with the change of vectors of identity and the feeling of corporeality in the conditions of active development of biotechnology, when the body moves into a new ontological reality on the border of artificial and natural. The importance of the ethical and axiological component in the process of biotechnological transformations of human existence is emphasized. The meaning of the concept of "human improvement" through the prism of biotechnological modifications is revealed. It is shown that the vector of modern development of biotechnology and biotechnological interventions in human life is determined by the intention of constructivism and functionalism. In anthropological terms, this trend revolves around the fact that with the help of biotechnology, identity structures are fragmented and arbitrarily constructed. Biotechnological practices are also more marked by the fragmentation of nature, if organs are accepted not just as elements of human nature, but as elements that are replaced for the sake of support for uninterrupted functioning of the body. The fact that modern practices of aesthetic improvement of a person are directed not only to the satisfaction of individual needs in changing the parameters of appearance, to the achievement of attractiveness, athletic skills, etc., but primarily to the process of strict regulation and standardization, in the context of which it is not the person who is of interest as such, and its inclusion in the system of standards, mathematical quantities that ensure compliance with one or another canon of beauty is emphasized.

Key words: body, physicality, NBIC convergence technologies, human enhancement.

УДК 1(09)(492).123.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.18>

СИСТЕМА СВОБОДИ Б. СПІНОЗИ

Ірина Остапець, Анжеліка Дербак

*ДВНЗ «Ужгородський національний університет»,
факультет суспільних наук, кафедра філософії,
вул. Університетська 14, 88000, Ужгород, Україна*

У статті розглядається філософська система видатного нідерландського мислителя XVII ст. Б. Спінози. Зазначено, що запропоновані ним ідеї мали далекосяжні наслідки, а окремі з них виявились майже пророцькими. Однак в силу своєї різноспрямованості учення Б. Спінози виглядає доволі суперечливим і набуло різних тлумачень в історії філософської думки.

У процесі аналізу творчого доробку філософа було з'ясовано, що змістове ядро його пошуків лежить у колі гуманістичної проблематики, а саме, у сфері дослідження проблеми свободи людини. Саме ідея свободи, на наше переконання, стала для мислителя тією ключовою і системоутворюючою, навколо якої обертаються усі інші ідеї і погляди мислителя, що не втратили актуальності і сьогодні.

Особливої уваги заслуговують виявленні діалектичні моменти вчення, що проявляється у вирішенні проблеми свободи. Б. Спіноза подає своє розуміння свободи як процесу становлення природної сутності людини від моменту виявлення її природного права на свободу до творчої, розумної і креативної особистості, яка вибудовує своє життя на принципах свободи; досліджує її з позицій внутрішньої і зовнішньої необхідності. Завдяки чому вона набуває всебічного системного аналізу у різних аспектах: онтологічному, соціальному, політичному.

Б. Спіноза не тільки досліджує проблему свободи, а ще й умови її реалізації в суспільстві. У зв'язку з цим розглянуто питання природного права, засадничі принципи якого розробляв мислитель. Показано, що у даному аспекті філософ керується принципом – «держава для людини, а не людина для держави», що виявилось доволі прогресивною ідеєю як для Нового часу, так і сьогодення.

Аналізуючи взаємозв'язок людини з суспільством, мислитель приділяє значну увагу ролі людських афектів та їх впливу на соціальні відносини, а також акцентує увагу на значущій ролі розуму і пізнання для існування громадянина і держави в цілому.

Філософ наголошує на демократичній формі правління у державі як такій, що відповідає як суті самої природи де панує порядок і закон, так і сутності людини, оскільки забезпечує її свободу і гідне людини існування, враховуючи її природні права. Але демократична держава, вважає мислитель, буде відповідати своїй суті лише за умови, що стосунки між владою і народом будуть визначатися розумом та інтелектом, а не популістськими гаслами і закликами.

Ключові слова: філософія Спінози, субстанція, природні права людини, свобода, держава, суспільство, влада, популізм.

Актуальність дослідження. Сьогодні війну, яка відбувається в Україні з повним правом можна назвати епохальною. Бо попри всі важкі і болючі наслідки для нашої країни вона «відкрила очі» світові на глибинні процеси його внутрішньої руйнації з багатьох причин. По – перше, це той разючий факт, що сучасна епоха відзначається просто шаленим рівнем росту популізму в політичній сфері у значній більшості країн демократичного спрямування, знеціненням ключових цінностей справедливості та свободи. Голий популізм який по суті справи вводить усіх в оману, сприймається людськими масами як у світі, так і в нашій країні, як наближеність влади до народу.

По-друге, війна яка сьогодні відбувається в Україні «відкрила усім очі» на практику підкупів та шантажу як принципу ведення політичного діалогу, що інфікувало еліту частини провідних європейських держав: в пріоритеті став лише спокій та добробут за любую ціну. Корупція у владних коридорах стала не тільки хворобою «пострадянських країн», а й держав, які виступають «гарантами» світового порядку, та «еталонами» демократії.

По-третє, війна до вказаних проблем додала ще одну – відсутність громадянської відповідальності. Демократичне правління дає не тільки широкі права і повноваження як народу так і владі, а й вимагає відповідальності: як відповідальної, високоінтелектуальної влади, так і «розумного вираженого ставлення народу до всіх державних справ, де вимагається його участь. Відповідальність та свобода – це шальки одних терезів. У наслідок відсутності такої відповідальності поняття «громадянин» за роки існування країни набуло споживацького, утилітарного значення. У державі як це не прикро визнати, «державою не живуть, її використовують», і при першій нагоді зраджують. Колабораціонізм, манкуртство, зрада державних інтересів – все це покривається ідеями свободи людини та вільного вибору.

По-четверте, ще однією проблемою стала неосвіченість / нецтво нації, абсолютно пасивне ставлення до власної історії, культури, мови, що є наслідком поверхневого і формального ставлення влади до просвіти та освіти громадян. При цьому слід зауважити, що історію України та українську мову вивчають і в школі, і повторюють в університетах, на вступних іспитах, але це ніяким чином не змінює ситуацію. Більш ніж третина народу залишається глухим та інертним до власного самовизначення і самоствердження. Єдине що плакає надію на те що ми єдині як нація і держава, що дуже яскраво проявилось під час війни і вразило увесь світ – це наш національний дух. Не зважаючи на усілякі геополітичні теорії «розлому», «двох націй», «єдиноросів», «одного народу», ми довели, що ми – інші!

Хочете знищити націю – заберіть у неї освіту, мову та культуру, так стверджували мудреці. Та якщо при цьому безлад ще й у владі, то загроза знищення нації посилюється у рази. Як і багато інших його однодумців, Б. Спіноза говорить про природню необхідність владним мужам дотримуватись філософської мудрості, бути елітою нації, бо тільки у ній, у вигляді універсальних сентенцій – досвід тисячоліть.

Багато з того що відбувається сьогодні у світі й у нашій країні вже переосмислено філософами і мислителями та виведено у форму того або іншого універсального принципу, чи закону. Саме тому ми і звернулись до ідейного надбання Б. Спінози, оскільки вище окреслені проблеми мислитель робить предметом свого дослідження, дає їм глибокий філософський аналіз, який, на наше переконання, не втратив актуальності і вписується у контекст сьогодення.

Постановка проблеми. Питання людської сутності, природи і відповідних їй її прав і свобод залишаються завжди актуальними. Військова агресія що здійснюється проти нашої держави відкрила у цій царині багато проблемних моментів. Саме до таких проблемних питань, що стоять перед теорією й практикою сьогодення, відноситься проблема свободи. Що саме слід розуміти під правом людини на свободу? Її природні і соціальні аспекти та межі? Як розуміння свободи людиною впливає на основи держави, її суверенітет, та яким чином воно може бути реалізоване в чинному законодавстві з урахуванням сучасного стану розвитку суспільства?

Розгляд цих та інших питань вимагає ретельного та різнобічного аналізу у тому числі і різноманітних філософських систем. Філософія свободи Б. Спінози є цікавою тим, що мислитель аналізує цю проблему у взаємозв'язку різних аспектів: онтологічного, гносеологічного, політико-правового. Прагне визначитися, що є природа і як вона

співвідноситься з людиною, з її свободою, й те, яким чином право на свободу може бути реалізоване відповідно до природи людини в суспільстві.

Зауважимо, що питаннями філософії Б. Спінози, зокрема, проблемою свободи займався багато авторів як минулого так і сучасності [5; 6; 10]. Та реальність нашого часу відкривають нові колізії у взаємодії людини й суспільства, розумінні нею свободи. Це потребує пошуку нових підходів для вирішення завдань які, в свою чергу, не можуть бути вирішені без з'ясування сутності людини, її природи, походження основних життєвих принципів та ідей.

Мета дослідження – охарактеризувати проблему свободи у філософській системі Б. Спінози; встановити зв'язок між основами ідеї свободи та можливістю її реалізації відповідно до природи людини у суспільстві. Для досягнення мети дослідження, необхідно виконати такі дослідницькі завдання: 1) проаналізувати концепцію природи і природи людини у філософії Б. Спінози; 2) з'ясувати яку роль відіграє поняття «свободи» у системі Б. Спінози, виявити її засадничі принципи; 3) відслідкувати змістові акценти вказаних принципів та можливість їх реалізації у сучасному житті суспільства.

В контексті сучасних подій, які відбуваються у нашій державі зовсім не дивним видається повернення до ідей видатного нідерландського мислителя XVII ст. Б. Спінози, якщо при цьому взяти до уваги період часу, у якому він жив, і в якому формувався його світогляд. Це були роки боротьби народу Нідерландів проти посягань на власну свободу з боку Іспанії та інших країн Західної Європи, боротьби двох систем, буржуазного та феодального ладів, двох світоглядів з різними системами цінностей.

На той час Б. Спіноза (1632–1677 рр.) виявився тим мислителем, котрий взяв собі за мету в теоретичний спосіб визначити засадничі принципи буржуазних свобод. За допомогою наукових знань він хотів озброїти людство «істиною свободи», і тим самим забезпечити його від посягань і неправильного розуміння її сутності.

Століття відділяють нас від грудня 1677 р., коли в Амстердамі були надруковані «Посмертні твори» великого гуманіста, але ідеї мислителя набули пророцького характеру. Так на міжнародному симпозіумі 1973 р., що був присвячений філософії Б. Спінози, одна з доповідей мала відповідну назву: «Спіноза: філософ і пророк» [2, с. 78]

По мірі зростання популярності ідей мислителя у світі збільшувалась і розбіжність у тлумаченні сутності його вчення. В історії філософії спінозизм розглядають як раціоналізм та ірраціоналізм, пантеїзм і теїзм, монізм і плюралізм, фаталізм і волюнтаризм. Така кількість тлумачень, що виключають одне одного, викликані суперечністю в філософській системі Б. Спінози. «Цілісна за будовою вона глибоко антиномічна за змістом, що, в свою чергу, ускладнює проникнення до ідейного ядра вчення, яке ще потребує виявлення, і без розуміння та визначення якого система втрачає свою цілісність, розпадається на окремі компоненти, які кожен з філософів тлумачить на свій власний смак і розсуд» [4, с. 89]

Проте, щоб збагнути суть філософської системи Б. Спінози, недостатньо обмежитись визначенням наявних у ній суперечностей. Важливо зрозуміти їх в єдності основу якої сам мислитель вбачав в особливостях тлумачення питань природи, та основ суспільного життя, з'ясувати соціальну позицію яку займав філософ на той час, і те, як вона вплинула на характер його вчення.

Б. Спіноза жив у ту пору, яку в історії Європи називають «віком геніїв». Це час Р. Декарта і Ф. Бекона, Г. Галілея і І. Кеплера, Б. Паскаля і Х. Гюйгенса, Г. Ляйбніца, І. Н'ютонна, Дж. Локка; розквіту науки і культури. Нідерланди були центром економічного і культурного життя Європи упродовж майже всього XVII ст. Завоювавши незалежність вони перетворюються на зразкову буржуазну державу, рухаються у бік розвитку свободи

і демократії. Однак, виникає питання чому у фокусі теоретичного інтересу Б. Спінози постає питання про свободу людини? На що сам мислитель відповідає: «Надто проблематичною виявилась реальна свобода людини в умовах гострої боротьби різних верств населення: партій, кланів, ідеологій, світоглядів...» [13, с. 107].

Власні переконання приводять його до табору найбільш радикально і опозиційно налаштованих верств нідерландської буржуазії. Б. Спіноза підтримує проголошені ними ідеали рівності і свободи, та доходить висновку що для них свобода, в першу чергу, це – свобода наживи, культу грошей, який спонукає людей понад усе «шукати почестей і багатства» [13, с. 167]. Це не відповідає пошукам самого мислителя. Свою місію він бачить у безкомпромісному служінню істині. Істина суперечить і догматам іудаїзму, тому Б. Спіноза рішуче пориває з «вірою батьків: «Я не лицемір і шукаю не грошей, а істинну» [13, с. 169] – стверджує він, і упродовж усього життя неухильно дотримується обраної позиції.

На той час під впливом бурхливого розвитку науки більшість сучасників філософа звертали основну увагу на філософсько-гносеологічне осмислення потреб наукового пізнання. Для Б. Спінози головними стають людина та сфера моралі. Інтерес до питань гуманізму, пошук способу життя який би відповідав справжній сутності людини ми відстежуємо у його працях: «Трактат про удосконалення інтелекту» (1662р.), «Богословсько-політичний трактат» (1666–1670 рр.), «Етика» (1663–1675 рр.). У сфері моралі в той час чимало філософів дотримуються концепції «двох істин». Натомість мислитель не погоджується з компромісною теорією: «істина – одна, і відкривається вона не релігійному одкровенню, а лише розуму, який цілковито підкорив собі царство істини» [13, с. 201].

Філософ рішуче відокремлює мораль від релігії і створює світське, учення про мораль в основі якого бачить свободу людини. Релігійна мораль керується ідеєю блаженства як посмертної відплати за праведне життя, але Б. Спіноза стверджує «людина вільна ні про що так мало не дбає, як про смерть, її мудрість полягає в роздумах не про смерть, а про життя» [12, с. 76].

Міркування про вільну людину викликають потребу зрозуміти суть блага для людини: «Я вирішив, врешті-решт, дослідити, – заявляє він, – чи дано щось що було б істинним благом?» [12, с. 120]. Тому Б. Спіноза робить предметом спеціального дослідження шляхи досягнення людської свободи без якої щастя і благо людини неможливі. Саме тут, у спектрі зазначеної проблематики, і виявляється справжнє ядро філософської системи мислителя. Однак відкривається воно уже наприкінці теоретичного пошуку [3, с. 85]. І цілком слушно «Етика» Б. Спінози завершується розділом «Про могутність розуму чи про людську свободу». Перші ж свої кроки мислитель починає з аналізу природи.

За своїми теоретичними переконаннями Б. Спіноза відноситься до тих мислителів які розглядають основні принципи та ідеї, що стосуються сутності людини її цінностей, як такі, що необхідно виводити із загальної закономірності природи. Бо Людина в першу чергу – це природна істота, яка підпорядкована єдиним всезагальним законам природи, законам Всесвіту за якими все у світі відбувається, і за якими виявляється сила природи. Тим самим проблема людської свободи, щастя перестає бути для мислителя автономною проблемою етики. Та й сама етика втрачає свій автономний характер.

Б. Спіноза продовжує натурфілософську традицію засновану мислителями епохи Відродження і пориває з середньовічною за якою « уявляють людину в природі наче державою в державі: вони вірять що людина швидше порушує порядок природи, аніж слідує йому, має абсолютну владу над своїми діями і визначається не інакше, як сама собою» [11, с. 129].

Принцип підпорядкування людини природній необхідності вчений доводить настільки рішуче, що тривалий час вважається виключно автором великої метафізичної системи. Та слід наголосити – система для мислителя не має самодостатнього значення, вона виступає лише засобом для вирішення більш значущих проблем, проблем людського буття.

У цьому ж сенсі і проблема «Бог – Природа» набула для філософа особливого значення. Для нього важливо було зрозуміти, чи є щось за межами природи, чи вона остання інстанція, якою завершується етико-гуманістична проблематика?

Він доходить висновку, що Бог – це субстанція, яка пізнається лише в інтелектуальній інтуїції: «Бога ми не можемо уявляти образно, але можемо розуміти» [13, с. 287] «Про Бога не можна сказати, що він становить віддалену причину окремих речей» [13, с. 287]. Навпаки, слід не віддаляти, а злити воедино Бога й Природу, перетворивши його на «найближчу причину речей». [13, с. 287]. Таким чином, Б. Спіноза перетворює поняття «Бог» на синонім природної необхідності від якої залежить і Людина. Б. Спіноза стверджує: «Людина, поки вона становить частину природи, повинна дотримуватись її законів» [12, с. 97], «це і є богослужінням», поки людина «це робить, вона щаслива» [12, с. 97]. Таке тлумачення зв'язку «Бог – Природа», «Бог – Природа – Людина», становить основу його пантеїзму. В межах пантеїстичної концепції Б. Спіноза формулює ряд глибоких діалектичних ідей, значно випередивши рівень світорозуміння своїх сучасників [1, с. 69].

По-перше, мислитель переконаний, що сама людина в силу своєї природи схильна до афектів: заздрості, жалості, помсти, бажання нав'язати свою волю іншим: «кожний намагається щоб інші жили за його правом, схвалювали те, що він схвалює, і відкидали те, що відкидає він» [8, с. 127]. Це породжує конфлікт інтересів між людьми та викликає потребу перемоги у «війні всіх проти всіх». Природний стан для людини, – вважає мислитель – це стан свавілля. У такому стані право індивіда визначається його природою, бажаннями і могутністю, немає спільного закону і спільного права, усе підпорядковується лише закону самозбереження.

З іншої сторони, закони природи і Всесвіту хоч і є всезагальними, але разом з тим не є вичерпними оскільки дозволяють досягнути лише один рівень дійсності, пов'язаний з атрибутом протяжності, а не мислення. Природа мислення «не містить у собі поняття протяжності» [13, с. 348]. Людина – не різновид машини, вона – розумна й активно діюча істота. Тому Б. Спіноза не обмежується доведення природної сутності людини, а визначає й особливу її специфічність, що дозволяє відрізнити від законів природної необхідності ті закони що рухають життя людського суспільства і є універсальною настановою, згідно з якою кожен індивід або всі індивіди мають діяти певним установленим чином і основою яких є розум.

Природне право людини містить у собі те, чого вона бажає і на підставі чого вона діє як індивідуальна істота. За законами розуму вона є суспільною.

Окрім усього «Людина наділена Божою іскрою для пізнання світла істини способом самоствердження і самореалізації не просто в діяльності, яка є наслідуючим існуючих зразків і норм праці, а діяльності, яка має ознаки творчості й креативний предметно-перетворювальний характер. Саме тому вона приречена (якщо прагне залишитись людиною) постійно виходити за межі наявно даного, трансцендувати власну суб'єктивність у форми предметно – практичної діяльності, де вони інтегруються, зливаються з природними об'єктивними закономірностями та соціальною доцільністю» [7, с. 7]. І тут основою її самоствердження, за Б. Спінозою, знову ж постає розум, але вже у форматі пізнання істини свободи.

В основі цього діалектичного розуміння філософом становлення і розвитку природи людської сутності лежить вчення про субстанцію, її атрибути, модуси. Воно ж виступає засадничим принципом для з'ясування і центральної проблеми усієї системи Б. Спінози – проблеми свободи, яку він визначає через зв'язок з необхідністю. На думку мислителя для субстанціонального і модусного станів характерні різні види необхідності і, відповідно, різні типи законів: закони що можуть залежати безпосередньо від природної необхідності (універсальні), або від людського волевиявлення (загальні). Необхідність взагалі не суперечить свободі, її прямою протилежністю є виключно примус. Сама ж свобода є обмеженою. Обмеження можуть виходити від всезагальної необхідності природи та визначатись іманентно її законів, або ж бути визначеними соціальними обставинами. Закони, що залежать від людського волевиявлення, називаються правом і його походження люди приписують собі, керуючись при цьому метою безпеки та регулюванням певних суспільних відносин.

Тож проблема свободи у Б. Спінози вирішується у двох аспектах. Проблемою першого постає питання як за умов реальної соціальної дійсності досягнути такого стану суспільства, який би забезпечив незалежність людини від будь-якого примусу у її діяльності. А другого – наскільки можлива свобода в умовах панування всезагальної природної необхідності.

Згідно з першою позицією термін «свобода» набуває виразного політичного забарвлення. «Розуміння людиною того, що вона сама не може повністю задовільнити свої потреби, і призводить до створення держави» [13, с. 225] – вважає мислитель. Держава й право виступають як органічні частини природи, субстанції. Закони права мислитель ототожнює із законами природи. Без держави природні права людей не можуть бути забезпечені: окремих індивідів не може захистити себе від утиску інших. Поки природне право належить кожному окремо його реалізація не є забезпеченою, оскільки таке право не об'єктивоване, не має загального характеру. Влада і сила є необхідними умовами існування суспільства, а роль законів у суспільстві мислитель розглядає як таких, що «приборкують пристрасті людей, захищають їх одне від одного» й допомагають сформувати придатний для нормального життя і розвитку особистості соціально-культурний простір.

Найбільш відповідною формою державного правління для реалізації права на свободу Б. Спіноза вважає демократію, а формою державного устрою – республіку. Демократія, на відміну від інших форм правління, спирається на розумні закони, що не суперечать інтересам народу й загального благ, оскільки визначені спільною волею.

«У демократичній державі збудованій на принципах свободи, – зазначає мислитель, – дотримуються свободи слова: кожному можна думати про те, що він хоче, і говорити, що він думає» [13, с. 258]. «Це, – звертається до політиків філософ, – потрібно не лише для вільного розвитку розумового життя людини, але є не менш важливим принципом з погляду інтересів держави. Адже контроль можна встановити лише за висловлюваннями, а не за думками людей» [13, с. 261]. Отже, там, де заборонено вільно висловлювати те, що думаєш, політик взагалі позбавляється можливості знати дійсний напрям думок своїх підлеглих. А це породжує недовіру і незгоди між ним і народом, що неминуче позначиться на благополуччі держави.

Б. Спіноза, як і інші теоретики природного права, високо оцінював роль розуму у вирішенні правових питань. За законами розуму людина проявляє себе як суспільна істота, що не може жити за межами загального права. Філософ переконаний, що якби приписи розуму відігравали для особи визначальну роль, вона б визнавала головним загальне право, а не власні бажання за якими часто криються егоїзм та користолюбство.

Переважає більшість людей не здатна вести розумне життя, а керується у своєму бутті велінням афектів. Тому і в характері державного устрою, і у діях влади має враховуватись ця «нерозумність» більшості членів суспільства, яка перебуває в полоні пристрастей, сліпих бажань. Філософ обстоює ту думку, що державний, суспільний спосіб буття людини не є істинно людським. Суспільство корисне для людини, та воно не стимулює реалізацію істинного життя, яке відкрите тим небагатьом, які керуються розумом. Держава потрібна цим обраним, і саме для них, інтелектуальної еліти, що, за задумом філософа має керувати державою, він пише свій «Богословсько-політичний трактат». Цей твір політичного спрямування, що випливає з його назви, присвячено за своєю суттю «роздумам, які показують, що свобода філософствування не лише може бути допущеною без шкоди благочестю і спокоеві держави, але, що її можна відмінити не інакше, як разом зі спокоем держави і самим благочестям [13, с. 53].

Для Б. Спінози свобода – це синонім розумної діяльності, необхідною умовою якого є пізнання необхідності, загального розумного порядку речей у світі. Пізнання виявляється не тільки способом людської діяльності в якій людина здобуває знання необхідності, як передумову свободи, а постає єдиною можливим засобом реалізації свободи, тому що «порядок речей і порядок ідей, за мислителем, співпадають» [13, с. 111].

Для мислителя безсумнівним є той факт, що на шляху до істини розум повинен звільнитися від афектів які йому заважають. Та він свідомий того, що афект є природна і необхідна частина людської природи, тому пізнання саме собою не здатне приборкати пристрасті. Аналізуючи це питання, Б. Спіноза доходить цікавого висновку: якщо розумне пізнання як таке безсиле перед афектом, то необхідно, аби саме пізнання перетворилося на афект. Він стверджує: «Афект може бути обмежений чи знищений лише протилежним і сильнішим афектом, ніж афект, що підлягає приборканню» [12, с. 130]. Саме таким і повинно стати пізнання. Такий процес перетворення простого досягнення істини на афект не тільки можливий, а й необхідний, оскільки впливає зі самої природи пізнання.

На думку Б. Спінози всі явища які сприяють розвитку свободи, збільшують могутність нашої природи, видаються нам благом і зумовлюють радість. Радість у свою чергу супроводжується любов'ю. Діяльність пізнання через радість пізнання перетворюється на афект пізнавальної любові. Пізнання яке стало пристрастю, радістю, любов'ю, і є дійсна свобода, що веде нас до життя, спонукаючи максимально пізнати життя і творити. Це – пізнання, що перетворилося на творчість. Саме такий стан пізнання і є справді вільне, радісне, щасливе життя, що можливе тут, на землі, а не в потойбічному світі.

Висновки. Для Б. Спінози проблема свободи – це, у першу чергу, проблема пошуку гідного людини життя, якого він не бачить у власній країні, де відносини між людьми побудовані на прагматизмі, егоїзмі та корисливих інтересах. Як і для більшості його однодумців, для Б. Спінози егоїстичний стан – це стан самоутвердження людини, але у своєрідному природно-стадному вияві, коли її інтереси, потреби, дії спрямовані на себе і лише заради себе. А звідси в «війни всіх проти всіх».

Від самоствердження власного егоїзму у природньому стані людина прямує до соціально-правового утвердження індивідуалістичних форм буття в державі та громадянському суспільстві, як єдиної умови досягнення миру та свободи. На думку мислителя буття самої держави є іманентним буттю людини взагалі. Усі інституції та система відносин у ній виступають як реалії людської дійсності, які починають свій вимір з людини і нею ж завершують.

Принцип підпорядкування людини природній необхідності вчений доводив настільки рішуче, що тривалий час вважався виключно автором великої метафізичної

системи. Та слід наголосити, що система для мислителя не має самодостатнього значення, вона виступає лише засобом для вирішення більш значущих проблем – проблем людського буття. Філософ відкидає усякий некерований волонтаризм, оскільки для нього воля та розум одне і теж саме. Він глибоко переконаний, що саме інтелект людини її розум і слугує дороговказом до омріяної свободи, щасливого життя та є її буттєвим виміром.

Попри схильність до різних негативних афектів людині притаманні й позитивні: відчуття радості, щастя, любові, насолоди від творчості, і саме їх філософ бачить основою для пізнання. Все що збільшує могутність людини над природою викликає радість і примножує свободу людини. Таким чином, на думку мислителя, стан пізнання і є станом свободи.

Слід також підкреслити думку Б. Спінози, що не всяке знання, або ж пізнання саме по собі сприяє розвитку свободи, а саме філософський рівень узагальнень досвіду поколінь сприяє розуму і розвитку людського інтелекту. На цьому слід базувати освіту громадян і зосереджуватись владі щоб уникати підступної влади афектів, що у свою чергу призводить до свавілля як у політиці, так і в державі. Його твердження про те, що свобода філософствування є необхідною у демократичній державі, оскільки сприяє її спокоєві і благополуччю, підвищує інтелектуальний рівень і влади і громадян – свого роду рецепт від неефективності влади та популізму.

Список використаної літератури

1. Денисенко В., Климончук В., Привалов Ю. Дискурс свободи: утопія та реальність вибору. Львів: Астрологія, 2007. 212 с.
2. Денисенко В.М. Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового часу європейської історії. Львів: ПАІС, 1997. 274 с.
3. Денисенко В., Остапець І., Привалов Ю. Свобода як цивілізаційний принцип. У двох книгах. Книга 1. Класичні концепції свободи та цивілізації у західноєвропейській філософській та політологічній традиціях: Монографія. Київ-Львів: Ліга-Прес, 2016. 232 с.
4. Димерець Р. Й. Спінозівська концепція природної могутності (potentia) і трансформація поняття природи в натурфілософії XVI – XVII століть. *Sententiae*. № 2 (XI). Вінниця: УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2004. С. 83–101.
5. Димерець Р. Концепція влади в філософії Б. Спінози: дис. канд. філос. наук: 09.00.05. Вінниця: Вінницький національний технічний ун-т, 2006. 214 с.
6. Луцький А. Відображення правової ідеології у природно-правових дослідженнях філософів XVI – XVII ст. *Право: науково-інформаційний вісник*. 2015. № 11. С. 25–31.
7. Мельник В. Філософія. Наука. Техніка: методолого-світоглядний аналіз: монографія. Львів: Видавнич. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. 592 с.
8. Павлова Т. Природа людини і її природне право у філософії Спінози. *Схід*. 2012. № 5. С. 127–129.
9. Попович М. Раціональність і виміри людського буття. Київ, 1997. 265 с.
10. Попович М. Смісл і свобода. *Філософська думка*. 2009. № 4. С. 5–12.
11. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії. К.: Основи, 1998. 331 с.
12. Спіноза Б. Етика. Київ.: Андронум, 2020. 210 с.
13. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат. Харків: Фоліо, 2018. 416 с.

THE SYSTEM OF FREEDOM B. SPINOZA

Iryna Ostapets, Anzhelika Derbak

Uzhgorod National University,

Faculty of Social Sciences, Department of Philosophy,

University Str., 14, 88000, Uzhgorod, Ukraine

The philosophical system of B. Spinoza, famous Dutch philosopher of the 17th century, has been considered in the article. There is growing support for the claim that his ideas have had far-reaching consequences, and some of them have turned out to be almost prophetic. However, due to its diversity, the teaching of B. Spinoza appears to be quite contradictory and has acquired different interpretations in the history of philosophical thought.

On the basis of philosopher's creative work analyzed, it is argued that the content core of his searches lies in the circle of humanistic issues, namely, in the field of human freedom research. It was the idea of freedom that became the key and system-forming one for the philosopher, around which all other ideas and views revolved, still relevant nowadays.

Further research in the area included identifying the dialectical points of the teaching, displayed in the teaching of substance, attributes and modes, as well as in solving the problem of freedom. B. Spinoza presents his understanding of freedom as a process of formation of the natural essence of human, examines it from the standpoint of internal and external necessity. Thus, it acquires a comprehensive systemic analysis in various aspects: ontological, social, and political.

B. Spinoza researches not only the problem of freedom, but also the conditions for its realization in society. In this connection, the issue of natural law with its basic principles, developed by the philosopher, was considered. The research validates the opinion that in this aspect the philosopher is guided by the principle – "the state is made for man, not man for the state."

Analyzing the relationship between man and society, the philosopher pays considerable attention to the role of human emotions and their impact on social relations. He also focuses on the significant role of mind and cognition for the existence of citizen and state as a whole.

The philosopher emphasizes the democratic form of government in the state as one that corresponds both: to the essence of nature itself, where order and law reign; to the essence of man, as it ensures freedom and dignified human existence, taking into account natural rights. But a democratic state, the philosopher believes, meets its essence only if the relationship between the government and the people is determined by mind and intellect, and not by populist slogans and appeals.

Key words: Spinoza's philosophy, substance, natural human rights, freedom, state, society, power, populism.

УДК 17:004.15

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.19>

ЕТИЧНІ ВИКЛИКИ СИНТЕТИЧНОЇ БІОЛОГІЇ

Олеся Паньків

*Національний університет «Львівська політехніка»,
Інститут гуманітарних та соціальних наук, кафедра філософії
вул. Митрополита Андрея, 5, 79013, м. Львів, Україна*

В статті розглянуто етичні проблеми розвитку та застосування синтетичної біології. Відзначається, що через поширення та розвиток різних напрямів даної галузі (Synthetic Biology, SynBio), віднайти універсальне та узгоджене визначення «синтетичної біології» доволі складно, Автор, покликаючись на А. Грюнвальда, виділяє такі вихідні характеристики та завдання синтетичної біології: дизайн біологічних частин, утворень, систем або модифікація існуючих природних біосистем для визначеної людиною мети; конструювання або синтез штучних генів та біологічних систем, а також модифікація існуючих організмів для забезпечення функціонування у відповідному напрямі; створення біологічних компонентів та систем, які не існують в природі, та зміна існуючих біологічних елементів.

Проаналізовані питання, які виникають у зв'язку з досягненнями синтетичної біології: важливість та цінність результатів отриманих синтетичною біологією; позитивні та негативні наслідки напрацювань в даній галузі. Відзначено, що споживацьке ставлення до природи, яке переросло в глобальні проблеми сучасної цивілізації, спрямувало людство до потреби збереження та опіки над природою. Однак, турбота про природу програє іншому прагненню – прагненню змін та вдосконалень. Обґрунтовано, що під впливом розвитку синтетичної біології змінюється ставлення до «живого», стираються межі між живим та неживим. Відзначено суперечливі моменти в питаннях: яким повинно бути правильне відношення людини до природи, чи існує межа, навіть баланс, між втручанням та невтручанням у світ природи. Розглянуто ряд прогресивних досягнень в синтетичній біології, які допоможуть суспільству у боротьбі з різноманітними захворюваннями, продовольчими проблемами, збереженню біорізноманіття тощо. Відзначено, що дослідження, які здійснює синтетична біологія, можуть становити велику небезпеку для людства, зокрема створення небезпечних вірусів, загроза поширення біо-злочинності та біо-тероризму. Акцентується увага на ризиках, непередбачуваності та складності даних технологій, що вимагає від суспільства високого рівня відповідальності.

Ключові слова: синтетична біологія, біотехнології, життя, непередбачуваність, відповідальність.

Вивчення «живого», що наповнює та творить всесвіт унікальної біологічної реальності, сьогодні постає предметом вивчення та дослідження не лише біології, а й визначається розвитком таких галузей як медицина, екологія, соціобіологія, інженерія, кібернетика, філософія тощо. «Живе» усвідомлюється людиною як важливий та необхідний елемент світобудови. В. Вернадський визначав «живе» як те, що «наука отримала у готовому вигляді» [1, с. 105]. Сьогодні наука підійшла до тієї межі, за якою, здавалося б, прихована таємниця життя. Не випадково, пріоритетними у розвитку сучасного суспільства стали науки про життя, до яких підвищена увага не лише науковців, а й громадськості та політичних діячів. До того ж, впровадження нових технологій та штучних інтелектуальних систем поступово руйнує межі між живим та неживим, природним та штучним, життям та технологією, що неминуче наштовхує на питання мети та спрямованості нових здобутків,

ризиків та визначення міри відповідальності. Доволі значний та етично зумовлений виклик в питанні осмислення «живого» сьогодні представлений в межах розвитку синтетичної біології, яка, втручаючись в «святеє святих» живого [2, с. 37], викликає як захоплення, так і численні перестороги: чи має людина моральне право експериментувати зі самим «життям»?

Стрімкий розвиток науки та різноманітних технологій актуалізував питання сучасної етики. Особливо зросла увага до моральних проблем в останню третину ХХ сторіччя як виправдана реакція на багатоманітні досягнення та, в той же час, соціальні та екологічні негаразди, що стали стимулом для пошуків «нової моралі»: «Етика життя» А. Швейцера, «Етика ненасильства» – Р. Емерсона, М. Ганді; «Принцип відповідальності» – Г. Йонаса тощо. Опублікована низка зарубіжних та вітчизняних досліджень, що стосуються розвитку біотехнологій. Серед них варто відзначити Ю. Габермаса, Ф. Фукуяму, А. Грюнвальда, Р. Карлсона, М. Кисельова, Т. Гардашук, А. Єрмоленка та інших. Однак, галузі біотехнологій, зокрема синтетична біологія, розвиваються швидкими темпами та потребують філософського обґрунтування морально-етичних позицій, які б допомогли окреслити позитивні, виявити та попередити негативні тенденції розвитку сучасних біотехнологічних інновацій у житті людини.

Метою даної статті є філософський аналіз етичних викликів розвитку синтетичної біології, перспектив та ризиків для людини.

Людина завжди прагнула змінити природу відповідно до своїх потреб: приборкувала вогонь, одомашнювала тварин і рослин, будувала греблі та атомні електростанції, впливаючи на природу та змінюючи її незліченною кількістю інших способів. Частиною епохи нового людського впливу є розвиток синтетичної біології (SynBio) – «міждисциплінарної галузі інженерії та біології з наголосом на надійному та передбачуваному створенні геномів живих клітин для виробництва товарів і послуг які б принесли користь людям» [3]. Варто відзначити, що віднайти універсальне та узгоджене визначення «синтетичної біології» доволі складно, оскільки відзначається поширення та розвиток доволі різних напрямів даної галузі (Synthetic Biology, SynBio). А. Грюнвальд [4, с. 195], незважаючи на відмінності, виділяє такі вихідні характеристики синтетичної біології: дизайн біологічних частин, утворень, систем або модифікація існуючих природних біосистем для визначеної людиною мети; конструювання або синтез штучних генів та біологічних систем, а також модифікація існуючих організмів для забезпечення функціонування у відповідному напрямі; створення біологічних компонентів та систем, які не існують в природі, та зміна існуючих біологічних елементів, тобто цілеспрямований дизайн штучних біологічних систем. Опираючись на запропоновані характеристики, розуміємо, що основна мета розвитку синтетичної біології полягає не лише у зміні біологічних систем, а й у формуванні та розробці інноваційних проєктів, які в майбутньому зможе застосовувати людство.

Синтетична біологія є галуззю, що стрімко розвивається. Технології, які дозволяють маніпулювати ДНК, як вважають дослідники [5], змінюються швидше, ніж розвиток, який призвів до появи стільникових телефонів і сучасних комп'ютерів. Щорічно в синтетичну біологію інвестуються мільярди доларів. Розробки нових програм та вдосконалення вже існуючих з'являються щотижня [6]. Швидкі темпи розвитку синтетичної біології не завжди дозволяють врахувати та передбачити ризики, з якими може зіштовхнутися в майбутньому людство. «Швидкість, з якою суспільство змінює еволюційну перспективу, судячи з усього, залишається набагато більшою, ніж швидкість, з якою суспільство розробляє етику для вирішення проблем, які можуть спричинити ці зміни» [7].

В цьому контексті розвитку синтетичної біології, виникають важливі етичні питання, які потребують розгляду:

- Важливість та цінність результатів отриманих синтетичною біологією.
- Позитивні та негативні наслідки напрацювань в даній галузі.

В питаннях потенціалу застосування результатів синтетичної біології в промисловості, медицині, сільському господарстві відзначається велика прихильність серед науковців та громадськості. В цьому плані акцентується увага на соціальній ролі розвитку даних технологій, які започаткують нову промислову революцію, в якій модифіковані мікроорганізми стануть новим засобом виробництва [8, с. 56- 65]. Також сформульовані передбачення, що «синтетична біологія приведе нас в еру життя як об'єкта промислового виробництва» [9]. Яскравим прикладам є продукти, які вже отримали своє застосування: протималарійний препарат «Артемезинін», який раніше залежав від вилучення з рослини *Artemisia annua*, тепер ефективно синтезований; бактерії, які перепрограмовані для створення електронних і оптичних матеріалів; новий вид плодової мушки; паливо, ліки, їжа тощо. Товариства охорони дикої природи розглядають питання про залучення результатів синтетичної біології для збереження та відтворення вимерлих видів [10]. Великі очікування від досліджень синтетичної біології покладає й «аналітична» біологія, оскільки синтез та модифікація біологічних систем може сприяти нашому розумінню того, як вони функціонують. Жваве обговорення серед науковців та громадськості викликало редагування геному на основі CRISPR/Cas. Дане редагування має на меті лікування різноманітних генетичних захворювань, включаючи вроджену сліпоту та глухоту. У 2019 році біотехнологічна компанія Editas Medicine офіційно запустила перше в світі клінічне випробування терапії генного редагування CRISPR/Cas для спадкових дегенеративних захворювань сітківки. Також ця компанія заявила про дослідження та розробку двох типів ліків для редагування генів: *in vivo* – генно-редаговані ліки, які редагують гени всередині організму, і *ex vivo* – генно-редаговані клітинні ліки, в яких редагування генів відбувається поза організмом для створення редагованих клітинних ліків, які вводять пацієнтам. Використання обох цих підходів, як відзначають дослідники даної компанії, допоможе боротися з широким спектром захворювань [11]. Після спалаху SARS-COV-2 у 2019 році з'явилися нові технології виявлення нуклеїнів на основі синтетичної біології. Наприклад, виявлення вірусу скоротилося до 5 хвилин за допомогою технології на основі CRISPR/Cas13. Технології редагування геному дають людству велику надію на те, що в майбутньому вони зможуть стати потужним інструментом для лікування різноманітних захворювань, включаючи рак і ВІЛ. Ю. Габермас у праці «Майбутнє людської природи», звертаючи увагу на розвиток науки, і, зокрема, фармакологічної індустрії, висловлює певне застереження: «Чим більш нестримним стає проникнення в структуру людського геному, тим більш клінічний стиль поведінки із пацієнтом починає бути схожим на біотехнологічний стиль втручання в природу, зводячи нанівець інтуїтивне розрізнення між тим, що виросло, і тим, що зроблене, між суб'єктивним і об'єктивним...» [12, с. 60]. Тому важливим моментом у проведенні досліджень синтетичною біологією є той факт, щоб вони не вийшли з-під контролю людини, тим самим ставши небезпечними для неї самої.

Таким чином, питання безпеки та ризиків постає важливим підґрунтям для вирішення ряду морально-етичних викликів по відношенню до синтетичної біології. Людство в процесі історичного розвитку достатньо кардинально змінило та продовжує змінювати природний світ. Однак, чи потрібно поширити цю здатність на живі організми так, як це дозволяє синтетична біологія, щоб ми могли отримати те, що правдоподібно можна було б назвати штучними живими істотами? [13]. Ці питання пронизують усі аспекти оцінки

синтетичної біології. Визначити та дослідити усі аспекти доволі складно, оскільки питання, яким саме повинно бути правильне відношення людини до природи, залишається відкритим. Вподовж тривалого розвитку людство є учасником та свідком споживацького ставлення до природи, як результат – глобальні проблеми з якими стикнулася сучасна цивілізація. Через це людство шукає певну межу, навіть баланс, між втручанням та не втручанням у світ природи. Ідея балансу постає ключовою, хоча питання, які саме втручання дозволити, які обмежити, як обмежити і коли, будуть складними та часто невизначеними. Важко заперечити, що сьогодні людство повинно як ніколи піклуватися про природу, виявляти турботу і це питання перемагає інші види моральних проблем. Однак, ця турбота програє іншому прагненню – прагненню змін та вдосколень. Про це, зокрема, свідчать напрями досліджень синтетичної біології.

На сьогоднішній день найперспективніші застосування синтетичної біології, мабуть, краще описати як такі, що в більшій мірі передбачають модифікацію існуючих типів організмів, а не розробку нових. Крім того, програми стосуються переважно мікробів. В даному випадку, ці дослідження мають скромний вплив на стосунки людини з природою, хоча це також залежить від типів застосувань. Більшість застосувань синтетичної біології, передбачених на даний момент, представлені в промислових або медичних сферах, в яких зміна природи вже є даністю і швидше означає заміну однієї форми іншою. Як приклад, виробництво палива «синтетичними організмами». Доволі важко відповісти на питання, як відноситися до даного виробництва, чим воно гірше, ніж виробництво палива шляхом видобутку та обробки сировини. І, як варіант, могло б вирішити доволі складні проблеми у сфері енергетики. Це часто приводить до певної суперечності: з однієї сторони, виробництво палива з мікробів, модифікованих людиною за своєю суттю суперечить ставленню та впливу на природу, з іншого, має на меті зберегти природні види, місця, екосистеми, оскільки синтетична біологія може запропонувати корисні для природи можливості, в тому числі, і задля її збереження.

Чи виявиться синтетична біологія руйнівною для природи, залежатиме від багатьох факторів. В першу чергу, від програм та форм контролю які будуть розроблені та виконуватимуться. Хоча є розуміння, що навіть найоптимальніші та надійніші програми будуть потребувати постійного моніторингу ситуації та оновлення. Крім цього, необхідний високий рівень прозорості щодо досліджень і потенційних застосувань; дослідження можливих переваг і шкоди вимагає широкого кола експертів. Наприклад, розуміння ризику щодо поводження певних організмів у навколишньому середовищі вимагатиме залучення епідеміологів, екологів, системних біологів та експертів із охорони здоров'я, а також вчених-генетиків [14]. Також, дослідження має бути повторюваним, тому що те, що вивчається під час дослідження, може призвести до змін у розумінні кінцевих результатів. Зокрема, синтетична біологія схильна втрачати з поля зору непередбачуваність змін і боротьби, яким піддаються організми в ході свого розвитку як виду [9]. Варіанти поведінки, мабуть, слід визначати на початку дослідження та продовжувати після будь-якого застосування (наприклад, після виходу на ринок продукту, що створений на основі синтетичної біології).

Питання, які виникають до синтетичної біології такі ж різноманітні, як її досягнення та напрацювання. Гострими постають питання які стосуються ризиків для здоров'я. Це пов'язано, в першу чергу, з безпекою тих, хто працює з синтетичними організмами та впливом на здоров'я організмів, які потрапили в навколишнє середовище або в організм людини. В цьому питанні слід створювати та запроваджувати механізми безпеки або ж стратегії біостримування, які можуть допомогти уникнути або зменшити ці ризики. З метою використання сучасних біотехнологій для блага людини, довкілля та попередження

негативних наслідків, виявлення ризиків, 29 січня 2000 року було ухвалено Картахенський протокол про біобезпеку до Конвенції про біологічне різноманіття. Цей документ опирається на 15-й Принцип Ріо-де-Жанейрської декларації з довкілля та розвитку 1992 року (995_455) та полягає сприянні «забезпечення належного рівня захисту в галузі безпечної передачі, обробки і використання живих змінених організмів, отриманих у результаті використання сучасної біотехнології, які можуть мати несприятливий вплив на збереження й стале використання біологічного різноманіття, з урахуванням також ризиків для здоров'я людини та з приділенням особливої уваги транскордонному переміщенню» [15].

Можливо, найсерйозніше і, безперечно, найбільше занепокоєння викликають побоювання, що синтетична біологія може надати потужні та непередбачувані інструменти для створення біологічної зброї [16]. Окрім того, що даний вид зброї може бути спрямований проти людей, завдати великої шкоди здоров'ю населення, ця шкода може бути завдана сільськогосподарським та екологічним цілями. Безліч інших питань виникають не стільки до синтезованих мікроорганізмів, скільки до форм власності певних індустрій. Синтетичні організми, які виявилися економічно життєздатними для виробництва певних продуктів, таких як паливо, ліки, можуть вимагати великих ресурсів – землі, води тощо. Це занепокоєння виникає як у критиків, так і прихильників синтетичної біології щодо власності та контролю над цими технологіями. Занепокоєння полягає в тому, що відносно невелика кількість приватних організацій, зможуть вимагати патенти на продукти даної технології; можливо, знайдуться особливо впливові корпоративні гіганти, які в значній мірі зможуть диктувати умови використання даних технологій. Відповідно до даних, зібраних SynBioBeta (спільнота інженерів, інвесторів та інших учасників синбіо), інвестори вклали 4,6 мільярда доларів у компанії, що займаються синтетичною біологією [iStock/DeoSum]. Варто згадати DIYbio – один із видів діяльності в синтетичній біології, що для багатьох дослідників постає ідеалом форми виробництва, яку варто просувати та захищати. Однак, представників DIY Bio нерідко називають біохакерами (Biohackers, Body Hacking), які застосовують хакерську етику проведення досліджень. Діяльність цих спільнот привертає увагу суспільства та уряду й викликає тривоги, занепокоєння, оскільки, завдяки свободі, доступності та ефективності проведення досліджень та експериментів, існує ризик створення небезпечних вірусів та загроза поширення біо-злочинності та біо-тероризму. Попри існування етичного кодексу (DIY Bio Code of Ethics) [17], який спирається на принципи відкритості, відповідальності, безпеки, чесності, поваги до суспільства та служінні виключно інтересам миру, поширення цих напрямів ставить суспільство перед новими викликами та потребує нових підходів та досліджень в галузі етики науки.

Ще один важливий етичний аспект розвитку синтетичної біології – довіра суспільства до нових технологій та розробників цих технологій. Суспільні очікування, якщо вони сформульовані та широко поширені на ранніх стадіях розвитку нової технології, становлять потужну форму соціального та ринкового контролю. Коли промисловість намагається запровадити нову технологію, суспільна довіра має великі стратегічні наслідки, оскільки ринок цієї технології розвивається. Як відзначає М. Кисельов [18, с. 12], часто спостерігається тенденція до перебільшення успіхів і значення новітніх генноінженерних досліджень та практики. Ці перебільшення замовчують очевидні недоліки та можливі загрозові наслідки. Нагальність і важливість проблем біологічної етики нерідко експлуатуються для рекламування й популяризації результатів новітніх медико-біологічних досліджень. Ключовий наголос у споживачів має ставитися та визначатися соціальною та екологічною відповідальністю. Як наголошував Г. Йонас, «технології своїми надмірними ризиками примушують нас до якомога глибшого їх осмислення... Старі питання про відношення між

буттям і належністю, причиною й метою, природою та цінністю мають бути онтологічно переорієнтовані, щоб по той бік ціннісного суб'єктивізму по-новому укорінити обов'язок людини в бутті» [19, с. 8]. Доволі непростим завданням у формуванні суспільного сприйняття технологій, що розвиваються, є донесення до громадської аудиторії невизначеності та складності розвитку цих технологій. Навіть маючи обмежений досвід, суспільство повинно розуміти можливі ризики та складності даних технологій.

Таким чином, питання які з'являються в результаті напрацювань в галузі синтетичної біології, є морально значущими, складними та глибокими. Будь-яка людина, яка турбується про своє майбутнє, майбутнє природи та «живого» загалом, має підстави замислитися про вплив синтетичної біології. Цілком можливо, що деякою мірою питання потенційної шкоди та користі синтетичної біології перебільшуються в численних дискусіях. Однак, синтетична біологія відкриває чимало інтригуючих та доволі тривожних можливостей, які вимагають ретельного вивчення та моніторингу. Цей процес вимагає прозорості дослідження та міждисциплінарності серед тих, хто займається його оцінкою. Дослідження та результати, отримані синтетичною біологією, мають важливі етичні наслідки, оскільки в синтетичній біології об'єктом спостереження, дослідження та модифікації постає життя та «живе» загалом. Було б добре, якби людство усвідомило, що досягти справжнього прогресу без високої моралі, моральних норм та правил неможливо. Вони потрібні не тільки для того, щоб захистити кожну окрему людину, але й саме життя на Землі.

Список використаної літератури

1. Володимир Іванович Вернадський і Україна. Т. 1, кн. 2: Володимир Іванович Вернадський. Вибрані праці / НАН України, Нац. б-ка України імені В.І. Вернадського, Ін-т історії України, Коміс. НАН України з наук. спадщини акад. В.І. Вернадського, К., 2011. 584 с.
2. Феномен життя у сучасному філософському дискурсі: Монографія// М.М. Кисельов, Т.В. Гардашук, Ю.А. Іщенко, С.І. Грабовський. Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М., 2018. 296 с.
3. Florian David, Andrew M. Davis et al., A Perspective on Synthetic Biology in Drug Discovery and Development – Current Impact and Future Opportunities *SLAS Discovery*, Volume 26, 2021, P.581-603; URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2472555222067132>
4. Grunwald A. Responsible Nanobiotechnology: Philosophy and Ethics. Singapore: Stanford Publishing, 2012. 383p.
5. Carlson H. Robert. Biology Is Technology: The Promise, Peril, and New Business of Engineering Life. Harvard University Press, 2011. 288p.
6. Mosendz P. Scientists have successfully built a custom, synthetic chromosome from scratch. *The Wire* (Atlantic Monthly Group), 2014. URL: <http://www.thewire.com/technology/2014/03/biologists-have-successfully-built-a-custom-synthetic-chromosome-from-scratch/359823/>.
7. Ehrlich, Paul. Intervening in Evolution: Ethics and Actions. In (*NAS Colloquium*) *the Future of Evolution*. DC: National Academies Press. 2002. URL: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.091093898>.
8. Specter M. A Life of Its Own: Where Will Synthetic Biology Lead Us? *The New Yorker*, September 28, 2009, P. 56- 65
9. Gregory E. Kaebnick, Thomas H. Murray, *Synthetic Biology and Morality: Artificial Life and the Bounds of Nature*. MIT Press: Cambridge, 2013. 192p.

10. Redford et al. How Will Synthetic Biology and Conservation Shape the Future of Nature? URL: <http://irpp.org/wp-content/uploads/sites/2/assets/po/the-age-of-man/redford-2013.pdf>
11. Editas Medicine. URL: <https://www.editasmedicine.com/gene-editing-pipeline/>
12. Habermas Jürgen. The Future of Human Nature. Cambridge University Press, 2003. 136p.
13. Preston C. J. Synthetic Biology: Drawing a Line in Darwin's Sand, *Environmental*, 2008. P. 23 – 39
14. Dana G. V. et al. Four Steps to Avoid a Synthetic-Biology Disaster, *Nature*, 2012: 29; URL: <https://www.nature.com/articles/483029a>
15. Картахенський протокол про біобезпеку до Конвенції про біологічне різноманіття (Про приєднання до Картахенського протоколу див. Закон від 12.09.2002 № 152-IV (152-15) від 12.09.2002. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_935#Text.
16. Bennett G. et al., From Synthetic Biology to Biohacking: Are We Prepared? *Nature Biotechnology*, no. 12 (2009). P.1109-1111.
17. An Institution for the Do-It-Yourself Biologist, 2011. URL: <https://diybio.org/>
18. Біоетика: від теорії до практики. Київ: ВД «Авіцена», 2021. 144 с.
19. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Київ: Лібра, 2001. 400с.

ETHICAL CHALLENGES OF SYNTHETIC BIOLOGY

Olesia Pankiv

*Lviv Polytechnic National University,
Institute of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy
Mytropolyta Andreiia str., 5,79013, Lviv, Ukraine*

The article discusses the ethical problems of the development and application of synthetic biology. It is noted that due to the spread and development of various areas of this field (Synthetic Biology, SynBio), it is quite difficult to find a universal and agreed definition of "synthetic biology". The author, referring to A. Grunwald, singles out the initial characteristics and tasks of synthetic biology: the design of biological parts, formations, systems or modification of existing natural biosystems for a purpose defined by man; construction or synthesis of artificial genes and biological systems, as well as modification of existing organisms to ensure functioning in the appropriate direction; creating biological components and systems that do not exist in nature, and changing existing biological elements.

The questions that arise in connection with the achievements of synthetic biology are analyzed: the importance and value of the results obtained by synthetic biology; positive and negative consequences of work in this field. It is noted that the consumerist attitude to nature, which has turned into global problems of modern civilization, has directed humanity to the need to preserve and protect nature. However, care for nature loses to another desire – the desire for changes and improvements. It is substantiated that under the influence of the development of synthetic biology, the attitude towards "living things" is changing; the boundaries between the living and the non-living are being erased. Controversial points were noted in the questions: what should be the correct relationship of man to nature, whether there is a limit, even a balance, between intervention and non-interference in the natural world. A number of progressive achievements in synthetic biology that will help society in the fight against various diseases, food problems, preservation of biodiversity, etc. are considered. It was noted that the research carried out by synthetic biology can pose a great danger to humanity, in particular, the creation of dangerous viruses, the threat of the spread of bio-crime and bio-terrorism. Attention is focused on the risks, unpredictability and complexity of these technologies, which requires a high level of responsibility from society.

Key words: synthetic biology, biotechnology, life, unpredictability, responsibility.

УДК 314.56

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.20>

ДОШЛЮБНО-РІЗНОСТАТЕВІ СТОСУНКИ КРІЗЬ ПРИЗМУ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ ЗГІДНО ВІРОВЧЕННЯ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ

Аліна Парасей-Гочер

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1461-5060>

*Український гуманітарний інститут,
кафедра педагогіки та психології
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

Давид Костюк

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1576-1234>

*Український гуманітарний інститут,
кафедра філософії, теології та історії церкви
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська обл., Україна*

У статті представлені дошлюбні різностатеві стосунки крізь призму християнських цінностей та віровчення Церкви адвентистів сьомого дня. З'ясовано, що уявлення про дошлюбні стосунки залежить від релігії та культури в якій проживає молода пара. Проаналізовано культурні особливості та уявлення, щодо шлюбу серед країн, що межують з Україною та тих, що мають переважно мусульманське віровчення, іудаїзм або буддизм. Питання дошлюбних статевих стосунків варіюється від повної свободи в західному світі до заборони у деяких східних країнах. В іудаїзмі й мусульманстві сексуальні контакти до шлюбу є неприпустимими. Буддизм виступає найбільш радикально, адже закликає утримуватися від статевих стосунків не тільки до шлюбу, але й під час подружнього життя. У радикальному християнстві є рекомендації взагалі не одружуватись, якщо є така можливість. Встановлено, що Церква адвентистів сьомого дня на доктринальному рівні забороняє дошлюбні статеві стосунки та називає їх гріховними. Молоді люди, які вдаються до таких дій втрачають благословення і справне сімейне щастя згідно адвентистського вчення. Більше того, коли ми говоримо про етап «заручин», то це саме той час, коли молоді люди мають право вибору, яке церква обмежує тільки в одному: наречений та наречена мають бути адвентистами. Останнє виступає лише порадою, однак більшість її дотримуються на теренах України (в середовищі адвентистів). Небажаними також у дошлюбний період в адвентистському середовищі є «петинг» та інші дії, що надто збуджують партнера та мотивують до статевого акту. З'ясовано, що погляди адвентистів ґрунтуються на Біблії та подібні до тих, що присутні й в іудаїзмі. Інші християнські конфесії виступають більш ліберально щодо цього питання. Вони дають рекомендації, або взагалі не чіпають тему дошлюбних відносин. Автори приходять до висновку, що дошлюбні стосунки між хлопцем та дівчиною обумовлені не тільки їх власними переконаннями, але й релігією тієї місцевості в якій вони проживають. Окрім заборон адвентистська церква дає багато порад через які застерігає молоді пари від можливих проблем. До таких порад належать: відмова від прогулянок пізно ввечері та залишатися надовго наодинці зі своїм партнером; відмова від надмірних дотиків та інших дій, що збуджують фізично й емоційно та ведуть до статевих відносин. Перед початком серйозних відносин молода пара повинна усвідомлювати відповідальність один за одного, бути морально стійкою та бачити кінцевий результат стосунків, яким є шлюб.

Ключові слова: дошлюбні різностатеві відносини, шлюб, християнські цінності, Церква Адвентистів сьомого дня.

Актуальність теми дослідження. Епоха XXI століття постає перед сучасником у вигляді надскладної системи, що є результатом взаємодії мільярдів людей минулого та сьогодення. Протягом всієї історії розвитку європейської цивілізації, питання спілкування та відносин були актуальними адже від вибору супутника по життю залежало майбутнє всієї родини. Нині манера та «правила» спілкування між особами протилежної статі дещо відрізняються ніж, наприклад, 50 років тому. Оскільки сучасні підходи до розуміння й тлумачення різних моделей стосунків є досить багатограними, у тому числі й крізь призму християнських традицій, розгляд цієї проблематики потребує виокремлення конкретної траєкторії. У даному дослідженні питання особливостей дошлюбних стосунків розглядається на прикладі християнських цінностей Церкви адвентистів сьомого дня. Згідно з її положеннями, в Біблії відображенні фундаментальні правила та принципи для створення побожної та щасливої сім'ї. Ці принципи також виражені в додаткових конфесійних трактатах на кшталт праць ідейної реформаторки адвентизму Е. Уайт, де структуровано модель та закон спілкування між хлопцем та дівчиною. Оскільки сучасні підходи до різностатевих стосунків передбачають значну вседозволеність, метою даного дослідження, є характеристика особливостей дошлюбних традиційних стосунків на фоні тенденційних світських позарелігійних практик.

Аналіз досліджень і публікацій. Дослідженнями проблематики дошлюбних стосунків на основі християнських цінностей займалася низка вчених, вони як правило акцентують увагу на окремих спектах християнської моралі у стосунках до шлюбу. Наприклад, А. Мітлош звертає увагу на те, що статеві стосунки до шлюбу руйнують емоційний фон на початку сімейного життя. В. Марчук зауважує, що крім емоційного фону руйнації піддається соціальний статус особи, оскільки вона не взяла на себе подружні зобов'язання. Більше того, на думку к. мед. н. В. Ющика, безладні статеві стосунки молодих людей і аборти, які є результатом таких відносин, призводять до порушення репродуктивного здоров'я, а це, в свою чергу, несе загрозу життю людини [1]. За словами С. Пристанської, «норми сексуальної поведінки і відповідні моральні установки швидко змінюються». Це свідчить про необхідність актуальних досліджень [7, с. 45]. В. Фазан та Г. Каліберда зауважують, що «сім'я як найважливіший осередок суспільства відчуває на собі вплив усіх процесів, що відбуваються в ньому, всіх властивих йому суперечностей. Тому характер реалізації притаманних їй функцій залежить великою мірою від стану суспільства в цілому» [8, с. 13]. Однак особливості дошлюбних різностатевих стосунків крізь призму християнських цінностей: на прикладі віровчення Церкви адвентистів сьомого дня повною мірою не відображені в актуальних дослідженнях науковців. Саме тому, дослідження проблематики дошлюбних стосунків потребує окремого розгляду. Побудова дошлюбних стосунків на основі християнських цінностей залишається перспективним науковим напрямком у сфері досліджень інституту сім'ї в Україні та світі.

Основні результати дослідження. В ході дослідження встановлено, що дошлюбні стосунки залежать від релігії та культури в якій проживає молода пара. Для того щоб краще зрозуміти можливості та обмеження молодих людей в країнах, які територіально межують з Україною, аналізу потребують їхні культурні особливості та переконання. Наприклад, в країнах з Мусульманським віровченням дошлюбні стосунки молоді доволі обмежені. Часто майбутнє подружжя бачиться вперше вже на заручинах, і навіть тоді їм не можна вільно спілкуватись, а тільки з дозволу батьків. Обов'язковим після заручин є сплата викупу, рідна назва цього процесу «махра», викупом може бути як гроші так і будь яка дорогоцінна річ. На цьому, в принципі, закінчуються дошлюбне знайомство молодих людей, наступним етапом є весілля та сімейне життя. В Іудаїзмі дошлюбні стосунки також

обмежені. Молоді люди повинні стримуватись від сексуальних стосунків. Заручини також проводять батьки, чоловіка або жінку для своєї дитини можуть обрати самі батьки, найняти спеціальну людину, яка шукає підходящу людину і потім бере кошти за свої послуги. Цікавою особливістю стосунків в Іудаїзмі є те що утримуватись від інтимних стосунків їм потрібно не тільки до шлюбу, але й після нього, згідно Талмуду, дванадцять днів кожного місяця, чоловіку і дружині не можна навіть торкатись одне одного. Дошлюбні стосунки в Будизмі ще більше відрізняються. Вони проповідують стримання не тільки до шлюбу але й під час нього. Для них це визволенням від усіх бажань, тільки позбувшись таких бажань можна стати ближчим до заспокоєння. За їхніми переконаннями пояснюється, що людина яка не позбулася своїх забаганок буде народжуватися знову і знову, поки не виправить своїх помилок. Ці розбіжності та протиріччя ілюструють резонанс загальний конфесійно-прикладний резонанс довкола проблематики дошлюбних стосунків.

Сучасне культурне середовище в Україні дещо розходиться з віровченням Церкви адвентистів сьомого дня (АСД), але якщо говорити про християнство в цілому, то воно не заперечує стосунки до шлюбу, а саме сексуальні відносини. Та коли ми повертаємось до віровчення Церкви адвентистів сьомого дня, то бачимо, що декларативні принципи побудовані на Біблії і дещо схожі з Іудаїзмом. Адвентисти дозволяють стосунки до шлюбу, але ставлять чіткі рамки, щоб ненароком не вчинити «неправильно» та не «впасти» в гріх. Молодь Церкви АСД навчають утримуватися від сексуальних відносин, це прописано і в доктринах церкви. Але це не є єдиними рамками, під які потрапляють дошлюбні стосунки, також не є бажаним петинг та інші ласки, які повинні проявлятися в сімейному житті. Коли ми говоримо про етап «заручин», то в цьому молодь має право вибору, яке церква обмежує тільки в одному: наречений та наречена мають бути членами Церкви АСД. Поверхнево проаналізувавши декілька прикладів підходів до проблематики трактування дошлюбних стосунків у різних віровченнях, бачимо наскільки великою є різниця в традиціях, переконаннях та житті людей. Те що є сприйнятливим та абсолютно адекватним для однієї місцевості в іншій сприймається як порушення закону та, іноді, може бути покараним смертю. Тому, дошлюбні стосунки між хлопцем та дівчиною можуть бути з обумовлені не тільки їхніми власними переконаннями, але й релігією тієї місцевості в якій вони проживають.

Дошлюбні стосунки крізь призму віровчення Церкви християн адвентистів сьомого дня, передбачають особливі норми і правила. Першою і дуже важливою нормою для людей, які планують відносини – це вибір хлопця чи дівчини з якою вони планують будувати майбутнє. Коли ми говоримо про відносини в християнській парі, то ці відносини мають перетворюватись у шлюб. Питання відносин між хлопцем та дівчиною є доктринальним і ось що про це говорить доктрина церкви АСД «...У християнському шлюбі партнери, пов'язані між собою єдністю віри, беруть зобов'язання не тільки один перед одним, а й перед Богом...». Виходячи з частини цієї доктрини ми розуміємо, що церква дозволяє шлюб між людьми, які притримуються однієї релігії, отже і пара, яка починає відносини мають бути також одного віросповідання, в даному випадку АСД. Також існують не прописані правила спілкування при відносинах між хлопцем і дівчиною. Ці правила допомагають краще підготувати себе до шлюбу, а також не ставлять обох людей в незручне становище один перед одним. Тому, давайте визначимо що це за поради і наскільки вони ефективні в реальності. Отже, першою порадою є не гуляти до пізна. Звичайно, чи користуватись цим принципом чи ні, це право кожної пари індивідуально. Але є розумне пояснення стосовно цього принципу. Коли молода пара гуляє до темна, то їхній мозок не здатний правильно функціонувати, він не може так адекватно сприймати те, що зараз відбувається, на відмінну від світлої

пори дня. Довповнюючи цю думку зауважимо, що пізні прогулянки або спілкування шкодить здоров'ю. Сенс наступної поради полягає в тому, що не потрібно з дівчиною/хлопцем переходити до близьких фізичних стосунків. До прикладу можна привести: відпочинок разом на ліжку, сон вдвох в наметі та ін. Такі дії можуть привести до негативних наслідків, молоді люди перестають адекватно мислити в таких ситуаціях і просто втрачають контроль над своїми почуттями [5]. Наступне правило – не вступати в інтимні стосунки. Так як пара ще не перебуває у законних шлюбних відносинах, не бажано щоб вони перебували у таких стосунках. Окрім інтимних стосунків радиться уникати і інших фізичних контактів, якщо говорити точніше, то поступово вводити їх у відносини. Наприклад поцілунки, прогулянки за руку, довгі обійми і тому подібне. Коли пара починає одразу практикувати їх, то через певний час обом хочеться чогось більшого за те що в них є зараз і таким чином дуже швидко переходять до інтимних стосунків, а це не дає гарних наслідків під час відносин до шлюбу. Існують також поради стосовно зовнішнього вигляду, коли дівчина одягнена зухвало і при цьому гуляє по ночам, це може принести погані наслідки, коли ми дивимось на рівень злочинності сьогодні, то тільки підтверджуємо цю думку. Батько, протягом мого виховання постійно говорив, що починати відносини варто тоді, коли ти впевнений в тому що готовий до шлюбу. Я не можу не погодитись з цією думкою, адже коли молоді люди починають зустрічатись з усвідомленням того що в кінці вони одружаться, то їхні відносини будуватимуться по іншому. А коли люди зустрічаються і ніхто з них не має ні роботи, ні професії, але вже планують і починають серйозні стосунки. Це не зовсім правильна позиція, адже в більшості, такі відносини призводять до болю та розриву відносин. Отже коли люди починають відносини вони мають бути морально стійкими, бачити кінечний результат цих відносин та бути готовими взяти на себе відповідальність за того, з ким починає будувати своє життя.

Існує малопопулярна позиція, що щасливі стосунки в сімейних відносинах є наслідком чистоти в дошлюбному житті. Для того щоб краще зрозуміти цю точку зору ми розглянемо якими є дошлюбні відносини і як вони впливають на майбутнє подружнє життя. Виділені 3 категорії дошлюбного спілкування в різностатевих парах: вільні відносини; петинг; чистота в відносинах.

Вільні різностатеві стосунки – найчастіше це відносини між молодими людьми, які дозволяють собі інтимний зв'язок і часто змінюють партнерів. Є певні проблеми, які приносять такий стиль життя. Наведемо декілька з них:

1. Дошлюбні статеві відносини найчастіше приводить до припинення відносин. Досліди показали таку статистику: пари які займались сексом до шлюбу легко розпадаються [3].

2. За дошлюбним інтимним зв'язком можуть ховатися безліч серйозних проблем. Пари які дозволяють собі займатися сексом до шлюбу, схильні обходити складні питання та не вирішувати їх, в подальшому це приведе до серйозних та не приємних наслідків.

3. Дошлюбні сексуальні відносини заважають відрізнити любов та закоханість. Більшість молодих людей майже не відрізняють любов та приємні відчуття, коли пара тільки створюється, то людей об'єднують спільні інтереси та мрії, але коли вони впускають в своє життя секс, то він стає невід'ємною частиною їхнього життя. Пара починає плутати кохання та насолоду і повністю віддається останньому, але з часом розпал почуттів з часом охолоджується і пара продовжує своє існування тільки за рахунок інтимних відносин [4].

4. Дошлюбні інтимні стосунки можуть привести до хвороби яка передається статевим шляхом. Ці хвороби бувають не виліковними, а навіть якщо вони лікуються то їх важко позбутись, до таких захворювань відносяться: спід; генітальний герпес; сифіліс; хламідіоз

та ін.

5. Дошлюбний статевий зв'язок може пошкодити вашій репутації якщо не зруйнувати її взагалі.

6. Дошлюбні інтимні стосунки руйнують зв'язок з Богом, адже важко зберігати Його закони в одній сфері життя та не дотримуватись їх в іншій. Чим частіше пара відвідує богослужіння тим менше в них статевих зв'язків відносинах, в результаті дослідів, встановлено, що з числа пар, коли обидва партнера відвідувало церкву в сексуальні відносини вступали тільки 28 % [5].

7. Дошлюбні сексуальні відносини можуть викликати неповажне ставлення одного партнера до іншого [2].

Петинг – це різні види дотиків тіла, які викликають еротичну збудженість. В нього входять обійми, поцілунки, ласка, дотики до інших ерогенних зон. Петинг не включає в себе статевий акт, тому молоді люди не думають про те, що вони переходять моральні межі. Що в цьому поганого допоможе побачити нам Біблія, чудові спостереження описав цар Соломон в книзі Притч 7:13 говориться: «вона... цілувала його...», а також в 21 вірші: «Своїми звабливими словами затяга його, – заманила його своїми облесливими устами». Після такого сексуального впливу молодий хлопець був захоплений дівчиною, і їй вдалося ним заволодіти. Соломон спостерігав, як цей чоловік, нічого не розуміючи, «пішов за нею – подався наче віл на заріз, як нерозумний звір у розставлену пастку». Часто молода пара, яка вирішила займатись петингом через деякий час потрапляють в «пастку» – інтимні відносини, а потім не розуміють, як таке могло статися. Найкращий метод сказати «ні» дошлюбному сексу – відмовитись від петингу.

Чистота у відносинах – повна протилежність вище наведених життєвих позиціях та способів життя. Варто зазначити що таку позицію підтримує церква «Адвентистів Сьомого Дня» та її прихожани, існує такий рівень дружби, в якому люди подобаються один одному, не тільки як одностудійці чи товариші по роботі. Цей рівень відносин включає в себе «фундаментальні камені» майбутнього сімейного будинку – любов «ерос» та любов «філеос». Ці дружні відносини тривають з однією особистістю з компанії молоді, хлопець, обравши з загальної маси якусь дівчину, може побудувати з нею відносини на рівні дружби, яка постійно укріплюється та стає міцнішою. З рештою, такі відносини переростають у кохання та пізніше будується сильна та стійка сім'я.

Висновки. Дошлюбні стосунки можуть ошчасливити сімейне життя, або зруйнувати його, оскільки вони формують психіку та відношення до майбутньої дружини чи чоловіка. Як зазнає низка науковців, дошлюбні відносини можуть розвиватись різними типами відносин, а саме: вільні стосунки; стосунки метою яких є повне утримання. Різні типи стосунків можуть або зашкодити людині та зруйнувати її психіку і моральні цінності, або привести до збагачення та навпаки укріпити психіку людини. Крім того, низка лікарів притримуються тієї думки, що вільні стосунки, а саме активне інтимне життя, приносить шкоду для організму і в процесі такого життя людина може захворіти венеричними хворобами і мати проблеми впродовж усього життя. Але розглянувши країни релігійною основою яких є Іслам, Будизм та Християнство, помічаємо на скільки різними є традиції та цінності в дошлюбному житті в цих країнах. Якщо вільні стосунки дозволені в християнських країнах світу, то в країнах де люди живуть за релігією Ісламу, за такі стосунки, молодих людей, можуть покарати смертю. Відповідно відносини між чоловіком та дружиною також різні, все залежить від культури та віри яку сповідує людина. Розгляд питання дошлюбних стосунків бачимо, як вони суттєво відрізняються в країнах різної релігії, а також бачимо на скільки вони не схожі з тим типом стосунків, які описані в Біблії. На сьогоднішній день

кожен сам обирає яким шляхом йому йти по життю, але від наших рішень залежить не тільки наше особисте життя, але й життя тих, хто нас оточує.

Список використаної літератури

1. Нейкурс Л. Непростий стан. Київ: Джерело життя, 2010. 160 с.
2. Ван Пелг Н. Ми тільки починаємо. Заокський: Джерело Життя, 2001. 352 с.
3. Hettlinger R. Living With Sex: The Student's Dilemma. New York: Seabury, 1966. 180 с.
4. Short R. Sex, Love, or Infatuation: How Can I Really Know? Augsburg: Fortress Pub, 1990. 224 с.
5. Blood R. O. J. Marriage Second Edition. New York : The Free Press, 1969. 535 с.
6. Чи можна займатися сексом до шлюбу. *Конкурент*. 2018. URL: <https://konkurent.ua/publication/25455/ci-mozhna-zajmatisya-seksom-do-shlyubu/>.
7. Пристанська С. Релігія як чинник формування упередженого ставлення до дошлюбних сексуальних стосунків молоді. *Магістерський науковий вісник*. 2021. № 37. С. 44–48.
8. Морально-психологічна готовність шкільної молоді до шлюбу у світлі християнської етики: навчально-метод. посіб. для учителів, вихователів, соціальних педагогів закл. заг. сер. та проф-техн. освіти, недільних шкіл, волонтерів та батьків / упор. В., Фазан; Г. Каліберда. Полтава, 2021.

PREMARITAL AND SEXUAL RELATIONSHIPS THROUGH THE PRISM OF CHRISTIAN VALUES ACCORDING TO THE BELIEFS OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH

Alina Parasiei-Hocher

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1461-5060>
Ukrainian Institute of Arts and Science,
Department of Pedagogy and Psychology
Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine

Davyd Kostiuk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1576-1234>
Ukrainian Institute of Arts and Science,
Department of Philosophy, Theology and Church History
Instytutska Str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine

The article presents premarital heterosexual relationships through the prism of Christian values and the creed of the Seventh-day Adventist Church. It was found that the idea of premarital relationships depends on the religion and culture in which the young couple lives. Cultural features and ideas about marriage among countries bordering Ukraine and having predominantly Muslim faith, Judaism or Buddhism are analyzed. The issue of premarital sex varies from complete freedom in the Western world to prohibition in some Eastern countries. In Judaism and Islam, sexual contact in marriage is unacceptable. Buddhism is the most radical, because it calls for abstaining from sexual relations not only before marriage, but also during married life. In radical Christianity, there are recommendations not to marry at all, if possible. It has been established that the Seventh-day Adventist Church doctrinally forbids marital relations and calls them sinful. Young people who take such action lose the blessing and proper family happiness according to Adventist teaching. Moreover, when we talk about the “engagement” stage, it is precisely the time when young people have the right to choose, which the church limits to only one thing: the bride and groom must be Adventists. The latter acts only as advice, but most adhere to it on the territory of Ukraine (among Adventists). Also undesirable in the premarital period in the Adventist environment is “petting” and other actions that excite

the partner too much and motivate for sexual intercourse. It was found that the views of Adventists are based on the Bible and are similar to those present in Judaism. Other Christian denominations are more liberal on this issue. They give recommendations or do not touch the topic of premarital relationships at all. The authors come to the conclusion that premarital relations between a guy and a girl are determined not only by their own beliefs, but also by the religion of the area in which they live. In addition to prohibitions, the Adventist Church gives a lot of advice that warns young couples from possible problems. These tips include: avoiding late night walks and staying alone with your partner for long periods of time; avoiding excessive touching and other activities that are physically and emotionally arousing and lead to sexual intercourse. Before starting a serious relationship, a young couple must be aware of the responsibility for each other, be morally stable and see the end result of the relationship, which is marriage.

Key words: premarital heterosexual relationships, marriage, Christian values, Seventh-day Adventist Church.

УДК 1:13-2:27:36

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.21>

**ФІЛОСОФСЬКА АКСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЙНИХ СИМВОЛІВ
В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ПРИКАРПАТЦІВ
(НА ПРИКЛАДІ ІСТОРИЧНИХ САКРАЛЬНИХ МІСЦЬ,
ЦІЛЮЩИХ ДЖЕРЕЛ ТА БІБЛІЙНИХ САДІВ ГАЛИЧИНИ)**

Надія Руско, Наталія Концур-Карабінович

*Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу,
кафедра суспільних наук,
вул. Карпатська, 15, 76019, м. Івано-Франківськ, Україна*

Постановка проблеми. Актуальність статті обумовлена специфікою впливу релігійних символів на формування духовного життя прикарпатців. За останнє десятиліття спостерігається потужний спалах наукового й суспільного інтересу до історії християнізації України, церкви, релігійних традицій та найбільшого дослідження потребують саме Галицька духовна традиція. Проблемне поле інтерпретації галицьких релігійних символів розглядається через імпліmentaційний та духовно-практичний аспекти, а також через філософську інтерпретацію духовної аксіології. Мета статті – визначити роль галицьких релігійних символів у духовному світогляді, ціннісних орієнтаціях та як вони відображають і трансформують сакральний простір трансцендентного. Новизна статті визначається тим, що уперше глибоко досліджено національні особливості сакральної спадщини Галичини, релігійну символіку цілющих джерел та біблійних садів, їхній вплив на ціннісно-моральний потенціал та антропологічні особливості формування релігійної об'єктивності Західного регіону України. Сьогодні коли Україна перебуває перед новими викликами релігійного, філософського, політичного, економічного виміру, дуже важливо є через дослідження проблематики духовної спадщини показати роль ціннісних, сакралізованих, трансцендентних чинників у формуванні національного *sakrumu*. В цій статті стверджено, що світоглядно-ментальний стрижень філософії та естетосфери української національної культури унаочнюється, візуалізується в сакральних місцях, які є основою духовності та ціннісної ідентичності краю. З'ясовано, що вони мають не лише самотутній, неповторний культурний зміст та форму, а й власну духовну територію, де утверджують і виявляють традиційні цінності метафізики культури. де людина співвідносить себе з фундаментальними духовними цінностями, Абсолютом, з вищими смислами, національними святинами.

Ключові слова: релігійний символ, Галичина, сакральні місця, релігійна ідентичність, духовне життя.

Постановка проблеми. Однією з фундаментальних проблем сучасного релігієзнавства та історії філософії є пізнання сакральної історії Галичини, осмислення її духовного досвіду, який упродовж тривалого часу визначав культурно-цивілізаційний поступ. Сакральна спадщина, набута в стародавні часи, опредмечена в численних археологічних пам'ятках, ритуальних каменях, скельних святилищах, священних печерах, петрогліфічних комплексах, духовних творах, трансформувалась у міфи, легенди, звичаї, традиції, родинні, календарні, у тому числі й християнські обряди. У зв'язку з цим предметним полем дослідження сакральної історії є не тільки історія фактів, але й, за М. Вебером, історія цінностей, яка передбачає наявність позачасової реальності, що не змінюється в часі й просторі. Отже, історія людей постає як історія людського духу, вираженого в культурі.

На думку відомого німецького філософа Ф. Шеллінга, стародавні народи набували своєї етнокультурної ідентичності тільки з оформленням своїх міфологічних, релігійно-світоглядних уявлень, вони стали самими собою лише разом з їх релігією.

Аналіз досліджень і публікацій. Філософські та релігієзнавчі аспекти аксіології релігійних символів вивчали: Л. Филипович, І. Остащук, В. Личковах. Проте, філософські ознаки релігійних символів Галичини майже не вивчені.

Мета дослідження – визначити роль релігійних символів, сакральних місць у формуванні духовного світогляду, ціннісних орієнтацій, у духовному житті та як вони відображають і трансформують сакральний простір трансцендентного.

Виклад основного матеріалу. Активний пошук збереження своєї ідентичності спонукає особистість шукати духовний стержень власної ідентичності, сферу, де людина відчуває себе захищеною та коли її існування наповнене екзистенцією. Такою сферою є сакральна спадщина, де людина співвідносить себе з духовними цінностями, Абсолютом, з вищими смислами, національними святинями, які є джерелами особистісного становлення.

Віддавна Галицька земля була багатою на ціннісні духовні орієнтації, а отже, сакральні місця були не лише символами релігійності, але й центрами релігійного життя. У нашій роботі ми проаналізуємо Чудотворне джерело «Духову криницю» та Біблійний сад у Маріямполі (місті Марії) і Біблійний сад духовно-історичного центру «Гора над Дністром».

Вмістилищем сакральної речовини-води є Духова криниця – священне місце в урочищі Вишновець поміж селами Сілець і Єзупіль Івано-Франківської області. Це чудотворне джерело відоме з XIII ст. У легендах і переказах йдеться про його незвичайну силу і чудодійність, а також про появу Матері Божої біля джерела і зцілення його водою дітей. Історії цього джерела поєднують і релігійні і міфологічні образи.

У книзі «Метафізика Карпат» [5] висвітлено думку, що середньовічне звеличення Галича пов'язане з Духовою криницею. Священний пагорб Галичина могила, на якому, за легендами, отримували владу від жерців Стрибога-Сонця поганські володарі Прикарпаття, розміщений недалеко від джерела. Перед тим, як сходити на вершину «коронаційного кургану», виборні вожді давніх фракційців і слов'ян (білих хорватів) обмивали тіло водою з Духової криниці. Це святилище, яке містично пов'язане з могутнім літнім Сонцем, давало владну силу майбутньому володареві, зв'язувало земного князя з Князем небесним.

У вшануванні Духової криниці простежуються два компоненти давніх вірувань – поклоніння воді і сонцю. У всіх міфологіях вода постає як пасивна первісна матерія жіночої істоти, яка є холодною і бездушною. З віруваннями, тільки дотик істоти чоловічої статі (вогню, сонця) робить її плодотворною і незвичайною. Загалом вода і вогонь як стихії вважалися рівносильними.

Митрополит І. Огієнко писав, що «первісна людина рано запримітила, що вода приносить їй і природі велике добро тому, що оживлює землю і робить її плодючою. Як окрема стихія, вода була скрізь обожнювана і як море, озеро, річка, і як джерело, криниця» [2].

Богослов і філософ І. Остащук, пише, що вода має дві основні характеристики, є основою життя та є також і руйнівною силою, таким чином у релігійному світогляді людини вода – це символ очищення, чистоти і тому відродження та відновлення» [4, 184].

Існування численних релігійних центрів при криницях та джерелах свідчить про культ води серед вірян Галичини, який є втіленням віри у хрещення та символічне відродження, котре значною мірою втілюється саме через воду. Прояви зцілень біля таких місць, очевидно, є Божим промислом, що вказує на правильність та доцільність пошанування цілющих джерел.

Поруч з сакральними спорудами, особливо типовими для галицьких сакральних місць є біблійні сади – це сворідна Біблія Пауперум (Біблія у малюнках). Значення біблійних садів полягає в оригінальному відтворенні біблійної теології, знаків і символів, а також в науковому дослідженні флори Святого Письма.

До найбільш відвідуваних сьогодні релігійно-історичних комплексів на території Івано-Франківщини належить пам'ятка «Гора над Дністром», що знаходиться у с. Новий Мартинів. Цей населений пункт у давні часи був важливим стратегічним об'єктом.

Ще одним релігійно-культурним аспектом історичного відновлення та розбудови надбань минулого Галичини є біблійний сад у Маріямполі.

Практика створення біля святих місць біблійних садів покликана стати свідченнями подій, котрі відбувалися в Гетсиманському саду. Також біблійний сад є певним утіленням уявлень людини про сад Едемський. Популярними є біблійні сади у Великобританії, Ізраїлі, Канаді, Польщі, Німеччині, Австралії, Південній Африці, Нідерландах. Найвідоміші з них – Гетсиманський сад, ландшафтний заповідник «Неот Кдумім», Елгінський кафедральний біблійний сад у Шотландії тощо.

У біблійних садах кожна з рослин має табличку з назвою, а також із цитатою зі Святого Письма, що спонукає читати біблійні тексти та аналізувати їх. Рослини часто висаджують так, щоб якнайкраще ілюструвати той чи інший фрагмент з Біблії. Саме біблійні сади є релігійними символами натуралізму поєднання природи і духовного світу.

Сьогодні важлива роль належить цим галицьким духовним центрам, які можуть стати центрами реабілітації, воїнів, вимушених переселенців, а також місцями пошуку власного особистісного «Я» та сенсу екзистенціального існування, а пізніше есхатологічної езистенції злиття з Абсолютом.

У час війни тут відбуваються масові проці за мир в Україні, які мають на меті за допомогою духових символів, сакральних місць змінити духовний світогляд та вселяти віру в кращу футурологічну дійсність.

Висновки. Певний час саме Галич вважався столицею на західноукраїнських землях. Особливістю цього міста було створення осідку Галицької митрополії, яка мала позитивний вплив на формування національної свідомості цієї частини українського населення. Церква в Україні ще біля витоків відрізнялася особливою набожністю вірян до святих місць: чудотворні ікони, джерела з цілющою водою, моці святих, монаші обителі, місця явлінь Матері Божої... Це пояснюється тим, що віра потребує матеріальних проявів того, у що вірить людина, особливо стосовно того, що має відтінок надприродного. Таким чином, велика популярність святих місць серед паломників є цілком природним наслідком пошуку підтвердження власних переконань вірянами.

Серед найдавніших столичних міст східнослов'янського світу почесне місце займає місто Галич. У роки спустошення столиці українців Києва саме Галич був знаменом державності та християнської духовності, тут вирувало активне релігійне життя, народжувалися філософсько-теологічні трактати, будувалися численні святині. Галич став потужним релігійним центром, який відіграв важливу роль в утвердженні християнських моральних устоїв Східної церкви, а також сприяв утриманню від ополячення, розвитку власного іконопису, появи великої кількості чернецтва та монастирських комплексів.

Сакральні місця абстрагують глибоку духовну аксіологію, висвітлену в Святому Письмі». Адже через релігійні символи та обряди відбувається антропологічна взаємодія з Абсолютом, а в міфологічно-релігійній площині криється сутнісний зміст становлення українського народу.

Список використаної літератури

1. Личковах В. Філософія етнокультури – етнокультурологія – етнокультурологія // Українські культурологічні студії. № 5. 2017. С. 20-25.
2. Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу – [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://chtyvo.org.ua/authors/Ohiyenko_Ivan/Dokhrystyianski_viruvannia_ukrainskoho_narodu/
3. Огієнко І. Українське монашество. К. 2002. С. 98
4. Остащук І. Сакральна символіка як об'єкт філософсько-релігійнознавчої рефлексії // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. Ред. Лях В. – Вип. 8 (96). К. 2010. С. 182-193.
5. Метафізика Карпат. Івано-Франківська область / [тексти: В. Єшкілев, О. Головенський, І. Бондарев ; відп. ред. В. Головенський]. Івано-Франківськ: Цинамоновий Хрущ, 2010. 107 с.
6. Филипович Л. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. К.: світ знань, 2000. 222 с.
7. Филипович Л. Українські релігійні стереотипи та їх вплив на процеси культурної ідентифікації сучасних українців: європейський та альтернативний вектори: доповідь на Міжнародній філософській конференції «Європа: об'єднані процеси і християнські цінності», Львів, 27-28 лютого 2009 р. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.risu.org.ua/ukr/study/religstudy/article;27763/>.

References

1. Lychkovakh V. Filosofiia etnokultury – etnokulturolohiia – etnokulturohrafia // Ukrainski kulturolohichni studii. № 5. 2017. S. 20-25.
2. Ohiienko I. Dokhrystyianski viruvannia ukrainskoho narodu – [Elektronnyi resurs] – Rezhym dostupu: https://chtyvo.org.ua/authors/Ohiyenko_Ivan/Dokhrystyianski_viruvannia_ukrainskoho_narodu/
3. Ohiienko I. Ukrainske monashestvo. K. 2002. S.98
4. Ostashchuk I. Sakralna symbolika yak obiekt filosofsko-relihiieznavchoi refleksii // Multyversum. Filosofskiyi almanakh / Hol. Red. Liakh V. – Vyp. 8 (96). K. 2010. S. 182-193.
5. Metafizyka Karpat. Ivano-Frankivska oblast / [teksty: V. Yeshkiliev, O. Holovenskyi, I. Bondarev ; vidp. red. V. Holovenskyi]. Ivano-Frankivsk: Tsynamonovi Khrushch, 2010. 107 s.
6. Fylypovych L. Etnolohiia relihii: teoretychni problemy, vitchyzniiana tradytsiia osmyslennia. K.: svit znan, 2000. 222 s.
7. Fylypovych L. Ukrainski relihiini stereotypy ta yikh vplyv na protsesy kulturnoi identyfikatsii suchasnykh ukraintsv: yevropeyskyi ta alternatyvnyi vektory: dopovid na Mizhnarodnii filosofskii konferentsii «Ievropa: obiednavchi protsesy i khrystyianski tsinnosti», Lviv, 27-28 liutoho 2009 r. [Elektronnyi resurs] – Rezhym dostupu: <http://www.risu.org.ua/ukr/study/religstudy/article;27763/>.

**PHILOSOPHICAL AXIOLOGY OF RELIGIOUS SYMBOLS
IN THE SPIRITUAL LIFE OF THE CARPATHIANS
(ON THE EXAMPLE OF HISTORICAL SACRED PLACES,
HEALING SPRINGS AND BIBLE GARDENS OF GALICHI)**

Nadia Rusko, Natalia Kotsur-Karabinovych

Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas,

Department of Social Sciences,

Karpatska str., 15, 76019, Ivano-Frankivsk, Ukraine

Formulation of the problem. The relevance of the article is determined by the specificity of the influence of religious symbols on the formation of the spiritual life of the Carpathians. Over the last decade, there has been a strong outburst of scientific and public interest in the history of the Christianization of Ukraine, the church, religious traditions, and the Galician spiritual tradition needs the most research. The problematic field of interpretation of Galician religious symbols is considered through the implementation and spiritual-praxeological aspects, as well as through the philosophical interpretation of spiritual axiology. The purpose of the article is to determine the role of Galician religious symbols in the spiritual worldview, value orientations and how they reflect and transform the sacred space of the transcendent. The novelty of the article is determined by the fact that, for the first time, the national peculiarities of the sacred heritage of Galicia, the religious symbolism of healing springs and biblical gardens, their influence on the value and moral potential and anthropological peculiarities of the formation of religious objectification of the Western region of Ukraine were deeply investigated. Today, when Ukraine is facing new challenges of the religious, philosophical, political, and economic dimension, it is very important to show the role of valuable, sacralized, transcendent factors in the formation of national sakrumy through the study of the problems of spiritual heritage. This article asserts that the worldview-mental core of the philosophy and aesthetic sphere of Ukrainian national culture is visualized in sacred places, which are the basis of spirituality and value identity of the region. It was found that they have not only an original, unique cultural content and form, but also their own spiritual territory, where they affirm and reveal the traditional values of the metaphysics of culture. where a person correlates himself with fundamental spiritual values, the Absolute, with higher meanings, national shrines.

Key words: religious symbol, Galicia, sacred places, religious identity, spiritual life.

УДК 130.3

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.22>

УНІВЕРСАЛЬНИЙ ПРИНЦИП МЕДИТАЦІЇ ЯК ІНСТРУМЕНТ ДЛЯ ПОДОЛАННЯ САМОТНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ

Ірина Скрипак

*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
факультет історії та філософії,
вул. Дворянська, 2, 65082, м. Одеса, Україна*

У цій статті розглядається значимість наявності і відновлення сакрального зв'язку в житті сучасної людини, яка переживає антропологічне відчуження внаслідок цифровізації, вимушеної ізоляції під час карантину та еміграційної кризи внаслідок війни. Водночас глибоко розглянуто способи для встановлення духовного зв'язку, зокрема такий інструмент для самопізнання, як широко відома на Заході «східна медитація». Проте, якщо прослідкувати історію розповсюдження східних релігій на Заході, то виявиться, що здебільшого східні практики перетворилися на так звані «духовний матеріалізм». Для обґрунтування цієї думки автор посилається на праці дослідників і вчителів буддизму, власне буддистів та практиків медитації з Тибету, Великої Британії та із США. Але основна задача дослідження полягає у виведенні універсального принципу медитації як інструмента для подолання самотності, депресії та інших поширених психоментальних станів, що характеризують буття сучасної людини. Для цього в статті з'ясовано, чим є медитація насправді, у чому полягає її сенс та інтенція, як вона діє на психіку людини. Також наведені приклади інтегрування східної медитації у християнство католицького обряду та в життя видатних сучасників. Таким чином можна переконатися в тому, що медитація дійсно є універсальним принципом, який виходить за межі однієї, окремо взятої релігії, та може бути застосований у різних сферах життя та людьми різних віросповідань. Це особливо актуально зараз, на зламі епох та формуванні нового світового устрою та може допомагати у подоланні таких руйнівних психоментальних станів, як депресія та хвороблива самотність, а також у разі виникнення тривалої вимушеної ізоляції під час карантину, перебування на чужині внаслідок вимушеної еміграції та втечі від війни, перебування в окупації, у зоні бойових дій тощо. В результаті людина глобального цифрового світу, яка отримала виклик самотності, має можливість опанувати і витримувати себе, навчитися підтримуючому усамітненню та перебуванню на самоті за допомогою такого універсального інструменту, як медитація.

Ключові слова: самотність, усамітнення, світогляд, герменевтика, сакральність, медитація, релігія, буддизм, християнство, трансцендентальна медитація, секулярна етика, духовний матеріалізм, Бог, історія релігії.

У перші десятиліття XXI ст. перед людством постало багато духовних проблем, від антропологічного відчуження внаслідок тотальної цифровізації та екранної культури до викликів ізоляції внаслідок пандемії коронавірусу 2020–2021 років, а також повномасштабної військової агресії РФ в Україні, яка спричинила найбільшу міграційну кризу в світі за останні сто років. У непростій ситуації сьогодення, на фронті зламу епох, ми можемо скористатися кращим філософським та релігійним досвідом людства, від ідеалізму Платона до символічних текстів авраамічних релігій, від універсальної медитації до секулярної (нерелігійної) етики, що заснована на принципах любові і співчуття, бо всі ці шляхи

допомагають у головному – бути гідною людиною, виховувати чесноти і прагнути до пізнання себе та злиття із глибинним добром, свідомістю, Природою, Єдиним, Вічним, Богом.

Мірча Еліаде пише: «Якщо людина створює себе в історії, тоді все, що вона зробила, є важливим для кожного з нас у майбутньому» [1]. Це і є наше завдання сьогодні. Дослідження з історії філософії та релігії вкрай важливі в цьому процесі, адже «Хороша книга з історії релігій має викликати в читача пробудження, яке викликали наприклад «Священне» або «Боги Греції» [1]. Роль філософії та релігієзнавства – у формуванні культури нового гуманізму та цілісної і творчої герменевтики, яка призводить до створення нових культурних цінностей, про що наголошує Еліаде: «Шлях до синтезу полягає через герменевтику»; «творча герменевтика змінює людину, вона не є просто інструкцією – радше духовною практикою, здатною змінювати саму якість існування» [1].

Також сучасна людина втратила розуміння сенсу релігійного зв'язку та зокрема філософської та релігійної освіти, яка має на меті майже утопічну ідею міжконфесійного, міжкультурного діалогу, єднання людей різного віросповідання. У ХХІ столітті ми розділені між релігійними фанатиками, атеїстами і гностиками, позитивістами, а також конформістами й байдужими до невидимого світу людьми. Але навіть зараз не пізно повернутися назад, до абсолютних начал, ідеї Першопричини. Можливо, наслідком цього стане пересмислення світогляду або зміна самої людини і виникнення нових понять, зв'язок із якими наблизить людину до себе, до істини і зрештою до щастя й процвітання в раціональному та ірраціональному сприйнятті.

Пошуки витоків і забуття Бога. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. відбувався спалах інтересу до витоків: у філософії виникла «феноменологія» Е. Гусерля, у релігієзнавстві виокремився історичний напрям. Як пише Мірча Еліаде у книзі «Пошуки. Історія та смисл в релігії», «тоді вся західна історіографія була захоплена пошуком витоків... Із психологічної точки зору, тут можна вгледіти ту саму ностальгію за «первинним» і «оригінальним» [1]. До революційних висновків того часу дійшли такі вчені, як Е. Ленг, який стверджував, що «віра у Вищого Бога лежить в основі релігії», як Ф. Ніцше, який проголосив забуття Вищого Бога і приголосив цим юдео-християнський світ, хоча «насправді смерть Бога є надзвичайно давнім феноменом в історії релігій», а також В. Шмідт, який заснував теорію первісного монотеїзму і вважав, що «забуття Вищого Бога і зрештою його заміна іншими релігійними істотами є результатом не природного процесу, а історичного» [1]. Отже, згідно з ідеями Ф. Ніцше, Е. Ленга і Е. Шмідта, «за занепад, забуття і остаточну «смерть» Бога відповідальна історія» [1].

Якщо від науково-історичного виміру перейти до соціально-психологічного, то насправді відбувалося явище, яке Мірча Еліаде описує так: «Жага зішестя у пекло цілком відповідає загальній тенденції західного розуму початку ХХ століття» [1]. Це «сходження у пекло» актуальне на різних рівнях – заглиблення у підсвідоме завдяки працям З. Фрейда, загравання із ідеєю надлюдини на прикладі нацизму, формування нового суспільного порядку в тоталітарних системах тощо. Водночас із занепадом віри у Вищого Бога упродовж ХХ століття ми бачимо зародження екранної культури та індустрії розваг – розвиток теле- і кіноіндустрії, які мають на меті заповнити внутрішню порожнечу людини від її втрати зв'язку із Вищим, невидимим, сакральним – Богом, світовою душею, Всесвітом, Абсолютом, Єдиним, Природою тощо.

Пандемія депресії і самотності. Позаяк із популяризацією науки і масової освіти в ХХ столітті люди відчували себе незалежними і самодостатніми, тож духовну їжу замінили інтелектуально-емоційним «контентом»: замість читання символічних текстів стала

поширюватися професійна література і белетристика, душпастиря заміняє нині психолог, а духовну музику – популярна, розважальна тощо. Ба більше – текстова культура впевнено поступається екранній, де ставка робиться на шок-контент і комунікацію зі штучним інтелектом. Так людина поступово відчужується від себе і соціуму, стає одинокою і нещасною, ізольованою від світу людей і не має опори на істину, чесноти, на невидиме.

Одним із результатів імітації духовного зв'язку через екранну культуру стає поширення психологічних розладів, зокрема депресивних настроїв і депресії. Лікар і дослідник депресії Деніел Хелл зазначає, що порівняно з періодом до Другої світової війни вже в 1997 році депресія зросла вдесятеро [2]. На початку 2020 року, до пандемії коронавірусу, за даними ВООЗ, у світі налічувалося 500 мільйонів людей (майже 7% населення Землі), у яких офіційно діагностували депресивний розлад. Зокрема, на початок пандемії «депресія» була першою причиною, за якою надавали лікарняний у Швеції та другою – у США, між іншим, у найбільш розвинених країнах світу.

Насправді причина пандемії депресивних станів у світі – не лише соціальна, але й духовна. Так, у книзі доктора теології та психолога Вунібальда Мюллера «Як вийти з депресії» йдеться про значущу роль зв'язку людини із духовним світом. Він наводить думку швейцарського психолога Юрга Вундерлі, «Якщо немає стосунку ще й до духовного, релігійного виміру, ми провалюємося в порожнечу, і цей процес може тривати кілька поколінь. Навряд чи ми станемо індивідуальними, але цей крок людства має свою ціну, наприклад: неврози, потужний вияв нарцистичного порушення особистості та його депресивні форми» [2].

Кожен із нас відчув себе самотнім під час безпрецедентної ізоляції мільйонів людей по всьому світу у 2020–2021 роках. Ми мали справу з ізоляцією, яка є фактором ризику самотності, може поглиблюватися і спричиняти тривожні й депресивні розлади психіки. Ще в 2018 році у Великій Британії було проведене масове тестування населення із самотності, і в результаті вперше була запроваджена посада міністерки самотності. На початку 2020 року така ж посада з'явилася в Японії, де понад мільйон дорослих підпадають під урядове визначення соціофобів – «хікікоморі» [3].

Як зазначає колишній головний хірург США, засновник організації Doctors for America Вівек Мурті, у книзі «Самотність. Сила людських стосунків», самотність – це суб'єктивне відчуття дискомфорту, коли нам бракує соціальних контактів, яке до того ж обтяжене емоційним болем і соромом. На його думку, перший крок до звільнення від самотності – це визнати значущу потребу в соціальному зв'язку. Проте він також розрізняє самотність і усамітнення, де останнє – радше сакральний стан. «Усамітнення – це стан мирного перебування сам на сам із собою. Це чудова нагода для самоаналізу і можливість поспілкуватися із собою без того, щоб нас відволікали чи турбували. Усамітнення підсилює розвиток нашої особистості, креативність та емоційний комфорт, дозволяючи нам розмірковувати, відновлюватись і поповнювати запас життєвої енергії» [3].

Ми бачимо, що йдеться про формування певної культури перебування на самоті і творчий вимір самотності, що не є руйнівною для людини. Більше того, саме на самоті ми можемо отримати духовний досвід і встановити зв'язок із свідомістю, душею, духом: «Упродовж тисячоліть монахи й аскети в різних духовних традиціях прагнули усамітнення як можливості для самозаглиблення і поновлення зв'язку із божественним», – зазначає Мурті [3]. Але, якщо все так очевидно й просто, чому ми не прагнемо усамітнення, щоб позбутися самотності і отримати духовний досвід? Справа в тім, як наголошує Мурті, що «Усамітнення теж може лякати, навіть жахати, оскільки воно дає випірнути на поверхню як позитивним, так і негативним думкам та емоціям» [3].

Саме тут в нагоді може стати одна зі східних технік – хатха-йога, пранаяма, медитація тощо, які здатні гармонізувати тіло, душу й дух, або, за східним підходом, тіло, мову і розум. Проте потрібно зробити відступ щодо причини поширення й популярності орієнтальної релігії, її впливу на західну раціональність і навіть появу моди серед сучасників на будь-які східні ментально-психічні техніки.

Типи сакральності, діалектика Сходу і Заходу. З одного боку, як зазначає Мірча Еліаде, занепад християнства і втрата його інтенції спричинили духовну порожнечу: «Непритомність історичного християнства спричинила вакуум в розумах інтелектуалів і саме через цей вакуум деякі з них намагалися дістатися витоків творчої матерії, а інші – спілкуватися з духами» [1]. З іншого боку, в XIX столітті західна цивілізація отримала переклади із санскриту давньоіндійських релігійних текстів – Веди і Упанішади, які дуже зацікавили інтелектуальну еліту і вплинули на низку філософів, психологів і письменників того часу, наприклад, А. Шопенгауера, К.-Г. Юнга, Г. Гессе.

Як зазначає Еліаде, внаслідок зустрічі західної думки з індійською філософією «чудо «другого Відродження» не тільки не сталося, але, за виключенням, моди на міфологізацію, започатковану Максом Мюллером, відкриття індійської духовності не мало значного культурного впливу». На думку історика, на це існувало дві причини – слабка філологія, а також «занепад метафізики й перемога матеріалістичної та позитивістської ідеологій у XIX столітті» [1]. Із цим твердженням можна охоче погодитися. Забігаючи наперед, в середині XX століття, коли настала криза капіталістичної економічної моделі і злам модернізму, з одного боку, а водночас на Захід почали емігрувати буддійські вчителі внаслідок анексії Тибету Китаєм, з іншого боку, відбувся шалений сплеск зацікавленості екстатичними, містичними і ментальними східними практиками – йогою, медитаціями тощо.

Проте вже у XIX столітті почалося культурне проникнення на Захід східної філософії. Найяскравіший приклад – це виникнення, як каже Еліаде, «парарелігійного руху – Теософське товариство». Хоча історик доволі скептично ставився до суті діяльності цієї спільноти і її духовної лідерки: «Мадам Блаватська представила теорію безкінечної духовної еволюції завдяки метемпсихозу та зростаючій ініціації» [1]. Проте, діяльність цього товариства вплинула на багатьох філософів, істориків і культурних діячів, зокрема, на діяльність сходознавців і засновників Живого етики подружжя Реріхів; на аргентинського філософа і засновника міжнародної культурно-просвітницької спільноти «Новий Акрополь» Хорхе-Ансея Лівраги. Зокрема, в Україні спільнота «Новий Акрополь» існує 30 років і видає українською твори французького історика філософії та очільника французької філії цієї організації П'єра Адо (книги «Що таке антична філософія?», «Філософія як спосіб життя» тощо). Також серед послідовників цього товариства є видатний мислитель і духовний учитель Джидду Крішнамурті тощо.

Отже, не варто недооцінювати вплив орієнтальної філософії та релігії на сучасну західну філософію, психологію, науку та культуру. Але й не варто переоцінювати її значимість. Адже науковці кинулися «зважувати» душу і шукати «докази» життя після смерті та переродження душ (реінкарнації). Мірча Еліаде наголошує на тому, що «Позитивістський оптимізм можна помітити в майже всіх парapsихологічних дослідженнях: там завжди присутня надія на те, що одного дня загробне існування душі буде доведено науково» [1]. Водночас психоделічні практики на кшталт холотропного дихання Станіслава Грофа або динамічних медитацій Ошо почали задовольняли запит суспільства на сакральне. На пострадянському просторі цей сплеск відбувся дещо пізніше, після падіння «залізної завіси», коли в 1990-х хлинув потік перекладів релігійної, езотеричної та окультної світової літератури. Наприклад, у вже згаданій українській філії «Нового Акрополя» вийшли

друком твори Джордано Бруно «Про героїчний ентузіазм» (Київ, 1996) і герметичний твір про теорію і символи алхімії Альберта Пуассона *Opus magnum* (Київ, 1995). Водночас Україною почали ширитися йога-студії, всюди виникали «гуру», які відкривали авторські школи йоги, зокрема в Києві у 1990-х виникли такі майстерні: Андрій Сідерський (Йога23), Андрій Лаппа (Універсальна йога), Анатолій Пахомов (Коректний підхід до хребта) тощо.

Пізніше, у 2000-х, в Україну почали приїздити буддійські майстри медитації та духовні вчителі – Ринпоче. У цьому вирі сплеску «духовності» та інтересу до всього паранормального, магічного, надзвичайного чітко прослідковується потреба у сакральному, про що наголошує Еліаде: «Поклоняються не дереву, весні або камінню, а сакральному, яке маніфестується у цих космічних об'єктах». Не дивно, що на цьому тлі гонитви за релігійним досвідом відбувається його поділ на сакральне і профанне, як зазначає Еліаде: «профанне перетворюється на сакральне діалектикою ієрофанії; численні процеси десакралізації знову перетворюють сакральне на профанне» [1].

Духовний матеріалізм і медитація. Щоб дійсно вивчати індуїзм, даосизм і буддизм, потрібно спиратися на систему цінностей, правильне розуміння й знання, що отримане від хранителя традиції – учителя, сформоване на розумінні символів і священних текстів, космології та теогонії, і лише тоді це знання й уміння призведе до благої цілі – самопізнання та виховання себе, пізнання сакрального та законів буття, досягнення певних чеснот тощо. Це майже те саме, про що Сократ говорить із Меноном в однойменному діалозі: хибна думка не може призвести до блага, і чесноті неможна навчити – можна навчитися, виховуючи себе і пригадуючи правильні твердження, спираючись на божественну іскру в собі самому [4].

Натомість відсутність інтенції у виконанні ритуалів, більше того, неблага мотивація – гонитва за «магією», «суперсилою» та укріпленням егоїзму за допомогою сакральних методів – може призвести до «духовного матеріалізму». Цей термін ввів тибетський Учитель і майстер медитації Чог'ям Трунгпа, який першим приїхав з Тибету до США, утікши з китайської в'язниці і здійснивши важкий перехід Гімалаями. Він заснував у США Інститут Наропи, запровадив систему світських шкіл медитації «Шамбала», на власному досвіді вивчав західний тип мислення і написав низку книг із роз'ясненнями буддійської філософії та застереженнями для західних послідовників: «Подолання духовного матеріалізму», «Міф свободи і шлях медитації», «Шамбала: священний шлях воїна». У своїх книгах і школах він говорить лише про один, найпростіший і найприродніший тип медитації, яка сприяє психічно-ментальній гігієні – очищенню емоцій та думок, перебуванню в моменті «тут і тепер». Зокрема, «правильний рух духовним шляхом – це тонкий процес, де неможна припускати наївності й поспіху. Численні бічні доріжки, що відводять нас убік, ведуть того, хто практикує, до викривленої, егоїстичної версії духовності. Ми можемо обманювати себе і думати, що ми розвиваємо духовність, а натомість за допомогою духовної практики укріпимо своє «его» [5].

Слід зауважити, що слово «медитація» – не зовсім коректне, адже *meditatio* (лат.) означає «акт обдумування, споглядання, роздумів; думка, ідея», тому й маємо «Медитації» Марка Аврелія («Наодинці з собою» українською), «Медитації» Р. Декарта, «Картезіанські медитації» Е. Гусерля тощо. Але ж на санскриті та мовою палі/тибетською для позначення того, що ми називаємо медитацією, існує десятки різних слів. Наприклад, техніка, якої навчав Чог'ям Трунгпа, зветься на санскриті «шаматха», що означає «розслаблення, заспокоєння, спокійне перебування», власне не-думання, чисте сприйняття: «Практика точного бачення ситуації кожної миті за допомогою певних методів усвідомлення називається медитацією «шаматха» (палі: саматта). Слово «шаматха» означає «наповненість миром,

умиротворення». Коли ви бачите кожну мить теперішнього, не залишається місця ні для чого, окрім відкритості і мирного перебування» [5]. Її суть полягає у сидінні на спеціальній подушці із рівною спиною та спостереженні за диханням. Це виглядає занадто просто, а тому не спокусливо і навіть нудно, абсолютно не цікаво для пожадливого розуму (санскр. кама-манас) та «єго».

Проте решта, чого ми чекаємо від медитації, – це ні що інше, ніж «духовний матеріалізм» і прагматичні цілі на шляху до сакрального досвіду. Той, хто все-таки наважився просидіти у безмовності на подушці пів години, годину-дві, день, тиждень тощо, той зустрінеється із собою та знатиме, що коїться в його стражденному розумі та психіці, які страхи, думки, надії докучають щосекунди, що заважає перебувати в моменті, у повноті перебування «тут і тепер». Трунгпа Ринпоче наголошує на тому, що шаматха – це лише базова практика малої колісничі (Хінаяна), але інші вчителі Дзочен (тиб. метагранична повнота, велика досконалість, велике завершення) у книзі «Громова безмовність» наголошують на правильному розумінні слова «медитація» та достатності навіть цієї базової практики для досягнення просвітлення. На переконання авторів, західних наставників буддизму Нгакпа Чог'ям і Кхандро Дечен, еквівалентом слову «медитація» є тибетське слово «гом» (sGom). Але водночас потрібно усвідомлювати, про який вид медитації йдеться. Так, існує «лунг-гом» (тиб. rLung – внутрішня енергія, «вітер», що відповідає санскр. прана). Але базовою медитацією є «ши-не», що з тибетської означає «бути безтурботним» або «перебувати у спокої», «не залучатися». Це аналог слова «шаматха», на яке посилається Чог'ям Трунгпа. Також автори наголошують на тому, що навіть лише завдяки одній практиці «ши-не» можна отримати досвід переживання пустотності – поринути у простір стишення, «паузи», «не-думання». За словами наставників Дзочен, «медитація – це звикання і привчання себе до просвітленого стану, співпраця й об'єднання із цим просвітленим станом». [6]

Цей тип медитації дозволяє осягнути «глибинне добро», що є «третім часом» і трансцендентною основою нашого ества, набути невимовну внутрішню радість від єдності із сакральним і перебування у повноті. Саме цей досвід істинного буття складає основу і можливість духовного просвітлення. Але водночас ця практика нічого вам не гарантує комфортного – ви маєте самотужки зустріти й подолати свою нудьгу та лінь, побачити та опанувати хаос думок і почуттів, організувати своє тіло до практики тощо. Отже, нічого нового від часів Сократа – маємо себе опанувати і виховати у собі чесноту шляхом духовних вправ і пригадування істини, правильного розуміння...

Трансцендентальна медитація Сходу і Заходу. Важливою подією в історії західної культури та релігії в ХХ столітті стало поширення так званої «трансцендентальної медитації» (ТМ), якої з 1955 року почав навчати один з духовних лідерів Індії Махаріші Махеш Йогі. Можливо, західна цивілізація б ніколи не дізналася про нього, як вона не знає про багатьох гуру, що живуть і навчають в Індії, Непалі, Гімалаях тощо. Але ця новостворена духовна традиція має успішну «маркетингову» стратегію, тобто підкорює західну культуру за її ж правилами. У 1960–1970-х роках було відкрито центри з цієї медитації в США, до того ж, у найзаможніших регіонах.

Так, у 1973 році до Центру трансцендентальної медитації в Лос-Анджелесі прийшов всесвітньо відомий кінорежисер Девід Лінч і отримав свою першу інструкцію з медитації. Про цей досвід він написав у своїй книзі «Як спіймати велику рибу», а саме: «я сів, заплющив очі, почав читати мантру. Я наче їхав у ліфті, а потім обірвало троси. Бум! Аж ось я поринув у чисте блаженство й опинився «усередині»; «медитація веде вас до океану. Це океан чистої свідомості, чистої усвідомленості. Але він вам знайомий – це ви. Занурюючись, ви відчуваєте щастя, що схоже не на п'янку ейфорію, а на справжню красу» [8]. Нині

Лінч є офіційним представником ТМ у світі, їздить з виступами, свідчить у документальному фільмі і книзі про суть і вплив медитації на якість життя: «За 33 роки я жодного разу не пропустив медитації. Я медитую двічі на день по 20 хвилин – зранку і вдень – і одразу продовжую займатися справами. Всередині мене зростає радість від творення. Загострюється інтуїція. Я насолоджуюся життям. Негатив відступає» [7].

На прес-конференції Лінча в Києві у 2018 році, куди він прибув для відкриття Центру із трансцендентної медитації (у першу чергу, для допомоги ветеранам війни), він запевняв, що завдяки практиці ТМ припинив використовувати наркотики для посилення творчого натхнення та уяви, подолав тривоги і гнів, на які наражав себе і своїх близьких. У Лінча стався досвід пізнання «пустотності» на першій же медитації в 1973 році, і це було його одкровення.

Щоправда, центри ТМ вирізняються поміж інших тим, що мають чітке комерційне спрямування: якщо в Шамбала-центрі ви отримуете безкоштовно інструкцію до медитації і можете практикувати скільки завгодно поза системою, самостійно, читати духовні книги Чог'яма Трунгпи і Пєми Чодрон (західна буддійська монахиня, яка відома книгою «Там, де страшно» – про складнощі на шляху медитації), то в центрах ТМ є складна багаторівнева система навчання. Це абсолютно західна бізнес-модель, за якою навчаються популярні нині «психологічно-духовні» кадри – коучі, гештальт-терапевти, інструктори з хатха-йоги тощо. Можна було би запідозрити центри ТМ в духовній профанації, як-от псевдовчення письменника-фантаста Рона Хабарта «діанетика», де також залучалися голлівудські зірки для популяризації методу психологічного впливу, якби не сама техніка.

В Україні в 2018–2021 роках почали з'являтися компанії, де в межах корпоративної культури співробітники, незалежно від їхніх посад, проходять навчання з ТМ від сертифікованого центру в Україні. Кожен співробітник проходить обряд ініціації, отримує інструкцію з медитації і «молитовне слово» для мантри. У робочий розклад компанії включають щоденні медитації двічі на день упродовж 20 хвилин. Цікаво, що й у шаматсі рекомендується робити сесії медитації щонайменше 20 хвилин. Це не випадково: сучасні дослідження підтверджують, що саме за цей час відбувається цикл нервової системи, наприклад, щоб переключити симпатику на парасимпатику, тобто дозволити психіці й розуму заспокоїтися.

Отже, медитація – це внутрішня дисципліна, інтенція до набуття духовного досвіду єднання з невидимим і духовні вправи зі своєю свідомістю. Як зазначає Деніел Браун у книзі «Керунок до великого шляху. Махамудра: етапи медитації» для розуміння, що відбувається під час медитації, що є об'єктом і суб'єктом медитації, потрібно розуміти філологію цього процесу, а саме: «дієслово *sgom pa* означає «медитувати» і протилежне за значенням дієслову «слухати» (*thos pa*) або «розмірковувати» (*bsam pa*); «буквально термін *sgom pa* означає «стати кимось» або «реалізувати щось» і означає, що тим, хто практикує, потрібно реалізувати або направити вчення Дхарми безпосередньо у власний потік свідомості».

У більш складних техніках медитації, які зветься «майстерні методи», у Тантраяні (великій колісниці) застосовуються різні методик, а саме: «медитативна візуалізація (*sgom bmgis*), і певний ритуал (*sbyog ba*). Коли учні не зайняті медитуванням, їм слід вивчати тексти (*slob pa*) і слідувати моральним принципам (*tshul khrims*), що прийняті в буддизмі» [8]. Як можна побачити, духовні вправи з медитації нагадують практики стоїків, проте у латинському значенні «медитації». Не дивно, що в ХХ столітті саме буддизм і стоїцизм отримали поширення серед колишніх атеїстів і агностиків, які все одно прагнули до самопізнання й отримання духовного досвіду, але шляхом інтелектуальних вправ і таких, які не дадуть розуму нудьгувати. Про це пише італійський історик філософії Массімо Пільюччі у книзі

«Як бути стоїком у сучасному світі», де наводить власний досвід атеїста, що водночас прагне самовдосконалення і самопізнання, єднання із законами природи та свідомості.

Християнська медитація і універсальний принцип медитації. Повернімося до практики ТМ та її інтеграції у католицизм. У 1954 році в Малайї отець-бенедиктинець Джон Мейн OSB зустрів вчителя східної медитації та отримав інструкцію з медитації: замість фрази на санскриті він рекомендував католицькому духовному отцю повторювати одну, окремо взятую, фразу з Біблії протягом усієї медитації, двічі на день по пів години. Так о. Джон отримав досвід медитування. Окрилений внутрішнім осяянням від практики, він описав свій спосіб «медитації» настоятелеві новіціяту, і той наказав йому негайно припинити цей досвід. Як пише Фрімен, «о. Джон з болем, але повернувся до інших, більш інтелектуальних форм медитації – дискурсивних, концептуальних і пов'язаних із уявою, які його спустошували». Але згодом, коли він вивчав праці Йоана Касіяна, то виявив описане ним *meditatio* як абсолютно ідентичне до того, чого він навчався в індійського вчителя. Зрештою він усвідомив універсальність цього методу й традиції.

Після, у 1976 році він почав навчати медитації і заснував у той же період перший лондонський центр християнської медитації, який згодом перетворився на Міжнародну спільноту християнської медитації (*The World Community for Christian Meditation, WCCM*), до якої входять медитативні групи по всьому світі (так само, як і Шамбала-центри, як і центри з ТМ тощо). Учень о. Джона Мейна монах-бенедиктинець лондонського абатства Терві і директор WCCM Лоренс Фрімен OSB у своїй книзі «Внутрішнє світло. Шлях християнської медитації» розкажує про сутність цього методу «споглядальної духовності», а саме: «Медитація для християнина – це тиша Христова в серці, буття перед Богом в оголеному стані розуму. Просте перебування там, де зараз нас животворить Бог, у тому місці й часі, де Він нас являє з вічності».

Це нагадує нам про містичний досвід східного християнства, який зветься «ісихія» (давньогр. спокій, безмовність, тиша): «З поняттям ісихії пов'язана практика мовчазної, розумово-сердечної молитви і тверезіння, що була поширена у ранньохристиянських монахів-пустельників». Досвід о. Джона став зразковим для західних християн, які шукають повернення до витоків – традиції давньої Церкви: «Як зазначив св. Йоан Павло II, цитуючи домініканського містика Майстра Екхарта, – «вийти за межі себе... і дозволити Богу бути Богом в нас» [9].

Але одразу ж постає питання про те, що саме ми маємо на увазі під медитацією і який сенс вкладаємо у це поняття. Лоуренс Фрімен пояснює: «Саме слово «медитація» набуло двох значень у християнській практиці, і значення ці, за іронією долі, протилежні. Ми будемо вживати це слово в його первинному значенні, запровадженому ранньохристиянськими монахами, у чиєму вченні *meditatio* розумілося, як «вдивлятися в *medio*» – залишатися в центрі. Латинське *meditari* використовується як відповідник грецькому *meletan*, що означає «повторювати»» [9]. Виявляється, що у ранньому християнстві практика медитації теж передавалася від учителя до учня, за традицією «живої передачі», що також передбачає невербальні сигнали, перебування у «полі» свідомості вчителя, як і в буддизмі.

Отже, порівнюючи досвід буддійської медитації «шаматха» і трансцендентальної медитації Махаріші, стає очевидним універсальний принцип медитування – стишення інтелектуально-емоційного хаосу та з'єднання із чистою свідомістю, інтуїцією, перебування тут і тепер, у божественному, чистому, теорійному вимірі буття. Це стає очевидно, адже в книзі Фрімена наводиться інструкція до медитації та її інтенція, які доводять, що це дійсно тотожна буддійській та індуїстській традиціям, універсальна практика. Єдина відмінність – це молитовне слово «Мараната» (арам. Прийди, Господи!): «Ми називаємо

це молитовне слово «мантрою». Цей термін, узятий із санскриту, відповідає тому, що св. Йоан Касіян визначає як «формула», а «Хмара невідання» називає «одним малим словом». Сучасна англійська мова повністю асимілювала термін «мантра», як раніше це відбулося з єврейським словом «амінь» та грецьким «Христос». Досить імовірно, що це один зі знаків, який вказує на великий і таємничий процес, завдяки якому поєднуються у шлюб Схід і Захід» [9]. Також слід зауважити, що медитація не є молитвою у звичному значенні – розмовою з Богом або роздуми про Бога; також це не є медитацією-роздумами, що стає зрозумілим з інструкції до медитації: «Не думай ні про що і нічого собі не уявляй: ні духовного, ні мирського. Думки чи образи, що виникають під час медитації, сприймай як розсіювання уваги і постійно повертайся до повторення свого слова» [9]. Якщо порівнювати християнську медитацію, яку рекомендується також робити щодня, по 20–30 хвилин вранці і ввечері, із шаматхою, то об'єктом медитації в останній замість молитовного слова є дихання. Але принцип залишається тотожним.

Отже, завершуючи екскурс у «шлюб» Сходу і Заходу словами духовного лідера Тибету у вигнанні – Його святості Далай-лами 14-го Тензін Г'яцо, які він виголосив під час звернення до буддистів у 2012 році: «Усі релігії свідчать, що егоїзм, уявлення про важливість власного «я» є джерелом всіх проблем, джерелом гніву, ненависті, задрощів. Не варто чіплятися за «я». Набагато важливіше витратити енергію на «трансформацію розуму», розвиток здатності любити та співчувати» [10].

Саме цього й можна досягти завдяки медитації як світської універсальної практики для людей різних культур та віросповідань. Зокрема, на аудієнції українських освітян у Далай-лами 14-го, яка відбулася у Лхасі (Індія) навесні 2019 року, Його Святість дав українським освітянам інструкцію з медитації і запропонував робити її, продовжуючи власну релігійну традицію. Учасниця цієї поїздки психолог і тренер О. Лисих навила такі слова Далай-лами: «Ваша релігія – це ваша сила. У вас є коріння, є предки, тож слідуйте ним. Ми можемо лише розказати вам про свою культуру і досвід. Візьміть у нас краще, що хочете, і користуйтеся цим на благо» [11].

Список використаної літератури

1. Еліаде М. Пошуки. Історія та смисл в релігії / Пер. з англ. Анни Марії Басаурі Зюзіної. – Київ : Дух і Літера, 2018. 68-70, 73, 75-77, 80, 93 с.
2. Мюллер В. Як вийти з депресії : Хай живе серце твоє / пер. з нім. О. Нога. – Київ : Колесо Життя, 2020. 72-73 с.
3. Мурті В. Самотність. Сила людських стосунків / пер. з англ. Олена Любенко. – Київ : Лабораторія, 2020. 26-28 с.
4. Plato. Meno. P. 74. <https://freeclassicebooks.com/Plato/Meno.pdf>
5. Trungpa Ch. Cutting Through Spiritual Materialism. Boulder : Shambhala Publications, 1973.
6. Ngkapa Ch., Khandro D. Roaring silence : Discovering the mind of Dzogchen. Boston-London : Shambhala, 2002. P. 37, 43.
7. Lynch D. Catching the Big Fish: Meditation, Consciousness, and Creativity. New York : TarcherPerigee, 2006. P. 9-12.
8. Brown D. Pointing out of the great way : The Stages of Meditation in the Mahamudra Tradition. Somerville : Wisdom Publications, 2006.
9. Фрімен Л. Внутрішнє світло. Шлях християнської медитації. Київ : Кайрос, 2016. 3-7, 10-11, 15-18 с.
10. Далай-лама розповів, як боротися з егоїзмом. «Факти. Новини». Випуск від 25.12.2012. <https://fakty.com.ua/ua/svit/20121225-1466080/>

11. Лисих О. Про Далай-ламу і Україну. *Науково-популярний журнал «Колесо Життя»*. 2019. Випуск № 2 (126). 79 с.

**THE UNIVERSAL PRINCIPLE OF MEDITATION AS A TOOL
TO OVERCOME LONELINESS OF MODERN HUMAN:
PHILOSOPHICAL, ANTHROPOLOGICAL AND RELIGIOUS ASPECTS**

Iryna Skrypak

*Odesa I.I. Mechnikov National University,
Faculty of History and Philosophy,
Dvoryans'ka str., 2, 65082, Odesa, Ukraine*

This article examines the significance of the presence and restoration of the sacred connection in the life of a postmodern human, who is experiencing anthropological alienation due to digitalization, forced isolation during the quarantine, and the emigration crisis due to war. At the same time, methods for establishing a spiritual connection are deeply considered such a tool for self-discovery as an “Eastern meditation”, widely known in the West. However, if we follow the history of the spread of Eastern religions in the West, it will turn out that mostly Eastern practices have turned into so-called «spiritual materialism». To substantiate this opinion, the author refers to the works of researchers and teachers of Buddhism, specifically Buddhists and meditation practitioners from Tibet, Great Britain, and the USA. But the main task of the research is to derive the universal principle of meditation as a tool for overcoming loneliness, depression and other common mental states that characterize the existence of a modern human. To do this, the article explains what meditation is, what its meaning and intention are, how it affects the human psyche. There are also examples of the integration of Eastern meditation into the Christianity of the Catholic rite and into the lives of prominent contemporaries. In this way, it is possible to make sure that meditation is really a universal principle that goes beyond the boundaries of the religion, and it can be applied in different spheres of life and by people of different faiths. This is especially relevant now, when the humanity is turning into new era and making the formation of a new world order. The meditation principle can help to overcome such destructive psycho-mental conditions as a depression and painful loneliness in a case of long-term forced isolation during quarantine, in a case of staying abroad due to forced emigration and fleeing of the war, being under occupation, in a war zone, etc. Eventually, a human of the global digital world, who got the challenge of loneliness, takes the opportunity to meet and sustain himself, to learn supportive awareness and being alone due to such a universal tool as meditation.

Key words: loneliness, solitude, worldview, hermeneutics, sacredness, meditation, religion, Buddhism, Christianity, transcendental meditation, secular ethics, spiritual materialism, God, history of religion.

УДК 130.3

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.23>

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПОЛОЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ Ф. МЕТЬЮЗ ТА ДЖ. БЕРКЛІ

Анастасія Тихонова

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,
факультет суспільних наук і міжнародних відносин, кафедра філософії
пр. Гагаріна, 72, 49000, м. Дніпро, Україна*

У статті висвітлюються головні екзистенціальні положення філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі. Розкривається сутність «Екологічного Я», як внутрішнього буття людини. Окреслені спільні тенденції у поглядах Ф. Метьюз та Дж. Берклі в системі філософського знання та історичному контексті. На прикладі власного досвіду філософи розкривають особливості формування візуальних образів, утворюють зв'язки між «існуючими речами» в онтологічному описі. Проводяться дослідження у поєднанні теорії єдиного поля на рівні матерії з метафізичним рівнем сприйняття. Підкреслюється інтуїтивний метод пізнання світу, за допомогою якого Дж. Берклі та Ф. Метьюз розкривають трансцендентальні аспекти буття та намагаються подолати дуалізм у суб'єктивно-об'єктивних відношеннях, дійти цілісності та самодостатності існування.

Ф. Метьюз пов'язує панпсихічну метафізику з реалізацією проекту культурної трансформації. Вона є першокласним мислителем, якій висловлює оригінальні думки, необхідні, щоб критично дивитися на культуру, історію, сучасні технології, відчувати витонченість життя, традиції людства. У статті розглядаються метафізичні основи екологічної етики. Автор прагне надати метафізичний опис фундаментальним принципам інтуїтивного пізнання світу. Читач відчуває себе причетним до подорожі, яка розкриває внутрішній світогляд та формує почуття дійсності. З'являється відчуття, що ми в певному сенсі «єдині» з природою та усіма існуючими речами. Це крок у розширену сферу свідомості, в якій людина може знайти більш яскравіший стан для реалізації. Основна теза полягає в тому, що будь-яка адекватна філософська відповідь на так звану «екологічну кризу» не може бути охоплена другорядною дисципліною, відомою як «екологічна філософія», а повинна розглядати певний спектр екзистенційних питань. Результатом взаємодії принципів пізнання Дж. Берклі та Ф. Метьюз є створення особливого екзистенціального простору, у якому екзистенціальні принципи, які виявляють буття, виявляють особливу внутрішню природу речей. Спостереження фізичних явищ навколишнього світу та втілення до життя результатів спостереження та експерименту дозволяють змінити стан існуючих речей у напрямку еволюційного розвитку. Роботи філософів мають чималу цінність для науки, займають важливе місце в системі філософського знання, історичному контексті, мають свою унікальність яка прихована від погляду пеленою часу і думкою численних критиків, але завжди відкрита для дослідження шукачам нових філософських істин.

Ключові слова: «Екологічне Я», «споглядальна спроможність», інтуїтивне пізнання, трансцендентальний аспект, просвітлення, цілісність, безпосередній досвід, тілесна субстанція.

По-перше, звернемо увагу на існування певного взаємозв'язку щодо екзистенціальних положень у метафізиці Ф. Метьюз та Дж. Берклі з точки зору розуміння дійсності в історико-філософському контексті, співвідношення матеріальних та духовних цінностей, існування людини, фундаментальних принципів буття.

По-друге, зазначимо, що Ф. Метьюз та Дж. Берклі окреслюють певне коло питань, які не залишають байдужими сучасних філософів та вчених. Так у своїй праці «Ардея»

Ф. Метьюз, аналізує героя Гете, Фауста, який вже став архетипом сучасності та провісником екзистенціальних можливостей і моральних складнощів сучасного стану людини. Постають питання: що таке душа людини, чи можливо її конфіскувати чи обміняти? Якби це було можливо, то що б з цього вийшло? Які наслідки матиме втрата душі для людини та суспільства в цілому? Актуальним у філософії Ф. Метьюз постає питання відносно політичної структури, яка потрібна для проведення екологічної реформи у сучасному світі.

По-третє, звернемо увагу на загадкові паралелі, які з'являються у дослідженнях філософів.

Ф. Метьюз досліджує «Екологічне Я», яке виходить за межі егоїстичного існування людини. У еволюційному русі егоїстичне Я перетворюється на «Екологічне Я», але не втрачає своєї індивідуальної природи: «It is a world of things, objects, individuals—manifold in their forms, variegated in their hues, intricate in their arrangement, yet none the less invariably ultimately individuated. If I look closely enough I can always find the boundaries, the outlines, the petal that has its separate being within the heart of the flower». (Це світ речей, предметів, індивідів – різноманітних у своїх формах, відтінках, розташуванні, але індивідуальних. Якщо я придивлюсь досить уважно, я завжди зможу знайти індивідуальні риси пелюстка, який має окрему істоту в серці квітки) [1, с. 14].

Можна побачити, що сприйняття дійсності, яке описує Ф. Метьюз притаманне лише людині, яка дійшла до усвідомлення свого внутрішнього буття. Це екзистенціальне положення допомагає розкрити погляд Дж. Берклі відносно дійсності, яка вимірюється глибиною свідомості людини.

Дж. Берклі розглядає людську сутність, як інтеграцію розуму, здатності до логічного мислення, духовного аспекту, щирих почуттів, волі до життя та волі до смерті, *споглядальної спроможності* : Автор зупиняється на здатності людини бачити красу навколишнього світу: «It happened well, to let you see what innocent and agreeable pleasures you lose every morning. Can there be a pleasanter time of the day, or a more delightful season of the year? That purple sky, those wild but sweet notes of birds, the fragrant bloom upon the trees and flowers, the gentle influence of the rising sun, these and a thousand nameless beauties of nature inspire the soul with secret transports; its faculties too being at this time fresh and lively, are fit for those meditations, which the solitude of a garden and tranquility of the morning naturally dispose us to. But I am afraid I interrupt your thoughts: for you seemed very intent on something». (Як чудово, що тобі випала нагода помилуватися красою, на яку в тебе зазвичай немає часу. Це найпрекрасніший час доби та пора року-блакитне небо, солодкий спів лісових птахів і п'яний аромат суцвіть, легкий дотик сонця, що сходить, і нескінченні краси природи породжують у душі високі пориви, в цей час тут так свіжо і прекрасно, можна спокійно споглядати в усамітненні прохолодних алей саду красу). [2, с. 3].

Свою думку Дж. Берклі продовжує в роботі «An Essay towards a new theory of vision». Він ілюструє внутрішнє буття, яке формує бачення речей такими, які вони є, спираючись на власний досвід. « I find it also acknowledged, that the Estimate we make of the Distance of Objects considerably remote, is rather an act of Judgment grounded on experience, than on Sense» (Я виявив, що ми визначаємо відстань, на якій знаходяться об'єкти зі значними змінами, таким чином, наші судження більш ґрунтуються на досвіді, ніж на сенсі побаченого» [3, с. 11].

Це дослідження має велике практичне значення, бо філософ на власному досвіді розкрив особливості формування візуальних образів, коли він здійснював сходження на вершину знаменитого вулкана Везувія. Останній раз він піднявся на вершину у квітні 1717 р. Це було не просто підкорення вершини, це було випробування тілесних та психічних можливостей особистості. Свої почуття він описав у щоденниках, які дійшли до сучасного

читача через публікації листування Дж. Берклі з численними друзями та знайомими: "I saw a vast aperture full of smoke, which hindered the seeing it's depth figure. I heard within that horrid gulf certain odd sounds, which seemed to proceed from the belly of the mountain: a sort of murmuring, sighing, throbbing, churning, dashing of waves and between whiles a noise like that of thunder or cannon, which was constantly attended with a clattering like that of tiles falling from the tops of houses on the streets. Sometimes as the wind changed the smoke grew thinner, discovering a very ruddy flame, and the jaws of the pan or crater streaked with red and several shades of yellow... I ascended to the top of Vesuvius a second time, and found a different face of things." (Я споглядав величезний кратер, наповнений димом, який заважав досягнути всю його глибину. Я чув через цю страшну вирву дивні звуки, які, здавалося, виходять з ущелин гір: щось схоже на приглушений шум голосів, зітхання, пульсації, стрімкий рух хвиль і в проміжках цей шум, подібний до громових гуркотів або гарматних пострілів, який постійно супроводжувався гуркотом, схожим на звук черепиці, що падає з даху. Коли вітер міняв напрямок дим розсіювався, оголюючи язика полум'я, і полум'яний зів або кратер переливався червоно – золотистими відтінками. Я сходив на вершину Везувію вдруге, і виявляв різну природу речей) [4, с. 11].

Результати проведеного практично дослідження філософ опублікував у роботі «Досвід нової теорії бачення» (1732). У цій роботі він наводить безліч аргументів на користь того, що величина і просторова форма речі, подібно до кольору і запаху, визначається самим суб'єктом, можливостями його зору : « God, speaks to your eyes, as you can have for thinking any particular person speaks to your ears». (Господь дивиться в твої очі для того, щоб ти зрозумів усе, що звертається до тебе). [5, с. 18].

На рівні метафізичного та етичного вираження інтуїтивного пізнання світу Дж. Берклі розкриває *трансцендентальний аспект* буття, де відбувається злиття всього суцього у серці Творця, який є Альфою й Омегою, походженням усіх речей, але за допомогою процесу сприйняття самої людини та розвитку її свідомості, де й відбувається прояв достовірності існування. У цю саму мить буття саме по собі є чимось відкритим, не потребує пояснень за допомогою слів: «Unless we take care to clear the first Principles of Knowledge, from the embarras and delusion of Words, we may make infinite Reasonings upon them to no purpose; we may draw Consequences from Consequences, and be never the wiser. The farther we go, we shall only lose our selves». (Якщо ми не подбаємо про те, щоб очистити перші Принципи Знання від труднощів і омани слів, ми можемо нескінченно міркувати над ними без цілі; витягувати наслідки з наслідків і ніколи не стати мудрішими. Чим далі ми підемо, ми будемо лише безповоротно втрачати себе) [6, с. 10].

Ф. Метьюз розкриває цей прояв достовірного існування за допомогою поетичного вираження, яке дуже яскраво описує Пітер Бойл- австралійській поет із Сіднею: «Я не знаю, скільки в цьому світі речей, які не мають імені. М'яка внутрішня сторона ліктя, перетинчаста шкіра між пальцями, день, що виходить за межі припливів і більше не знає, як викликати місяць, який він втратив, мій первісток, який дивиться навколо себе, коли телевізор вмирає і є дивна відсутність у його світі.» [7, с. 14].

Ф. Метьюз намагається вийти за межі суб'єктивно- об'єктивних відносин. «I come to panpsychism not from an attempt to explain *consciousness* but from an attempt to explain the *world!*» (Я прийшла до панпсихізму не від спроби пояснити свідомість, а від спроби пояснити світ.) [8, с. 1]. З іншого боку, Дж. Берклі окреслює сприйняття людини у стані *просвітлення*. Прояв Божественної природи наповнює життя істинним змістом і дозволяє розкрити всю повноту існування, дійти *цілісності* та самодостатності. Це основа життя, яка дає силу корінням дерева, дозволяє рости та зводити плоди.

Треба зазначити, що екзистенціальна позиція Дж. Берклі втілює принцип тілесно – духовної єдності. Людське тіло включає всі стихії світу, всі сили природи, як аспекти Божественного початку. Саме тіло та тілесність підпорядковані певним законам світобудови. Фізична та *тілесна субстанція* набуває тих чи інших якостей, залежно від умов Буття самого сприймаючого. Філософ формулює свій видатний принцип: «Існувати позначає бути сприйманим». Життя людини, як життя будь-якого творіння, має зовнішній аспект, який, подібно до корабля, пливе океаном пізнання – це тіло чи матеріальний аспект існування та духовний аспект, за допомогою якого відбувається процес пізнання та трансформація особистості: «Body is meant body without any particular shape or figure, there being no one shape or figure common to all animals, without covering, either of hair, or feathers, or scales» (Під тілом мається на увазі тіло без певного образу або форми, тому що немає спільних всім тваринам образу або форми, не вкрите ні волоссям, ні пір'ям, ні лускою) Тіло розуміється, як щось дане спочатку, те, що має первозданну природу, що пронизує всі куточки всесвіту. [6, с. 2].

Джеймс Джурін у своїй роботі “Geometry No Friends to Infidelity” доводить неспроможність принципів пізнавальної діяльності філософа, висуває різні постулати щодо того, що геометрія не має відношення до безбожності і не стоїть на боці І. Ньютона, що зазначено у листі до автора: you published an Essay towards a new Theory of Vision, wherein you were pleased to insert a great many severe censures upon Mathematicians, relating to their ignorance in the fundamental principles of their own science. Had you then heard of their being Infidels? You have too great an opinion of yourself (Ви опублікували «Есе про нову теорію бачення», в якому вам було приємно вставити багато суворих осудів на адресу математиків, що стосуються їх необізнаності у фундаментальних принципах власної науки. Як ви дізналися про це? Ви маєте занадто високу думку про себе) [9, с. 18]. З цього погляду впливає думка відносно прояву людини у повсякденному житті, де існує певний шаблон, у якому є лише одна складова, яка становить та формує точку зору людини, яка переважає всі інші. З цього приводу виникає дуже обмежене відображення дійсності, яке далеке навіть від абстрагування. Цю проблематику Дж. Берклі освітлює таким чином «Thousand scruples spring up in our minds concerning those things which before we seemed fully to comprehend». «We are insensibly drawn into uncouth paradoxes, difficulties, and inconsistencies, which multiply and grow upon us as we advance in speculation, till at length, having wandered through many intricate mazes, were, or, which is worse, sit down in a forlorn Scepticism» (Невірне розуміння ставить людину в сумнів щодо найпростіших речей) – «Тоді людина стає житлом для безлічі змій, які кусають один одного, заплутуються у світі ілюзій, сумнівів і незгод, нескінченно повзають по лабіринту власної дурості, розбиваючись об скелі скептицизму) [6, с. 1]. Цей автентичний стан схожий на почуття повної занедбаності характеризується проявом "ніщо", яке виникає у філософії Сартра та формулюється їм у вигляді питання: "Що значить бути?" [10, с. 1].

У своїй роботі «Три розмови між Гіласом та Філонусом» Дж. Берклі підкреслює «the natural weakness» (природні слабкості), які породжують викривлене розуміння, формують спотворене бачення самої природи, але життя людини – це міст, за допомогою якого божественний розум потрапляє у світ творіння, а благодать Бога повідомляється через видиму дію природи та людини. У самому споглядальному процесі людина приймає у своє серце священне поле Буття – тонке духовне споглядання сутності природних явищ. Саме у цьому спогляданні розкривається справжня природа внутрішнього всесвіту людини. [2, с. 10].

Дж Берклі окреслює *трансцендентний аспект* буття, який дозволяє розкрити повноту людської природи, прийти до *цілісності* і самодостатності існування. Відношення до світу у творчому аспекті формується з цього рівня. Непорозуміння світу, як цілого

призводить до жажливих наслідків, які полягають у тому, що природа розглядається, як інструментальний аспект, а не внутрішня цінність. Дж Берклі розглядає відсутність *цілісності* у вигляді кінцевої субстанції, яка не може охопити нескінченного океану Буття. «Besides, the mind of man being finite, when it treats of things which partake of infinity, it is not to be wondered at if it run into absurdities and contradictions, out of which it is impossible it should ever extricate itself, it being of the nature of infinite not to be comprehended by that which is finite». (Не дивно, що розум людини, який за своєю природою є кінцевим, впадає в протиріччя та оману, коли намагається досягнути нескінченну природу явищ. Розум людини знаходиться у межах власного бачення і тому не має можливості охопити природу нескінченності, доки не вийде за кордони суб'єктивного бачення) [6, с. 2].

Треба зазначити, що Фрейя Метьюз та Дж Берклі розглядають питання метафізики з точки зору моральних та духовних цінностей та досить критично відносяться до матеріалістичних ідей. Ф. Метьюз пов'язує ідеї філософа сімнадцятого століття Спінози з теорією систем двадцятого століття та фізикою Ейнштейна, щоб довести, що атомістична космологія, яка успадкована від Ньютона та підтверджує уявлення про Всесвіт як про фрагменти, а не як про ціле – помилкова. У трактаті «Про рух» (1721 рік) Дж.Берклі теж виступив проти вчення Ісаака Ньютона відносно абсолютного простору, часу і руху [11, с. 186]. Розглядаючи усі ці аспекти, формується думка, що автори розкривають тему існування за допомогою діалектичного та метафізичного метода пізнання, що дозволяє провести нові паралелі у екзистенціальному світі.

Актуальною темою сучасності є вирішення внутрішнього конфлікту людини, яка живе напередодні духовної кризи, стикається з усвідомленням марності свого буття, бореться за виживання та стикається з неминучістю своєї долі.

Висновок

Отже, підсумовуючи результати проведеного дослідження, можна стверджувати, що екзистенціальні положення філософів мають багато спільних рис, але кожен має свою індивідуальність та неповторність. Ф. Метьюз та Дж. Берклі протистоять своїй епосі певним чином. З проведеного дослідження формується думка, що екологічна криза є симптомом більшої, метафізичної кризи. Індивідуальне мислення авторів формує певну структуру їх філософії. Важлива спільна ідея полягає у пізнанні світу за допомогою *безпосереднього досвіду*. Ф. Метьюз та Дж. Берклі підкреслюють важливість діалогу зі світом, який не є лише інертним фоном людської присутності. [12, с. 229].

Список використаної літератури

1. Mathews F. The Ecological Self. London, 1991. 159 p.
2. Berkeley G. Three Dialogues between Hylas and Philonous. London, 1713. 110 p.
3. Berkeley G. An Essay towards a new theory of vision. Dublin, 1709. 43 p.
4. Stock J. An Account of the Life of George Berkely, D.D. Late Bishop of Cloyne in Ireland. London, 1776. 34p.
5. Berkeley G. An Essay towards a new theory of vision. Dublin, 1709. 43 p.
6. Berkeley G. A Treatise concerning the principles of human knowledge. Dublin, 2002. 57p.
7. Boyle P. The Blue Cloud of Crying. Sydney, 1997. 41 p
8. Mathews F. Panpsychism as Paradigm. Frankfurt, 2011. 13p.
9. Jurin J. Geometry No Friends to Infidelity. Dublin, 2002. 26 p.
10. Sartre J.P. Being and Nothingness. Paris, 1943. 722 p.
11. Suchting. W. A. Berkeley's Criticism of Newton on Space and Motion *The University of Chicago Press*. 1967. Vol.58. Issue 2. P 186 – 197
12. Mathews F. Reinhabiting Reality: Towards a Recovery of Culture. Sydney 2005. 228p

EXISTENTIAL PRINCIPLES OF FREYA MATHEWS & GEORGE BERKELEY**Anastasiia Tykhonova***Oles Honchar National University of Dnipro,**Faculty of Social Sciences and International Relations, Department of philosophy**Gagarina Ave., 72, 49000, Dnipro, Ukraine*

The article is devoted to the coverage of main Existential principles of Freya Mathews and George Berkeley philosophy. The meaning of « Ecological Self» is discovered in the field of inner human being. Similar philosophical views of Freya Mathews and George Berkeley are being investigated in the system of philosophical knowledge and historical context. The nature of visual images and connections between existing things are based on Freya Mathews and George Berkeley's own experience according to ontological description. The researches of unified field theory on the level of matter are carried out from the level of metaphysical perception. George Berkeley and Freya Mathews reveal the transcendental aspects of being. They try to overcome subjective – objective dualism to reach the integrity and self – sufficiency with the help of intuitive method of world perception.

Freya Mathews connects panspsychic metaphysics with the project of cultural transformation. She is a first – class thinker who expresses original thoughts to make critical look at the cultural and historical traditions, modern technologies. It is possible to feel the fundamental principles of life and traditions of humanity. The metaphysical foundations of environmental ethics are considered in this article. The author is looking for the right way to describe fundamental principles of intuitive knowledge of the world. Any reader is involved in a journey that reveals an inner view of the world. It forms a sense of reality and sophisticated feeling that we are interconnected with all nature and all existing things. It is a step into wide realm of consciousness. Every person can find a brighter state for realization. The main thesis is in adequate philosophical response to "ecological crisis". It is impossible to cover with the help of secondary discipline such as "ecological philosophy". It is important to solve a certain range of existential questions. The existential principles that reveal specific inner being and nature are created as a result of George Berkeley and Freya Mathews philosophy interaction in unique existential space. It is possible to change the state of existing things in the direction of evolution with the help of observing physical phenomena and bringing the results of this observation and experiment into life. This philosophical research has great scientific value in the system of philosophical knowledge and historical context. Despite numerous critical statements and gap in time, unique nature of this research is always open for seekers of new philosophical truth.

Key words: «Ecological Self», «contemplative ability», intuitive cognition, transcendental aspect, enlightenment, wholeness, direct experience, bodily substance.

УДК 177.7

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.24>

ЄВРОПЕЙСЬКІ ПРАКТИКИ ІНКЛЮЗИВНОГО ТУРИЗМУ: ДОСВІД ДЛЯ УКРАЇНИ

Світлана Чайка

<https://orcid.org/0000-0003-4066-4963>

*Київський фаховий коледж туризму та готельного господарства,
кафедра загальнотеоретичної та прикладної підготовки
вул. Генерала Жмаченка, 26, 02000, м. Київ, Україна*

Необхідність створення безбар'єрного простору для подорожування з урахуванням потреб людей з інклюзією є актуальним питанням туристичної практики сьогодення. Метою дослідження є аналіз досвіду низки європейських країн з впровадження інклюзивного туризму, можливості його імплементації у вітчизняну практику задля подальшого розвитку концепції доступності туристичних послуг на території України. Автор аналізує напрацювання української наукової спільноти щодо цієї тематики та різну туристичну аналітику, на основі чого визначає потребу у забезпеченні гостинного та інклюзивного підходу надання туристичних послуг, і виявляє нагальні проблеми реалізації цих підходів, що пов'язані з фізичною доступністю до різних об'єктів інфраструктури, недостатністю інформації у потрібному для людей з особливими потребами форматі та якістю надання послуг від персоналу туристичних чи готельних підприємств. Водночас, автор пропонує конкретні шляхи вирішення окреслених проблем за допомогою вивчення і перейняття європейського досвіду. Так, досліджено практику успішного впровадження інклюзивних засад у туристичній сфері Іспанії, Франції, Словенії, Польщі та можливості для співпраці і використання подібного досвіду в українських реаліях. У той же час, автор виявляє, що певні позитивні зрушення у забезпеченні належних умов з відвідування туристичних місць України для людей з особливими потребами вже є, адже низка вітчизняних музеїв почали орієнтуватися на інтереси інклюзивних споживачів у своїй діяльності шляхом збільшення рівня доступності безпосередньо до цих установ, і до контенту, який вони поширюють. Крім того, автор звертає увагу на перспективи інклюзивного туризму в Україні у контексті можливостей розвитку його аграрного напрямку задля фізичного і духовного оздоровлення людей з особливими потребами. У подальшому, автору видається актуальним продовження наукових досліджень щодо пошуку ефективних засобів та методів реалізації інклюзивних підходів на практиці у діяльності представників українського туристичного бізнесу.

Ключові слова: інклюзія, інклюзивний туризм, інвалідність, доступність, туристичний ринок, гостинність.

Постановка проблеми. Кожному з нас має бути забезпечено право на рівноправну участь у суспільному житті, особливо людям з обмеженими фізичними можливостями, оскільки інвалідність хоч і є складним соціальним фактором, але не може ігноруватися жодним суспільством. Саме інклюзія дає реальну можливість надання людям з особливими потребами доступу до різних інституцій, залучення в різні соціальні відносини в цілому, у тому числі й в туристичну діяльність, яка є одним із засобів реабілітації і адаптації до життя в соціумі, а також чудовою можливістю для духовного відпочинку, переосмислення власних життєвих цінностей.

Туризм для людей з обмеженими можливостями являє собою інклюзивний туризм, який ще називають доступним або безбар'єрним, і головним завданням якого є забезпечення

сприятливих умов для подорожування на рівних засадах для всіх членів суспільства незалежно від будь-яких ознак, зокрема від їх фізичних здібностей. Інклюзивний підхід у організації відпочинку допомагає людині з особливими потребами стати повноцінним членом соціуму, відчувати себе бажаним клієнтом туристичної індустрії, що у глобальному сенсі сприяє подоланню соціальної нерівності, розвитку толерантності та гуманізму в людських взаємовідносинах.

Усунення перешкод в отриманні доступу до різноманітних інституцій, комунікацій, контенту та послуг безпосередньо сприяє розвитку туристичного ринку, поліпшенню якості рівня життя та найголовніше, недопущенню дискримінації за ознакою інвалідності, визнання гідності людини незалежно від її фізичної чи розумової спроможності, що є важливим елементом забезпечення прав людини, яка є головною соціальною цінністю держави.

Напрямок інклюзивного туризму в Україні лише починає набирати обертів, оскільки наше суспільство ще вчиться бачити красу і цінність кожного, саме тому можна говорити про актуальність проведення досліджень з даної тематики через потребу у формуванні відкритого для людей з особливими потребами соціального простору, де немає місця почуттю ізольованості та неповноцінності, а процвітають повага і взаємодопомога, зокрема у сфері туризму, що спонукає до розробки ефективних стратегій впровадження інклюзивних засад, пошуку успішних зарубіжних практик та шляхів їх імплементації у вітчизняну туристичну сферу.

Крім того, з урахуванням прагнень України стати членом Європейського Союзу, доречним видається дослідити досвід впровадження інклюзивного туризму саме на прикладі країн Європи, так як це сприятиме інтеграції у європейський простір, де пропагуються ідеї відкриття прекрасного у кожному житті, що у свою чергу позитивно впливатиме на впровадження визнаних стандартів у сфері вітчизняного туризму та більш ефективного дотримання прав вразливих категорій населення, у першу чергу людей з особливими потребами.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідженню особливостей впровадження інклюзивного туризму на основі європейського досвіду присвятив свою працю, крім інших, І. Власенко, зіставивши успішні кейси провідних країн Європи з проблемами та перспективами розвитку такого виду туризму в Україні [8]. У свою чергу, О. Іванова і М. Сеньків також проаналізували законодавство та стандарти доступності туризму в Європейському Союзі [3].

Варто відзначити, що дуже ґрунтовним видається дослідження, яке було проведено науковцями П. Масляк, О. Гринюк та К. Казанцевою щодо загальних засад доступності туризму та можливості пристосування туристичних об'єктів в Україні за прикладом Словенії, зокрема, яка має досить схожий туристичний потенціал з нашою державою [4].

Правові основи розвитку інклюзивного реабілітаційно-соціального туризму, визначення того, які саме дії має вчинити держава для реалізації цього напрямку туристичного ринку дослідили М. Перфільєва та І. Карпич [1].

Крім того, низка вітчизняних науковців розглядає перспективні напрямки організації туризму для людей з обмеженими можливостями в Україні, наприклад, Н. Белоусова [2], а також Н. Влащенко, яка звернула увагу на перспективи розвитку інфраструктури для потреб інклюзивного туризму [9].

Метою дослідження виступає аналіз європейського досвіду впровадження інклюзивного туризму, можливості імплементації його у вітчизняну практику задля подальшого розвитку простору без фізичних та моральних бар'єрів для подорожування на території України.

Вклад основного матеріалу дослідження. Сприйняття туризму як гарної можливості для ведення успішного бізнесу чи засобу відпочинку є досить однобічним, що є неправильним підходом у його розумінні, оскільки глибока сутність туризму полягає в формуванні загальнолюдської культури, міжособистісних зв'язків між усіма представниками різних куточків світу. Цей соціальний інститут має світоглядне, культурне, естетичне та комунікативне значення, тобто являє собою багатогранне явище суспільного життя, у центрі якого особистість мандрівника, його прагнення та ціннісні орієнтири. Розвиток людських взаємин спонукав світ до вдосконалення сфери туризму з урахуванням інтересів людей з інклюзивними потребами, так як це істотно сприяє створенню гостинного і відкритого простору для кожного члена суспільства.

Таким чином, гостинність – це своєрідний стрижень розвитку туризму по всьому світу, що має фокус на постійному вдосконаленні якості надання послуг відповідно до потреб мандрівників, що викликає у них почуття комфорту та захищеності незалежно від їх можливостей, місця перебування тощо. Завдяки слідуванню філософії гостинності розвивається і концепція інклюзивного туризму, що забезпечує безперешкодне отримання морального задоволення, розширення кругозору й доступу до пізнання культури, відпочинку та рекреації для кожного подорожуючого, включаючи осіб з обмеженими можливостями.

З огляду на це, туризм та доступність мають бути взаємопов'язаними поняттями, оскільки люди з обмеженими можливостями становлять значний відсоток споживачів туристичних послуг, і їх потреби мають бути забезпечені належними умовами на рівні з іншими громадянами. Станом на сьогодні реалізація інклюзивного напрямку у туризмі України ускладнюється існуванням низки нагальних проблем у даній сфері, вирішення яких є умовою досягнення повноцінного задоволення від туристичного відпочинку, отримання унікального досвіду для особистісного зростання. Серед таких проблем першочергового значення набули:

- відсутність фізичного доступу до більшості туристичних об'єктів, що ускладнює процес пізнання різних рекреаційних ресурсів,
- низький відсоток оснащеності як туристичних фірм, так і безпосереднього об'єктів відпочинку інформаційними ресурсами відповідного формату,
- недостатня обізнаність персоналу туристичних підприємств щодо особливостей обслуговування людей з особливими потребами.

Фізична доступність до різних туристичних місць є базовою потребою туристів з категорії людей з інклюзією, тому забезпечення зручності користування інфраструктурою та транспортом є нагальним питанням, яке має бути вирішене державою та власниками екскурсійних і туристичних об'єктів шляхом розробки й дотримання нормативів з облаштування пандусів, ліфтів, вказівних знаків тощо.

Інформація про різноманіття туристичних можливостей, безпосередньо про той чи інший експонат у музеї або галереї, театральну виставу також не завжди представлена на сайтах турфірм, готелів чи власне у закладах культури та відпочинку. Це обмежує право на доступ до інформації, і створює враження непривітності таких закладів до певної категорії населення, знижує рівень якості туристичної послуги, що шкодить як людям з інклюзією, так і представникам туристичного бізнесу, тому останні мають бути зацікавлені у закупівлі необхідного технічного оснащення, зокрема у вигляді тифлоплеєрів, брайлівських принтерів чи дисплеїв тощо.

До того ж, дійсно важливо, щоб представники туристичної індустрії прагнули до якісного надання послуг своїм клієнтам, оскільки проведення екскурсій для людей

з особливими потребами потребує знань з соціальної психології, інклюзії та культури обслуговування задля ефективної організації дозвілля відповідно до потреб таких споживачів. Туристичні та готельні підприємства повинні стимулювати працівників до підвищення кваліфікації та рівня знань, залучати сурдоперекладачів чи інших спеціалістів з метою застосування інклюзивних підходів та створення атмосфери гостинності, адже відвідувачі обов'язково це відчують.

Крім того, представникам туристичної індустрії доречно було б звертатися безпосередньо до осіб з інклюзією, які мають змогу поділитися своїм досвідом, репрезентувати цю частину суспільства у культурному й туристичному просторі нашої держави, адже як відзначають вітчизняні дослідники М. Перфільєва та І. Карпич, їх безпосередня участь у розбудові відкритого суспільства сприятиме підвищенню рівня життя як їх особисто, так і інших вразливих категорій населення [1, с. 420].

Враховуючи вищезазначене, доречним вбачається розгляд досвіду європейських країн, у діяльності туристичних фірм яких забезпечення комфорту, культурних, естетичних та психологічних потреб є пріоритетним напрямком організації відпочинку для інклюзивних клієнтів, тому використання цих знань буде корисним для трансформації української ментальності відповідно до потреб людей з інклюзією.

Іспанська Каталонія є одним з європейських лідерів по запровадженню інклюзивного туризму, адже тут утворено чимало туристичних агентств, що спеціалізуються на потребах людей з особливими потребами, облаштованих курортів, готелів та інших закладів. До того ж, хоч цей регіон вже займає передову позицію в питаннях практичного застосування інклюзивного підходу у туризмі, ця сфера продовжує розвиватися.

Так, зважаючи на глобальне поширення пандемії COVID-19, представники світового туристичного ринку мусили шукати нові шляхи формування доступного середовища для подорожування навіть у віртуальних умовах, для споживачів з інклюзією, зокрема. Саме тому Каталонія вважається прогресивною, бо характеризується розвиненою інтернет-мережею сайтів для інклюзивних туристів [2, с. 60]. Впровадження подібного досвіду в Україні було б важливим кроком на шляху розвитку туристичних послуг соціального характеру в нашій державі, особливо в умовах сьогодення.

Слід звернути увагу і на французьке місто Ліон, що у 2018 році було визнане найдоступнішим в Європейському Союзі, оскільки вкладення коштів у формування комфортного простору для людей з особливими потребами відбувається за всіма напрямками, від надання інформації у необхідних форматах, фізичної доступності до місць відпочинку, транспорту та до безпосередньої участі у різноманітних культурних заходах.

Як відзначають О. Іванова та М. Сеньків, Ліон було нагороджено за його всеохоплюючу та універсальну доступність, зокрема в туризмі, тому що тут доступність розглядають як наскрізну проблему та інвестують значні кошти у створення безбар'єрного та інклюзивного середовища [3, с. 72]. З огляду на це, державному сектору та приватним підприємцям України слід розглянути перспективи інвестування в інклюзивні туристичні проекти, оскільки залучення їх капіталовкладень допоможе розширити можливості вітчизняного туристичного ринку, що у свою чергу створить додаткові переваги для економічного розвитку.

П. Масляк, О. Гринюк і К. Казанцева також розглянули досвід Словенії, у столиці якої залізничний вокзал адаптований для людей з особливими потребами, на належному рівні забезпечена «архітектурна» доступність до найбільш відвідуваних пам'яток, що допомагає більш вільно користуватися туристичними послугами, а також низка закладів відпочинку мають сертифікат «Зручно для інвалідів», зазначивши, що туристичний потенціал Словенії

дуже схожий з українським [4, с. 28], а це надає підстави стверджувати про необхідність співпраці між нашою країною та словенськими партнерами для більш якісного надання послуг з рекреації, розширення можливостей для соціальної адаптації.

Крім того, активні дії щодо підвищення доступності туризму для людей з обмеженими можливостями роблять наші сусіди в Польщі, акцентуючи увагу на усуненні архітектурних та комунікаційних бар'єрів, а також поступово впроваджуючи наповнення інтернет-ресурсів туристичною інформацією у спеціальному для сприйняття форматі. Слід зауважити, що польська столиця – Варшава перемогла у номінації кращого міста по доступності за версією премії Access City Award 2020 [5]. Враховуючи зазначене, потужні зв'язки та багатосторонню співпрацю між Україною і Польщею в цілому, доречно було б взаємодіяти і в туристичній сфері шляхом розробки та участі у спільних програмах розвитку інклюзивного туризму.

Отже, досвід зазначених країн показує, що люди з інклюзією прагнуть подорожувати, пізнавати культуру та природу, а Європа намагається забезпечити для них всі належні умови та гарантії, і досягає в цьому успіхів, однак, слід зазначити, що збільшення участі кожного індивіда з обмеженими можливостями в усіх процесах життєдіяльності сучасного суспільства має базуватися не лише на юридичних та соціальних чинниках удосконалення туристичної сфери, а в першу чергу на формуванні клієнтоорієнтованого сервісу у контексті реалізації концепції гостинності як сутнісної складової туризму.

Слід зазначити, що український народ також дуже гостинний, доброзичливий і привітний, що позитивно відображається на збільшенні впливу цих характеристик на якість надання туристичних послуг із застосуванням інклюзивних підходів для забезпечення емоційних потреб людей з особливими потребами, відновлення життєвого тону, що безумовно сприяє їх особистому розвитку та творчому самовираженню.

Так, активно впроваджують засади інклюзивного туризму вітчизняні музеї. Наприклад, у музеї історії міста Києва відвідування є доступним для дорослих та дітей із порушеннями зору та опорно-рухового апарата, а у Національному музеї Тараса Шевченка забезпечено належні архітектурні умови (пандуси, ліфти, туалети оформлені відповідно до потреб людей з інклюзією) [6, с. 8-9].

Слід наголосити, що дуже важливо забезпечувати сприятливі умови для сприйняття експозицій у музеях, щоб мати змогу по-справжньому культурно збагатитися, саме тому в Національному музеї мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків анотації до тактильної моделі експонату в експозиції мистецтва Європи подано шрифтом Брайля [6, с. 12], що спрощує доступ до контенту людям з порушеннями зору, викликає відчуття бажаності бути відвідувачем цього закладу. Також, у Білозерському музеї імені Дмитра Багалія є кімната, присвячена сліпоглухій Ользі Скороходовій, яка була відомою педагогінею і вченою-дефектологом, де експозиція складається з артоб'єктів, які можна сприймати сенсорно і тактильно – тримати у руках, крутити, зважувати у долонях і навіть нюхати [7].

Щодо перспектив розвитку інклюзивного туризму в Україні, слід звернути увагу на думку Н. Влащенко, яка стверджує, що готельні та туристські підприємства, які розвиватимуть інфраструктуру для забезпечення інклюзивних потреб будуть більш конкурентоспроможні, що в цілому позитивно відобразиться на іміджі України як соціально орієнтованої туристської держави і сприятиме розквіту ринку туристичних послуг, економіки нашої держави [8, с. 126].

Однак, щоб залучити ще більше людей з інклюзією у сферу подорожування, найбільш перспективним видається розвиток аграрного або сільського туризму, адже як вважає

І. Власенко, наша держава в цьому напрямі може стати однією з перших країн на європейському просторі, в якій цей вид туризму буде активно розвиватися [9, с. 228]. Це можливо з огляду на чималу наявність унікальних природних об'єктів, пізнання яких сприятливо відобразиться на моральному стані людей з особливими потребами, дозволить їм відчувати себе невід'ємною, значущою частиною природи та суспільства.

Слід зазначити, що поняття аграрного та сільського туризму можна вважати взаємозамінними, оскільки їх сутність ґрунтується на відпочинку у сільській місцевості для пізнання її побуту, культури та історії. Розвиток агротуризму в Україні буде корисним як для жителів села у контексті соціально-економічного розвитку цієї місцевості, збереження традицій нашого народу, так і відпочиваючих з інклюзією, оскільки надасть їм додаткові можливості для фізичного і духовного оздоровлення, психологічне задоволення від нових почуттів, які їм зможе подарувати приготування локальних страв, контакт з тваринами, рибальство, кемпінг, сплави на байдарках тощо.

На території нашої держави багато колоритних місць ще потребують перетворення відповідно до стандартів доступності, але вже зараз українці з інклюзивними потребами можуть духовно збагатитися завдяки туристичному маршруту «Лисогорський форт без бар'єрів» на Київщині, який було розроблено для людей з різними нозологіями для єднання з природою [10], або спробувати спелеотуризм – відвідати досить зручно обладнану Кришталеву печеру на Тернопільщині або невелику печеру з підземною церквою в селі Страдч під Львовом, яка є відомим місцем для паломництва у даному регіоні. Також у багатьох областях України на території сільських місцевостей створено можливості для іпотерапії, яка сприяє соціалізації, відновленню душевної гармонії людям з особливими потребами.

Висновки. Таким чином, інклюзивний туризм в Україні лише починає розвиватися, але станом на сьогодні вже є позитивні практики його впровадження, що свідчить про прагнення нашого суспільства до створення сприятливих умов для духовного розвитку, соціалізації особистості, розповсюдження загальнолюдських етичних цінностей в аспекті розуміння та поваги до людей з інклюзією.

Проте, важливим завданням для нашої держави постає вирішення низки проблем правового та соціально-економічного характеру, що є перешкодою на шляху до якісного відпочинку, шляхом вивчення і перейняття досвіду Європейського Союзу щодо впровадження інклюзивного напрямку туризму з першочерговою метою забезпечення консолідації українського суспільства у сенсі привітного спілкування і взаємоповаги незважаючи на відмінності, зокрема у фізичних та розумових можливостях.

До того ж, розвиток і підтримка інклюзивних практик у вітчизняній індустрії туризму сприятиме збільшенню обсягів реалізації української туристичної продукції як на національному, так і на міжнародному ринках, що сприятиме інвестиційній привабливості цієї сфери, економічному зростанню нашої держави в цілому, тому державний і приватний сектор України має стати реально зацікавленим у наданні фінансової та іншого роду всебічної підтримки тим, хто впроваджує таку актуальну тенденцію сьогодення у свою діяльність.

Оцінка переваг інклюзивного туризму в окремих країнах Європейського Союзу надала змогу визначити проблемні аспекти й обґрунтувати необхідні напрямки співпраці для розвитку українського ринку туристичних послуг, тому перспективним видається подальше наукове дослідження цих питань у контексті пошуку ефективних інструментів реалізації інклюзивних підходів та засад гостинності на практиці у діяльності вітчизняних закладів культури й відпочинку.

Список використаної літератури

1. Перфільєва М., Карпич І. Правове забезпечення розвитку інклюзивного туризму в Україні. *Молодий вчений*. 2017. № 4(44). С. 418-421.
2. Bielousova N. Comparative characteristics of the regional development of inclusive tourism in the black sea region and spanish catalonia. *Black Sea Economic Studies*. 2021. No. 68. URL: <https://doi.org/10.32843/bses.68-9> (date of access: 13.08.2022).
3. Ivanova O., Senkiv M. Accessible tourism for all in the European Union. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Geography*. 2019. No. 74. P. 66–74. URL: <https://doi.org/10.17721/1728-2721.2019.74.12> (date of access: 13.08.2022).
4. Масляк П., Гринюк О., Казанцева К. Загальні засади доступного туризму. *Молодий вчений*. 2017. № 2(42). С. 25-29.
5. Access City Award 2020. URL: <https://ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=en&catId=1141&eventsId=1442&furtherEvents=yes> (дата звернення: 14.07.2022).
6. Ясеновська М., Зіненко О. Кращі практики інклюзії. *Демократія та права людини*. 2020. URL: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/ukraine/16600.pdf> (дата звернення: 14.07.2022).
7. Майже як у Відні: запровадження інклюзивних практик у локальному музеї: веб-сайт. URL: <https://vgoru.org/post/majzhe-yak-u-vidni-zaprovdzhennya-inklyuzivnih-praktik-u-lokalnomu-muzeui> (дата звернення : 14.07.2022).
8. Власенко І. Інклюзивний туризм: досвід Європи, проблеми та перспективи України. *Економічна стратегія і перспективи розвитку сфери торгівлі та послуг*. 2018. № 2. С. 220-230.
9. Влащенко Н. Проблеми та перспективи розвитку інфраструктури для потреб інклюзивного туризму. *Бізнес Інформ*. 2018. № 9. С. 122-126.
10. Барна Н., Коротеєва А. Інклюзивно-реабілітаційний туризм. 2020. URL: http://zelena.org.ua/sites/default/files/posibnyk_inklyuzyvnyu_turyzm.pdf (дата звернення: 14.07.2022).

**EUROPEAN PRACTICES OF INCLUSIVE TOURISM:
EXPERIENCE FOR UKRAINE****Svitlana Chaika**<https://orcid.org/0000-0003-4066-4963>

*Kyiv Professional College of Tourism and Hotel Management,
Department of General Theoretical and Applied Training,
General Zhmachenko str, 26, 02000, Kyiv, Ukraine*

The need to create a barrier-free space for travel, taking into account the needs of people with inclusion, is an urgent issue of today's tourism practice. The purpose of the study is to analyze the experience of a number of European countries in the implementation of inclusive tourism, the possibility of its implementation in domestic practice for the further development of the concept of accessibility of tourist services on the territory of Ukraine. The author analyzes the work of the Ukrainian scientific community on this topic and various tourism analytics, on the basis of which he determines the need to ensure a hospitable and inclusive approach to the provision of tourist services, and reveals the urgent problems of implementing these approaches, which are associated with physical accessibility to various infrastructure facilities, lack of information in the format required for people with special needs and the quality of service provided by the staff of tourist or hotel enterprises. At the same time, the author offers specific ways to solve the outlined problems by studying and adopting the European experience. Thus, the practice of successful implementation of inclusive principles in the tourism sphere of Spain, France, Slovenia, and Poland and opportunities for cooperation and the use of similar experience in Ukrainian realities were studied. At the same time, the author

reveals that there are already certain positive developments in ensuring proper conditions for visiting tourist places in Ukraine for people with special needs, because a number of domestic museums have begun to focus on the interests of inclusive consumers in their activities by increasing the level of accessibility directly to these institutions, and to the content they share. In addition, the author draws attention to the prospects of inclusive tourism in Ukraine in the context of opportunities for the development of its agrarian direction for the physical and spiritual improvement of people with special needs. In the future, the author considers it relevant to continue scientific research on the search for effective means and methods of implementing inclusive approaches in practice in the activities of representatives of the Ukrainian tourism business.

Key words: inclusion, inclusive tourism, disability, accessibility, tourist market, hospitality.

УДК 378.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.25>

КОНЦЕПТ УКРАЇНСЬКОЇ ШКІЛЬНОЇ ОСВІТИ: РІЗНОВИДИ, ПОХОДЖЕННЯ ТА ДЖЕРЕЛА

Андрій Шевчук

*Український гуманітарний інститут,
гуманітарний факультет, кафедра психології та педагогіки
бул. Інститутська, 14, 08293, м. Буча, Київська область, Україна*

У статті досліджено концепт української шкільної освіти. З'ясовано, що вона базується на трьох основних складових: історичному спадку, традиційних цінностях українського народу та нововведеннях, спричинених реалізацією реформи «нова українська школа» у поєднанні з просвіропейськими батьківськими та учнівськими орієнтирами, як-от: престижність та якість освіти, підвищення вимог до педагогічного складу та щораз вища динаміка практичної участі батьків в освітньому процесі. У результаті дослідження було визначено три основні шкільні моделі в Україні: державна, приватна та інклюзивна. Наразі інклюзивна модель переживає найбільше труднощів у зв'язку із неготовністю вчителів, батьків та учнів гуманно налаштуватися та змогти на відповідному рівні зрозуміти «особливі освітні потреби» дітей. З'ясовано, що жодна з моделей української школи не викликає цілковитої задоволеності та вдовolenості аналітиків. Неefективно працює система підготовки до школи. Науковці одностайно підтверджують кризовий стан української системи освіти. Радянська школа задовільно працювала за попереднього суспільного ладу, однак зараз її підходи негативно впливають на освіту. Було проведено опитування, що стосується державної та приватної моделей освіти та їх ефективності функціонування. Опитування показало, що більшість учнів позитивно оцінює приватну школу й віддає їй перевагу перед державною. Проте існує хоча й менший, але відчутний відсоток тих, кому важко однозначно відповісти. З'ясовано, що ставлення вчителів та учнів Львівського навчально-виховного комплексу «Живе слово» та Бучанського ліцею «Академія мудрості» до практичного впровадження інклюзивної освіти в загальний шкільний процес досить невизначене. Педагоги відзначають негативний вплив появи дітей з особливими освітніми потребами у класі, оскільки зміщується акцент зі здорових дітей на особливих, у результаті чого учитель емоційно і психологічно виснажується, що впливає на його рівень викладання на уроці. Визначено, що більшість українських закладів має дітей із особливими потребами, однак треба ще працювати над підходами до таких дітей, вчителі повинні допомагати їм інтегруватися та виховувати в інших толерантне ставлення. Правильний підхід педагога вплине на виховання, зокрема здорових дітей, які у майбутньому стануть запорукою розвитку міцної держави, яка піклується про своїх громадян. Тому за мету дослідження визначаємо спробу побудувати концептуальні моделі різновидів українських шкіл: державної, приватної та інклюзивної, базуючись на теоретичних джерелах та опитуванні батьків та учнів шкіл, які є безпосередніми учасниками та функціонерами цих моделей. Через це держава йде на поступки й дозволяє різні моделі шкіл, серед яких ми в рамках нашого дослідження виокремимо три: державну (загальноосвітню), приватну та інклюзивну. Безумовно, третій тип тут не є цілком самостійним. Наразі держава декларує свою орієнтацію на залучення учнів з особливими освітніми потребами у загальний навчальний процес. Однак на практиці кроки в цьому напрямку не завжди є результативними. Тому, на наш погляд, коректніше буде говорити про інклюзію як про дещо окрему проблему чи все-таки окремий тип шкіл (або навчальних стратегій) в Україні.

Ключові слова: українська шкільна освіта, державна, приватна, інклюзивна.

Обґрунтування актуальності теми дослідження. Сучасна шкільна освіта в контексті реформи «Нова українська школа» концептуально відрізняється від радянської системи освіти, оскільки за змістом є компетентісно та індивідуально орієнтована на кожного учасника освітнього процесу. Український шкільний простір поділено на два основних типи шкіл: державну та приватну, на базі яких реалізується інклюзивна шкільна освіта, розпорядження про яку набуло чинності від 05.09.2017 року «Про внесення змін до Закону України «Про освіту» щодо особливостей доступу осіб з особливими освітніми потребами до освітніх послуг». Хоча основну суспільну увагу й державні кошти відтягує система вищої освіти, середня школа, особливо в останні роки, стає предметом громадських дискусій, оскільки є єдиною обов'язковою ланкою освіти з-поміж усіх етапів освітньої системи в Україні.

Громадська занепокоєність та дискурсивність наразі викликана насамперед низкою проведених реформ, які на теоретичному рівні є цінними та необхідними. Однак, як показує практика, з'явилися проблеми, які, з одного боку, пов'язані з впливом історичного та ментального минулого нашої держави, а з іншого боку, з рядом проблем, що виникли на базі реалізації нововведень. До них можемо віднести низьку вмотивованість учнівського складу, невміння застосовувати набуті знання на практиці, значний розрив між знаннями, які дає школа, та вимогами закладів вищої освіти, вища освіта як самоціль, а не надбання для поглиблення природних та професійних навичок, а також ряд незручностей, викликаних інтегральними процесами співнавчання здорових дітей та дітей з особливими освітніми потребами.

Відтак теоретичний та практичний аналіз концептуального змісту, тенденцій та стратегій розвитку сучасної шкільної освіти на основі походження та джерел допоможе чітко показати різницю між державною, приватною та інклюзивною шкільними моделями, які наразі діють в українському освітньому просторі. Тому за мету дослідження визначасмо спробу побудувати концептуальні моделі різновидів українських шкіл: державної, приватної та інклюзивної, базуючись на теоретичних джерелах та опитуванні батьків та учнів шкіл, які є безпосередніми учасниками та функціонерами цих моделей.

I. Теоретичний огляд змістовного концепту сучасної української шкільної освіти. На освітню сферу загалом, а на шкільну зокрема, покладаються надзвичайні надії та сподівання: «Входження освіти України як рівноправного партнера до світової освітньої системи – це мета, яка зумовлює здійснення реформування суспільства й піднесення міжнародного авторитету держави [1, с. 98]. Представники владної верхівки України вважають, що «широке звернення до світового культурного надбання має стати для українців і найбільш надійним способом утвердження національної самобутності, реалізації національної ідеї та формування стратегії розвитку держави на основі єдності, духовності, моралі та ментальності народу» [1, с. 98].

Але при цьому освітня система в Україні визнається незадовільною, а відтак такою, яка вимагає постійних реформ [2]. А. Джурило, розглядаючи трансформаційні процеси у шкільній освіті країн США та ЄС, зазначає: «Позиціонування трансформації як зміни радикального характеру було використано як критерій для розгляду ключових напрямів трансформацій. Аналіз феномену трансформацій здійснювався з позиції дослідження викликів глобального та регіонального вимірів, до яких на глобальному рівні відносимо глобалізацію в усіх її проявах, а на регіональному – європеїзацію» [3, с. 5]. В. Кремень цілком справедливо стверджує, що лише завдяки таким універсальним моральним та патріотичним цінностям як чесність, совість, відповідальність, гідність, толерантність, свобода, патріотизм можуть відбутися позитивні зміни нинішньої ситуації в країні [4, с. 29].

Саме в таких умовах суспільних змін, за його словами, має бути становлення громадянина-патріота України, готового самовіддано розбудувати її як суверену, незалежну, демократичну, правову, соціальну державу» [4, с. 31]. Бажану оптимальну освіту бачать як джерело інноваторів, чий інтелектуальний та громадський потенціал повинен стати джерелом усебічного розвитку країни [5], – відзначає С. Ніколаєнко. Такої ж думки дотримується і В. Кремінь у монографії «Освітні реформи: місія, дійсність, рефлексія», говорячи, що сучасна парадигма розвитку освіти в Україні повинна мати випереджувальний характер і сприяти впровадженню інноваційних тенденцій в освітню сферу» [1, с. 253].

Жоден з аспектів української школи не викликає цілковитої заспокоєності та вдоволеності аналітиків. На їхню думку, не працює система підготовки до школи. Протягом шкільних років учні розчаровуються в освіті як меті, гублять повагу і довіру до педагогів, псують своє фізичне та емоційне здоров'я, набираються поганих звичок, не набувають навичок самоосвіти, не здатні самотужки впоратися зі шкільною програмою, не стають готовими відповідально обирати спеціальність для подальшого навчання чи праці, не стають зрілими особами [6], спроможними взяти відповідальність за своє життя чи якісь суспільні процеси.

Одностайно визнається кризовий стан української системи освіти. А от шляхи реформування є різні. Радянська школа задовільно працювала за попереднього суспільного ладу. Там була агресивна присутність держави, гіперцентралізованість, повсюдна пропаганда наукового світогляду й фінансування прикладних і фундаментальних досліджень. Такий знаннєцентричний і раціоналістичний погляд називають класичним, що базується на ідеалах європейського Просвітництва. У цьому випадку освіта постає, за словами П. Саух, «інструментом ідеологічного конструювання соціальної спільноти на основі єдиної системи увчлень, що поділяються усіма її членами» [7, с. 21]. Саме освіта, справедливо вважає автор, була «основним механізмом, який сприяв формуванню сучасних західних націй» [7, с. 113]. Цілісність, принаймні враження про неї, радянській школі надавало централізоване держзамовлення, коли комуністична партія визначала для всієї країни, якою має бути школа, які завдання вона має ставити перед учнями, яким вимогам мають відповідати її випускники.

Освітня модель кінця ХХ – початку ХХІ століття є людиноцентричною та суб'єктивною. Вона відмовляється від монополії на істину, у кожній людині тепер є лише її особиста думка. Негативним боком цієї моделі є безвідповідальність учнів, відсутність дисципліни та мети освіти. Пошук модернізації [8], оптимальної моделі української школи спричиняє плюралізм підходів. І різні типи (чи підтипи) шкіл культивують різні аспекти втраченої (чи ідеалізованої) цілісності шкільної освіти. До того ж, окрім держави, до формування очікувань від школи доєднуються суспільні групи: батьки [9] (біологічні та прийомні [10]), релігійне середовище, громадський сектор, заклади середньої та вищої освіти, роботодавці. Багато країн світу, переходячи до демократичної організації суспільства, шукають такі варіанти управління освітніми системами, що могли б ефективно забезпечувати їм підтримку місцевих громад. Через це вони починають відмовлятися від централізованого управління навчальними закладами і перекладати відповідальність за них місцевим органам управління». Власне, цей процес називають «децентралізацією управління освітою» [3, с. 29].

Концепція «Нова українська школа» проголосила педагогіку партнерства одним із провідних напрямів взаємодії в сучасному шкільному середовищі. Батьки мають стати не лише активними учасниками освітнього процесу, а й розробниками ефективних стратегій співробітництва зі школою, генераторами нових ідей її розвитку, вибору додаткових

дисциплін чи профільної діяльності. За таких умов набуває актуальності підготовка сучасного вчителя до співпраці з родиною учня» [11, с. 10].

Василь Кремінь відзначає, що на сьогодні ми є свідками «виходу на сцену» багатьох педагогічних практик. Як відповідь на полікультурну і мультикультурну цивілізаційну ситуацію, а також свободу освітнього вибору, за його словами, формуються різні, істотно відмінні види педагогічних практик (традиційна, релігійна, езотерична, нова гуманітарна освіта)» [1, с. 21]. Власне, релігійні спільноти фокусуються на потребі в духовно-моральному вихованні дітей [12–15].

З цією метою педагоги розробляють навчальні програми з теми «Етика». Із кінця 2019 року триває дискусія щодо відкликання грифу Міністерства освіти зі шкільного курсу «Основи сім'ї», який, на думку критиків, містить «надмірну релігійність і дискримінацію» [16]. Останню вони бачать в оцінному ставленні до низки форм сексуальної поведінки. Звичайно, є і низка нерелігійних версій виховання високоморальних особистостей [17]. Проривом у цьому питанні став закон, прийнятий 2015 року, який повернув релігійним організаціям право, забране радянською владою, засновувати школи [18] та виші. Ми поділяємо думку В. Марка, який вважає: «Школа у взаємодії із Церквою повинна охоплювати всі сфери формування особистості, передусім духовну, культурну й моральну» [18, с. 6].

Можемо простежити, що педагогічне середовище розробляє інноваційні методичні підходи як спосіб модернізації школи [19]. Із 1990-х років пріоритетом державної політики щодо середньої освіти є орієнтація на європейську освітню систему, а далі – на досвід США й інших розвинених країн світу [3; 20; 21; 22; 23; 24]. Аналітики усвідомлюють, що такий підхід містить суперечність, бо епоха Просвітництва орієнтувалася на потреби національної держави, а в ХХІ столітті світ має справу з трьома транснаціональними моделями освіти: європейською, американською та азійською. Кожна з цих моделей прагне перерости національний вимір, репрезентувати себе як загальнолюдська, підхожа для будь-яких культур. І тут постає проблема: як сумістити пропагандистський, державоцентристський потенціал національної освіти в Україні [25; 26] з намаганням педагогів ЄС створити нову, загальноєвропейську ідентичність. А. Джурило цілком справедливо у цьому контексті стверджує: «Глобалізаційні процеси не лише не заперечують виховання на цінностях патріотизму, національної єдності, а, навпаки, в умовах посилення конкуренції між державами їх значущість зростає» [3, с. 148]. За словами П. Саух, через постійну спонтанну креативність ідей нашої педагогічної спільноти, через сліпе копіювання західних стандартів, безсистемність та неадекватність дій освітянських управлінських структур усіх рівнів, спрямованих на модернізацію освіти, руйнується власна «освітянська матриця», її роблять заручницею західних проєктів, вибудовують модель непродуктивно «схрещеної освіти» [7, с. 4-5].

Через це держава йде на поступки й дозволяє різні моделі шкіл, серед яких ми, в рамках нашого дослідження, виокремимо три: державну (загальноосвітню), приватну [27] та інклюзивну [28]. Безумовно, третій тип тут не є цілком самостійним. Наразі держава декларує свою орієнтацію на залучення учнів з особливими освітніми потребами у загальний навчальний процес. Однак на практиці кроки в цьому напрямку далеко не завжди є результативними. Тому, на нашу думку, коректніше буде говорити про інклюзію [29] як про дещо окрему проблему чи все-таки окремий тип шкіл (чи навчальних стратегій) в Україні.

II. Практичний огляд концепту української шкільної освіти на основі опитування батьків та учнів з метою побудови моделей: державної, приватної та інклюзивної. У нашому доробку ми узагальнили батьківські й учнівські очікування та оцінки цих

типів шкіл на основі аналізу даних, зібраних у результаті анкетування батьків та учнів, які задіяні в освітніх процесах досліджуваних шкільних моделей. Основними методами дослідження визначено методи аналізу та узагальнення даних законодавчих документів, наукової літератури, публікацій в засобах масової інформації та соціологічних методів (анкетування, бесіда), педагогічне спостереження, методи математичної статистики. Вік опитуваних батьків: найбільше серед опитаних – 37,8% – належать до вікової категорії 30-40 років, 32,4% – 40-50 років. 16,2% – 50-60 і більше років. 10,8% – 18-30 років. Категорії опитаних учнів за класом навчання: класи, у яких навчаються діти респондентів, – це майже весь спектр від 1-го по 10-й, розподілені переважно рівномірно. У більшості опитаних діти навчаються у 1-му, 7-му (по 20,6%) та 6-му класах (17,6%). По 11,8% мають батьки, чії діти вчаться у 8-му, 9-му, та 10-му.

Бази дослідження. Державна модель шкільної освіти досліджена на базі оцінних відгуків батьків та учнів – «Харківська спеціалізована школа I-III ступенів № 80 Харківської міської ради Харківської області» та Харківська гімназія № 152. Приватна модель шкільної освіти досліджувалася на базі двох приватних шкіл – Приватний ліцей «Академія мудрості» місто Буча та навчально-виховний комплекс «Живе слово» місто Львів. На базі державної та приватної типів шкіл було досліджено інклюзивну модель української шкільної освіти. В анкетуванні взяло участь 254 учні – дівчата (57%) та хлопці (43%), 21 учитель та 87 батьків, які задіяні в процесах державної, приватної та інклюзивної моделей української шкільної освіти. Дослідження проведено у період січень – лютий 2020 року групою експертів від Українського наукового товариства імені Теофіла Бабієнка.

Школи державного зразку зазнають тиску ринкових вимог капіталістичного суспільства. Таке суспільство обмежує і деформує модель національно зорієнтованої школи [11, с. 10-22] з її панівним становищем держави та патріотичним вихованням [30] як головним надзавданням шкільної – єдиної загальнообов'язкової – освіти. Ринкові підходи руйнують монопольне становище держави в освітній сфері, перетворюючи загальноосвітню школу з пропагандистської установи на джерело освітніх послуг, де панує сервісна, обслуговча (споживачів, тобто батьків і учнів) стратегія [31, с. 87–129].

Цю реальність відображає концепція «Нової української школи» [32], яка поки що охоплює загальну початкову освіту. Тут «розчаклування» держави присутнє у вимозі її партнерства із громадським сектором – де-факто із суспільством. Учителів виводять з-під жорсткого підпорядкування вимогам Міністерства та інструктують створювати освітнє середовище, організувати інтегроване навчання, комунікувати із родинами учнів та іншими партнерами шкільного процесу. Багатоманітність і соціальна інклюзія проголошуються орієнтирами уже всередині самої загальноосвітньої школи.

Природно, що урізноманітнення шкільної освіти не може бути замкнене в одній, навіть найгнучкішій загальноосвітній установі. А реальній середньостатистичній школі, зокрема регіональній, до необхідної гнучкості ще далеко, і спроби інтеграції дітей з інвалідністю у загальні класи це показують. Це неминуче порушує питання про потребу в альтернативних [33] формах шкільної освіти – насамперед приватній [27] та, з меншою підтримкою, домашній.

Неофіційно і широко **приватна форма** освіти уже мінімум кілька поколінь, як представлена в Україні у формі репетиторства. Педагоги і батьки знають, що відносно самостійно навчатися в сучасній школі може приблизно щоп'ятий учень. Усім іншим потрібні постійна підтримка і контроль. І якщо дитина «збивається з ритму» навчальної програми з важливого (з погляду батьків) предмету, то на допомогу приходять репетитор. Такий фахівець повинен побудувати контакт з батьками, викликати їхню довіру до своєї

компетентності й у стислі терміни домогтися видимого прогресу в академічній успішності підопічного. В абсолютній більшості випадків між ним і батьками (у цій ситуації – замовниками освітніх послуг) панують ділові, прагматичні стосунки. Батьки погоджуються платити грошима, зусиллями й часом заради потрібної мети. Якщо мети у бажаний термін не досягнуто, іде перегляд умов: змінюють навчальні підходи, замінюють репетитора, оцінюють об'єктивну обдарованість учня в конкретній сфері діяльності чи знання. Тобто займають позицію активних споживачів, а нерідко – господарів навчальної ситуації.

Модель приватної школи базується на схожому підході. Замовниками таких освітніх послуг є батьки, які незадоволені загальноосвітніми школами (звичайна школа гірша, ніж треба) або чії діти не змогли навчатися у них (звичайна школа вимогливіша, ніж треба). У першому випадку батьки знають, що можуть віддати своїх дітей до загальноосвітньої школи, але шукають кращі варіанти. У другому випадку невдача навчальної взаємодії ставить батьків перед необхідністю знайти заміну попередній школі, допасовуючи нову школу до особливостей своїх дітей. Тобто мотивом є пошук альтернативи – або як форма самовираження, або як вимушений крок. Відтак приватні школи можуть поставати як покращені, «елітні» форми загальноосвітніх шкіл чи, навпаки, як форми спеціалізованих шкіл для дітей з особливими навчальними потребами.

Приватні школи можна порівняти із чимось на кшталт організованого репетиторства. Це різновид додатку до загальноосвітньої школи як норми, яку намагаються або удосконалити, або створити її ерзац – щось проміжне між нею та школою-інтернатом для дітей з інвалідністю. Природно, що основою приватної школи має бути удосконалений тип педагога – гнучкого, комунікабельного та ефективного. Такий учитель має постійно демонструвати свою (сподівану) перевагу перед педагогами загальноосвітніх шкіл, доводячи потребу в існуванні свого навчального закладу. Педагог у цій системі є джерелом індивідуалізованих освітніх послуг і сполучною ланкою між замовленням батьків і інтелектуально-психологічним профілем учня. Батьки в такій моделі займають апріорі активнішу роль як замовники чи реципієнти освіти. Вони шукають, обирають, оцінюють школу, її педколектив, дітей, навчальний план.

Нами було організовано опитування, що стосується державної та приватної моделей освіти. Так на питання «Чи існує, на вашу думку, в будь-якій школі єдина політика навчання та виховання?» більша частина опитаних відповіла, що єдиної політики навчання та виховання у школах не існує (44,4%). Менша частина (27,8%) схиляється до думки, що, напевно, існує. 16,7% впевнені, що існує однозначно. 11,1% не знають, як відповісти. Отже, ті, хто впевнений в існуванні такої політики, і ті, хто припускає її існування, разом складають 44,5%, тобто, майже таку ж кількість, як і ті, хто не вірить в існування єдиної політики навчання в школах. Які основні причини вибору батьками недержавної шкільної освіти? Більшість опитаних (68,6%) вважає причиною вибору недержавної шкільної освіти безпечнішу в порівнянні з державними школами атмосферу морального розвитку школярів. Менший відсоток опитаних розділився майже порівну між такими причинами: «Недержавні заклади відповідальніші по відношенню до школярів» (17,1%) та «Краща якість освітніх послуг» (14,3%). Культура та методи навчання державної та приватної шкільної освіти відрізняються одна від одної. Саме так вважає більшість опитаних (86,1%). Лише 8,3% відповіли, що не знають, і ще менший відсоток зазначає, що відмінності нема. Тож маємо відповідь «так» майже 90% опитаних. У приватній школі менший рівень прояву булінгу, ніж у державній школі – з цим твердженням згодні трохи більше половини батьків (52,8%). Невелика кількість вважає, що ні (13,9%), інші (33,3%) не знають. Чому, незважаючи на високу вартість навчання, деякі батьки обирають приватну форму освіти?

Більшість респондентів розділились порівну (по 44,4%), називаючи серед причин наступні: «Коли за щось сплачуєш, маєш можливість отримати відповіді на свої претензії», «Більше довіри до закладу». 11,1% назвали причиною: «Мені більше подобаються приватні форми освіти» (без пояснення, чим саме). Де престижніше навчати на сьогоднішній день свою дитину? Більшість опитаних (67,6%) впевнена, що в приватному ліцеї; перевагу державній школі надають 20,6%. Лише меншість (11,8%) вважає престижною домашню форму освіти. Якість навчання в приватному закладі вища, ніж у державній школі – так вважає більшість батьків (55,9%). Не згодні з цим твердженням – 35,3%. Інші (8,8%) не знають відповіді. Кількість учнів у класах приватних школах менша, ніж в державних закладах – з цим згодні майже всі опитані (97,2%).

На питання: інклюзивна освіта в приватному закладі більш розвинена, ніж в державному закладі? Майже половина (47,2%) вважає, що так. Приблизно така ж кількість не знає відповіді (41,7%). Лише 5,6% відповіли, що ні. Індивідуальний підхід до дитини в приватній школі є більш вираженим, ніж в державному закладі освіти – впевнені 69,4% батьків. 19,4% не знають. 11,1% вважають, що це не так. Де більш комфортні умови навчання? Більшість (68,6%) вважає, що комфортнішими для навчання є умови у приватній школі. 25,7% вважають, що це домашні умови. Яка школа є більш інноваційною в методах навчання? Майже всі опитані стверджують, що приватна (90,9%).

Чи важливо, коли в приватній школі сповідується християнські цінності?

Для більшості батьків це важливо (68,6%). Немає значення – для 17,1%. Інші (11,4%) – не знають. Чим відрізняється європейська шкільна система від української? Більш ліберальним підходом у вихованні учнів – вважає 36,1% опитаних. Якіснішим академічним підходом – вважає 25%. Порівну розділились інші опитані (19,4%) з такими двома відповідями: «Більше прав мають учні» та «інше». Європейська модель школи передбачає толерантне ставлення до сексуальних меншин. У яких саме школах (державних чи приватних) ця тенденція більш виражена? Більшість опитаних (58,1%) вважає, що в державній школі. На думку 41,9% – у приватній школі. У школах приватного типу доступ до шкідливих звичок є більш обмеженим, ніж у державних закладах – переконані трохи більше половини батьків (58,3%). 33,3% не знають відповіді, всі інші вважають, що це не так. Як ви вважаєте, державні шкільні заклади швидше наслідують європейську модель толерантної школи (більше прав мають учні), ніж приватні ліцеї? У цьому питанні більшість опитаних розділилася майже порівну за двома відповідями: «Ні» (44,4%) та «Не знаю» (41,7%). Лише 13,9% вважають, що це дійсно так.

Загалом більшість опитаних батьків краще ставиться до приватних навчальних закладів, ніж до державних, і вважає, що вони мають певні переваги у порівнянні з державними школами. Серед цих переваг на першому місці – безпечніша атмосфера морального розвитку школярів, хоча інші переваги теж мають значення: висока відповідальність по відношенню до школярів, менша кількість учнів (через що вчителі мають можливості приділити кожному більше уваги), більш виражений індивідуальний підхід до учнів, менший рівень прояву булінгу, більш розвинена інклюзивна освіта. Більшість опитаних впевнена, що культура та методи навчання державної та приватної шкільної освіти відрізняються одні від одних, і що саме в приватних закладах застосовується більше інноваційних методів у навчанні, через що загалом якість освітніх послуг приватних шкіл вважається вищою, ніж в державних. Крім того, на думку багатьох батьків, у приватних закладах дитина більше захищена від впливу шкідливих звичок.

Не дуже чіткою є картина уявлень батьків про відмінності європейської системи освіти від української (тобто серед опитаних немає однозначної думки, якими саме

якостями вони відрізняються найбільше), проте більшість респондентів вважає, що толерантне ставлення до сексуальних меншин активніше просувається саме через державну систему освіти. Хоча не всі батьки вважають важливим сповідання в школах християнських цінностей, проте для більшості батьків це справді важливо. Напевно, тому що це пов'язується з більш позитивною загальною атмосферою, ставленням вчителів до учнів з любов'ю, як того вимагають Божі заповіді, вихованням у душі захисту учнів від шкідливих звичок та аморальних впливів.

Враховуючи вищесказане, зрозуміло, чому більшість опитаних впевнена, що престижніше навчати свою дитину в приватному, а не державному ліцеї. Причому фактор оплати за освітні послуги не сприймається як негатив. Навпаки – як те, що дозволяє вимагати від викладачів робити свою роботу якісно й відповідально. Щодо домашньої освіти, то вона хоча й визнається комфортною, але не вважається такою престижною, як приватна, напевно тому що в домашніх умовах батькам важко забезпечити дитині якісне навчання, адже для цього потрібні досвідчені педагоги.

Окрім того, ми опитали учнів, які навчаються у приватній школі. Більшості опитаних учнів до вподоби навчатися в приватній школі (72,7%). Лише 9,1% відповіли, що їм не подобається, а 18,2% вважають, що не мають вибору (тож не можуть порівняти). Якби була можливість, ви б повернулися у державну школу? 54,5% відповіли «так», 27,3% – «ні», 18,2% – не знають. Більшість опитаних впевнена, що атмосфера є приємнішою саме в приватній школі (81,8%). Державну школу приємнішою за атмосферою вважають 18,2% школярів. Де є більша кількість учнів в класах? У приватній школі – переконані 72,7% опитаних. 27,3% вважають, що в державній. Де вам цікавіше навчатися? Більшості (72,7%) – в приватній школі. Відповідно за державну школу проголосувало 27,3% опитаних. Як часто в державній школі ви чули розмови про людей з нетрадиційною орієнтацією? Відповіді розділилися майже порівну: 54,5% – часто, 45,5% – не часто. У приватних школах більшість школярів (90,9%) нечасто чула критику щодо способу життя людей з нетрадиційною орієнтацією. Лише 9,1% учнів часто чули таку критику. Трохи більше, ніж половині учнів (54,5%) загалом подобається навчатися в приватній школі. Однозначно не подобається лише 9,1% опитаних. Частина, що залишилась, розділилася порівну (по 18,2%) між відповідями «не знаю» або «немає різниці». Вам подобається, коли у школі, де ви навчаєтесь, дотримуються норм християнської поведінки? Більшість (63,6%) відповіла ствердно. «Не подобається» – таку відповідь дали лише 9,1%. Інші (27,3%) відповіли, що «не розуміють про, що йдеться».

Опитування показало, що більшість учнів (принаймні більше половини) позитивно оцінюють приватну школу й надають їй перевагу перед державною. Про це свідчать такі суб'єктивні оцінки як «подобається», «цікавіше» (навчатися), «приємна атмосфера». Проте існує хоча й менший, але відчутний відсоток тих, кому важко однозначно відповісти (навчання сприймається як однакове і в державних, і в приватних школах, або школярі просто не мали такого досвіду, щоб порівняти). Враховуючи неодноразові відповіді більшості учнів, що приватна школа їм подобається, виникає запитання, чому трохи менша кількість, але все ще більшість учнів готова повернутися до державної школи. Адже в цьому є суперечність. Можна припустити, що ті, хто так відповіли, не розцінюють державну школу набагато гіршою, ніж приватну, тому їм буде подобатися і там, і там. Тобто ми бачимо, що позиції державної школи за всіма пунктами запитань хоча й нижчі, але не занадто критично, приблизно третина учнів достатньо позитивно ставиться й до державної школи (але однозначно чітке визначення – на користь державної проти приватної – демонструє лише частина з них, тож порівняно малий відсоток з усіх опитаних).

Відповіді учнів про те, де є більша кількість учнів в класах, відрізняються від відповідей батьків на це ж запитання. Якщо батьки вважають, що в державних школах учнів у класах більше, то більшість учнів вважає навпаки. Цю суперечність можна пояснити розбіжністю в особистому досвіді (батьки мають більше інформації про різні школи і, ймовірно, мислять більш узагальнено, а учні можуть мати менше інформації і, напевно, спираються лише на власний досвід).

Щодо розмов про людей з нетрадиційною орієнтацією, то в державній школі приблизно половина учнів чула такі розмови, на їхню думку, часто. Водночас майже всі відповіли, що не чули критики щодо способу життя вищезгаданих людей у приватній школі, що може свідчити про дві речі: як про те, що вони не чули саме критики, так і про те, що у приватних школах взагалі не розмовляють на ці теми.

Майже двом третинам учнів подобається, коли у школі дотримуються християнської моралі. Трохи менше, ніж третині, важко визначитися з цим питанням, і лише десятій частині опитаних не подобається. Такий розподіл відповідей свідчить про те, що українське суспільство загалом сприймається як суспільство християнської культури, більшість дітей зростає під її безпосереднім або опосередкованим впливом і позитивно ставиться до віри в Бога й до християнських цінностей.

Інклюзивна модель шкільної освіти. У цьому контексті варто акцентувати увагу на дітях з особливими освітніми потребами, на так званій інклюзивній освіті, що є однією з навчальних стратегій України в останні роки. Варто наголосити, що до людей з ООП зараховують не лише дітей з інвалідністю, а й таких, що мають порушення в розвитку: «емоційні і поведінкові, мовлення та спілкування, труднощі в навчанні, затримка/обмеження інтелектуального розвитку, фізичні/нейромоторні, зору, слуху. Цей список доповнюють діти, які виховуються у несприятливому середовищі; діти, що належать до груп етнічних меншин; діти вулиці та діти з ВІЛ-інфекцією/СНІДом» [34]. За Законом «Про освіту», «особа з особливими освітніми потребами – це особа, яка потребує додаткової постійної чи тимчасової підтримки в освітньому процесі з метою забезпечення її права на освіту» [39].

На період 2017 року «лише чотири тисячі дітей з особливими потребами залучені до інклюзивної освіти, що становить лише 10% від загальної кількості учнів з обмеженими можливостями», – повідомила экс-міністр освіти і науки України Л. Гриневич на зустрічі з М. Порошенко, про що йдеться у замітці інтернет-видання «Українська правда» [35]. Микола Кулеба, Уповноважений президента з прав дитини у 2017 році, стверджував, що «Україна має одну з найбільших у Європі кількість дітей, які перебувають у різних інституційних закладах – 1,5% всього дитячого населення країни» [36]. У 2019 році говорять про тенденцію покращення від впровадження інклюзії: «понад 12 тис. школярів та майже 2,2 тис. дошкільнят з особливими освітніми потребами навчаються разом з однолітками» [37]. На сьогодні (станом на кінець 2019 року) в Україні 91 300 дітей з особливими освітніми потребами.

Загалом наразі в Україні реалізується проєкт з деінституалізації психоневрологічних установ та соціалізації людей, які мають інтелектуальні або психосоціальні розлади. Фахівці, які працюють в інтернатах, стверджують, що «30 відсотків людей, попри свою хворобу, цілком могли б залишити інтернат і жити звичайним життям: завести сім'ю, виконувати нескладну роботу, обслуговувати свої потреби» [38]. Цим людям потрібно лише допомогти інтегруватися у суспільство, а не залишати їх сам на сам в інтернатах, перебування в яких негативно впливає на їх самопочуття та здоров'я. Але, як з'ясувалося, на сьогодні не всі педпрацівники готові до роботи з такими дітьми, не всі керівники шкіл і садків вмотивовані впроваджувати інклюзію, в університетах не вистачає кваліфікованих кадрів та освітніх програм по інклюзивному навчанню, суспільство недостатньо знає про переваги інклюзивної освіти.

Ми проаналізували ставлення вчителів та учнів Львівського навчально-виховного комплексу «Живе слово» та Бучанського ліцею «Академія мудрості» до практичного впровадження інклюзивної освіти в загальний шкільний процес. Вчителі-респонденти на питання «Чи є у вашому класі діти з особливими освітніми потребами, які потребують інклюзивного освітнього підходу?» стверджувально відповіли 44% вчителів. Фактично 54% із опитаних відзначили, що поява у класі дітей з особливими освітніми потребами негативно вплинула на навчальний процес. Учителі мотивують це тим, що вони повинні більше часу приділяти поясненню матеріалу на уроці, унаслідок чого порушується дисципліна. Здорові діти набагато швидше сприймають матеріал і готові йти далі. Дітям з особливими освітніми потребами потрібно більше часу для засвоєння. Тому доки вчитель розтлумачує їм, інші діти порушують дисципліну. Педагоги не звинувачують здорових дітей, оскільки розуміють, що дитячу активність нікуди не подінеш. Через постійне заспокоєння дітей, додаткові пояснення неможливим стає побудувати цілісний урок. Але при цьому вчителі відзначають і позитивні моменти: завдяки детальному роз'ясненню матеріалів слабші академічно діти підтягнулися, оскільки збільшився час для пояснення та розуміння складних моментів.

Варто зазначити, що учитель емоційно і психологічно більше виснажується, коли додатково витрачає свої зусилля на дітей з особливими освітніми потребами. Тому обов'язковим кроком впровадження інклюзивної освіти стало введення нової посади асистента вчителя. Загалом, якщо у класі є декілька дітей з ООП, їм набагато спокійніше, легше і комфортніше разом, але у цьому випадку вчителеві дуже складно. Учителі також вказують на складнощі комунікації дитини з особливими освітніми потребами: якщо в класі одна дитина, то в більшості випадків вона залишається сама, з нею мало хто спілкується. Під час занять дитина поводить себе тихо і скромно, не привертаючи до себе уваги, що не дає їй можливості проявити себе на повну. Це особливо негативно впливає на самопочуття і засмучує не лише її, а й учителів, які за нею спостерігають. Проблемою є оцінювання такої дитини під час уроків на рівні з іншими. Такі ситуації створюють конфлікти в класі. Один з респондентів навіть приклад, коли вчитель з фізкультури поставив оцінку «задовільно» особливій дитині. Цей випадок спричинив у неї нервовий зрив. Як показує практика, інколи діти з особливими освітніми потребами, знаючи про особливе ставлення до них з боку дорослих, користуються цим.

Для того, щоб з'ясувати ставлення здорових дітей до дітей з ООП, ми провели опитування 54 учнів, які навчаються в інклюзивних класах з 5 по 11 клас. Як результат, здорові діти (44%) позитивно ставляться до дітей з ООП, які навчаються у їхньому класі, але при цьому майже однакова кількість (41%) нейтрально ставиться до них, тобто їм абсолютно байдуже, вони не переймаються їхніми проблемами і не спілкуються з ними. Є діти, які негативно ставляться до таких дітей у своєму класі (15%). Подальше дослідження вкаже на можливу причину такого ставлення. Із респондентів багато хто висловив бажання допомогти за потреби особливим діткам. Таких дітей 58%. Є й такі, що не мають наміру допомогти (12%), і лише інколи згодні допомогти слабшим за себе 40% опитаних.

Діти з особливими освітніми потребами зазвичай поводять себе тихо і не заважають іншим учням. На підтвердження того, що їм заважають діти з ООП, відповіло лише 11%, натомість 56% відзначили їхню непомітність, 37% вказали, що вони їм інколи заважають. Можливо, негативне ставлення здорових дітей (15%) до дітей з особливими освітніми потребами викликане тим, що вчитель багато часу приділяє саме їм, оскільки 78% відповіли на це питання «так», 12% – «ні», невпевненість підтвердили 10%. На питання справедливості оцінювання, а саме завищення балів стверджувально відповіли 87% респондентів,

лише 13% говорять про те, що вчитель справедливо оцінює знання. Але при цьому діти не налаштовані вороже і готові й далі навчатися з ними в одному класі (86% проти 14%). Між здоровими дітьми та дітьми з особливими освітніми потребами спостерігається комунікаційний поріг, оскільки у них фактично відсутні спільні інтереси, їм немає чого обговорювати, про що спілкуватись (54%). Відкрито не подобається спілкування 16% учнів, багато хто навіть не робив спроби з ними потоваришувати (30%). Хоча для полегшення інтеграції таких дітей в освітнє середовище мали б підтримувати їхні дії, максимально допомагати їм, шукати точки перетину.

Отже, ми можемо спостерігати позитивну тенденцію для дітей з особливими освітніми потребами від навчання в інклюзивному середовищі, але це відбувається лише за умови, якщо дитина дійсно комфортно себе почуває, має підтримку педагогів та однокласників. Але, на жаль, розвиток інклюзивної освіти в Україні гальмується, переважно через людські фактори. По-перше, ми бачимо спротив з боку адміністрації, по-друге, велику роль у цьому процесі відіграють батьки здорових дітей, найчастіше вони категорично налаштовані проти навчання у класі з дитиною з ООП. Насправді соціум повинен зрозуміти: якщо таким дітям допомагати, психологічно, морально підтримувати, вони зможуть у майбутньому себе реалізувати, будуть впевненими у своїх силах.

Окрім того, педагоги відзначають негативний вплив появи дітей з особливими освітніми потребами у класі, оскільки зміщується акцент зі здорових дітей на особливих. Учитель емоційно і психологічно виснажується, що впливає на його рівень викладання на уроці. Найчастіше однокласники не спілкуються з дітьми з особливими освітніми потребами, через що ті знаходяться у комунікаційному вакуумі і не можуть нормально розвиватись та удосконалювати свої здібності. Потрібно виробити особливий підхід щодо оцінювання дій таких дітей, оскільки це впливає на їхній моральний стан та створює конфліктні ситуації в класі тощо. Великий крок зроблено: ці діти вже присутні в класах, нам потрібно навчитися толерантно ставитися до них, допомагати їм. Такий підхід вплине на виховання у тому числі здорових дітей, які у майбутньому стануть запорукою розвитку міцної толерантної держави, яка піклується про своїх громадян.

Висновки. Отже, концепт української шкільної освіти базується на трьох основних складових: історичному спадку, традиційних цінностях українського народу та нововведеннях, спричинених реалізацією реформи «нова українська школа» у поєднанні з європейськими батьківськими та учнівськими орієнтирами, як-от: престижність та якість освіти, підвищення вимог до педагогічного складу та зростаюча динаміка практичної участі батьків в освітньому процесі. Основними шкільними моделями в Україні є: державна модель, що зорієнтована на реалізацію програм з національною та патріотичною складовою з використанням концепту «нова українська школа», однак з боку учнівського та педагогічного вона має найменше позитивних відгуків; приватна модель ґрунтується на високоякісних, різнопланових та полімістких програмах, які, з одного боку, розширюють можливості контенту освітніх послуг, а з іншого боку – не достатньою мірою забезпечені вчителями з профільною освітою та професійним стажем, однак відгуки з боку батьків та учнів за результатами опитування є найвищими; інклюзивна модель, яка у відповідності до Закону України реалізується на базі державної та приватної моделей. Отже, концепт української шкільної освіти наразі переживає значні історичні, освітні та ментальні зміни, які під дією європейських освітніх парадигм та орієнтирів набувають своєрідних національних рамок: початок процесу виховання толерантного та гуманного ставлення до всіх учасників освітнього процесу з паралельною побудовою тісних взаємозв'язків у системі «держава-школа-вчитель-учень-батьки».

Список використаної літератури

1. Освітні реформи: місія, дійсність, рефлексія: монографія / ред.: В. Кремень та ін. Київ : ТОВ "Вид. підприємство "ЕДЕЛЬВЕЙС", 2013. 460 с.
2. Ніколаєнко С. М. Стратегія розвитку освіти України: початок XXI століття. Київ : Знання, 2006. 253 с.
3. Трансформаційні процеси у шкільній освіті країн Європейського Союзу та США : монографія / А. П. Джурило та ін. Київ : ТОВ «КОНВІ ПРІНТ», 2018. 192 с.
4. Акад. пед. наук України. Біла книга національної освіти України / ред. В. Г. Кремень. Київ, 2009.
5. Ніколаєнко С. М. Освіта в інноваційному поступі суспільства. Київ : Знання, 2006. 207 с.
6. Канішевська Л. В. Виховання соціальної зрілості старшокласників загальноосвітніх шкіл-інтернатів у позаурочній діяльності : монографія. Київ : ХмЦНЦ, 2011. 368 с.
7. Саух П. Ю. Сучасна освіта : портрет без прикрас : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. 382 с.
8. Бойко А. І. Філософія модернізації освіти в системі ринкових трансформацій. Світоглядно-філософський аналіз : монографія. Київ : Знання України, 2009. 379 с.
9. Маценко Л. М. Педагогіка сімейного виховання : підручник. Київ : ЦП «Компринт», 2015. 376 с.
10. Бевз Г. Прийомна сім'я : соціально-психологічні виміри : монографія. Київ : Слово, 2010. 352 с.
11. Практична філософія і Нова українська школа : зб. тез Всеукр. науково-практ. конф., 16 трав. 2019 р., м. Київ. Київ : НАПН України, Ін-т педагогіки НАПН України, 2019. 168 с.
12. Сіданіч І. Духовно-моральне виховання дітей у вітчизняній школі (XX – початок XXI ст.) : монографія. Київ : ТОВ "НВП" Інтерсервіс, 2013. 464 с.
13. Сіданіч І. Л., Кислашко О. П. Божі Заповіді – моральний дороговказ для людини : навч.-метод. посіб. Київ : Грамота, 2011. 200 с.
14. Сіданіч І. Л., Кислашко О. П. Основи християнського світогляду і моралі : навч.-метод. посіб. Київ : Грамота, 2013. 300 с.
15. Сіданіч І. Л. Дорога Доброчинності : навч. посіб. для учнів 3 кл. загальноосвіт. навч. закл. Київ : Навч. кн., 2013. 124 с.
16. Кутяна В. Скандал навколо шкільного курсу "Основи сім'ї": чому збунтувалися батьки. 24 канал. URL: https://24tv.ua/education/skandal_navkolo_shkilnogo_kursu_osnovi_simyi_chomu_zbuntuvalisya_batki_n1247225 (дата звернення: 12.07.2022).
17. Канішевська Л. В., Вишнівська Н. В. Виховання милосердя в учнів молодшого шкільного віку у позаурочній діяльності шкіл-інтернатів : монографія. Київ : ЦП «Компринт», 2017. 320 с.
18. Марко В. Ю. Духовне виховання дітей молодшого шкільного віку в катехитичних і католицьких школах : монографія. Львів : Вид-во Укр. катол. ун-ту, 2015. 272 с.
19. Ващенко Л. Управління інноваційним розвитком загальної середньої освіти / ред. О. Савченко. Київ, 2011. 560 с.
20. Тадеєва М. І. Розвиток сучасної шкільної іншомовної освіти в країнах-членах Ради Європи : монографія. Тернопіль : Навч. кн. – Богдан, 2010. 429 с.
21. Шинкарук В., Сопівник Р., Сопівник І. Теорія та історія соціального виховання в зарубіжних країнах (для студентів напряму підготовки «Соціальна педагогіка»). Київ : ЦП «Компринт», 2015. 236 с.
22. Васюк О. Порівняльна педагогіка : навчальний посібник. 3-тє вид. Київ : НАКК., 2013. 359 с.

23. Шинкарук В. Розвиток освіти України в контексті світових інтеграційних процесів : хрестоматія. Київ : Міленіум, 2016. 764 с.
24. Локшина О. Зміст шкільної освіти в країнах Європейського Союзу: теорія і практика (друга половина ХХ – початок ХХІ ст.) : монографія. Київ : Богдан. А.М., 2009. 404 с.
25. Кононенко П., Кононенко Т. Освіта ХХІ століття: філософія родинності. Київ : АртЕк, 2001. 240 с.
26. Данилевська О. Українська мова в українській школі на початку ХХІ століття: соціолінгвістичні нариси. Київ : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2019. 364 с.
27. Друганова О., Яременко В.. Приватна освіта в Англії і в Україні: минуле і сучасність: монографія. Київ : ЦП «Компринт», 2017. 298 с.
28. Колупаєва А. Інклюзивна освіта: реалії та перспективи : монографія. Київ : Самміт-Кн., 2009. 272 с.
29. Бондар Т. І. Інклюзивна освіта у США та Канаді: тенденції розвитку: монографія. Черкаси : Вид. Третяков О. М., 2018. 511 с.
30. Світоглядний потенціал шкільної гуманітарної освіти в країнах Європейського Союзу та США: монографія / Л. Волинець та ін. ; ред. Н. Лавриченко. Київ : Пед. думка, 2014. 200 с.
31. Протасова Н. Г., Луговий В. І., Молчанова Ю. О. Реформування освіти в Україні: державно-управлінський аспект : навч.-наук. вид. / ред. Н. Г. Протасова. Львів : НАДУ, 2012. 456 с.
32. Нова українська школа: poradnik для вчителя / ред. Н. М. Бібік. Київ : Літера ЛТД, 2018. 160 с.
33. Заболотна О. А. Теорія і практика альтернативної шкільної освіти у країнах Європейського Союзу : монографія. Умань : ФОП Жовтий, 2013. 372 с.
34. Порошенко М. Інклюзивна освіта: навчальний посібник. Київ : ТОВ «Агентство «Україна», 2019. 300 с.
35. Лише 10% учнів з особливими потребами отримують інклюзивну освіту – Гриневич. *Українська правда*. URL: <https://life.pravda.com.ua/society/2017/04/20/223758/> (дата звернення: 13.07.2022).
36. Нацрада реформ підтримала концепцію Нової української школи та інклюзивної освіти. *Українська правда*. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2017/04/2/7139994/> (дата звернення: 13.07.2022).
37. 4 роки впровадження інклюзії: понад 12 тис. школярів та майже 2, 2 тис. дошкільнят з особливими освітніми потребами навчаються разом з однолітками. *Українська правда*. URL: <https://mon.gov.ua/ua/news/4-roki-vprovadzhennya-inklyuziyi-ponad-12-tis-shkolyariv-ta-majzhe-22-tis-doshkilnyat-z-osoblivimi-osvitnimi-potrebami-navchayutsya-razom-z-odnolitkami> (дата звернення: 15.07.2022).
38. Для людей. Коли реформа прийде у психоневрологічні інтернати України. *Together Європейський простір*. URL: <https://euprostit.org.ua/stories/134818>.
39. Про освіту : Закон України від 28.09.2017 р. № 2145-VIII. *Відомості Верховної Ради (ВВР)*. № 38-39. С. 380. URL: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>.

THE CONCEPT OF UKRAINIAN SCHOOL EDUCATION: VARIETIES, ORIGIN AND SOURCES

Andrii Shevchuk

*Ukrainian Institute of Arts and Sciences, School of Humanities, Department of Psychology and Pedagogy
Instytutska st., 14, 08293, Bucha, Kyiv region, Ukraine*

The article examines the concept of Ukrainian school education. It was found that it is based on three main components: historical heritage, traditional values of the Ukrainian people and innovations caused by the implementation of the "new Ukrainian school" reform in combination with pro-European parental and student orientations, such as: prestige and quality of education, increased requirements for teaching staff and the growing dynamics of parents' practical participation in the educational process. As a result of the study, three main school models in Ukraine were identified: public, private and inclusive models. Currently, the inclusive model is experiencing the most difficulties due to the unpreparedness of teachers, parents and students to humanely adjust and be able to understand at the appropriate level the "special educational needs" of children. It has been found that none of the models of the Ukrainian school causes complete peace of mind and satisfaction of the analysts. Preschool training system is not working efficiently. Scientists unanimously confirm the crisis state of the Ukrainian education system. The Soviet school worked adequately under the previous social order, but now its approaches have a negative impact on education. A survey was conducted regarding public and private education models and their effectiveness. The survey showed that the majority of students positively evaluate a private school and prefer it to a public school. However, there is a smaller but significant percentage of those who find it difficult to answer clearly. It was found that the attitude of teachers and students of Lviv educational complex "Living Word" and Bucha Lyceum "Academy of Wisdom" to the practical implementation of inclusive education in the general school process is quite uncertain. Educators note the negative impact of the appearance of children with special educational needs in the classroom, as the emphasis shifts from healthy children to special ones, as a result of which the teacher becomes emotionally and psychologically exhausted, and it affects his level of teaching in class. It was determined that the majority of Ukrainian institutions have children with special needs, but we still need to work on approaches to such children; teachers should help them integrate, and educate others to be tolerant. The correct approach of the teacher will affect the upbringing of healthy children, who in the future will be the key to the development of a strong country that cares for its citizens. Therefore, the purpose of the research is the attempt to build conceptual models of the varieties of Ukrainian schools: public, private and inclusive, based on theoretical sources and a survey of parents and school students, who are direct participants and functionaries of these models. Because of this, the state makes concessions and allows different models of schools, among which we will distinguish three within the framework of our research: public (comprehensive), private and inclusive. Of course, the third type here is not completely independent. Currently, the state declares its focus on the involvement of students with special educational needs in the general educational process. However, in practice, steps in this direction are far from always effective. Therefore, in our opinion, it would be more correct to talk about inclusion as a somewhat separate problem or, after all, a separate type of schools (or educational strategies) in Ukraine.

Key words: Ukrainian school education, public, private, inclusive.

УДК 165.62

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.26>

ПРАКТИЧНИЙ АСПЕКТ РОЗШИРЕННЯ МЕЖ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ

Вікторія Якуша

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
філософський факультет, кафедра теоретичної та практичної філософії
вул. Володимирська, 60, 01033, м. Київ, Україна*

Чи можна сьогодні досліджувати поняття «релігійний досвід» у вузькому розумінні? Чи має такий досвід бути нормативним, чи він обов'язково має належати до певної релігійної течії? Ця стаття спробувала відповісти на ці питання.

Проаналізовано евристичний потенціал розширення меж поняття «релігійний досвід» та його практичне пізнання у випадку застосування різного тлумачення та характеристики цього феномену. Застосовується поняття «природність релігії», пропонується нове визначення змісту досліджуваного поняття шляхом аналізу його елементів – «релігійності» та «переживання». У статті також зосереджено увагу на проблемі «видовищності такого досвіду», яка описується в межах феноменологічної традиції. Стаття також досліджує питання надії, довіри та впевненості у стосунках з Богом.

Здійснено спробу систематизувати розуміння поняття «релігійний досвід», що могло б стати початком для практичного застосування та мультидисциплінарного поліметодологічного підходу у вивченні цього феномену. А отже, розширення меж релігійного досвіду дозволить: а) змінити вектор політики щодо реалізації права на свободу віросповідання; б) зняти питання про готовність суб'єкта до переживання релігійного досвіду та його вибірковості.

Автор доходить висновку, що релігію і релігійність слід розуміти як ціннісну систему координат і акт запитування людини про сенс її існування, а під досвідом слід розуміти практику і процес виявлення такої іманентної здатності й схильності людини будувати метафізичний трикутник, у якому обов'язково є місце для Абсолюту. Це підтверджується гіпотезою про природність релігії, яка, поряд із набутим інтелектуальним процесом аргументації атеїстичних позицій, виникає на найосновнішому, ключовому рівні релігійного досвіду.

Ключові слова: релігійний досвід, релігія, досвід, аналітична філософія, феноменологія, епістемологія.

Вступ. Розуміння релігійного досвіду часто пов'язане із деякими кліше. Це звернення до містичного досвіду часів Томи Аквінського, священного у Рудольфа Отто та різноманіття такого досвіду у Вільяма Джеймса. Насправді ж Т. Аквінський звертався до визначення «релігійної віри» [1]. Мислитель надавав релігійному досвіду епістемологічного статусу, хоча прямо не вживав подібного поняття. Р. Отто ж здійснив спроби систематизувати релігійний досвід за рахунок форм співвідношення між людиною та відчуттям «священного». В. Джеймс наділяв особливим значенням психологічний аспект переживання релігійного досвіду [2] та власне увів дане поняття у філософський контекст. Поруч із цим філософ вважав, що такі дослідження у перспективі можуть набрати лише фактологічності, але збираючи емпіричний матеріал, який би вказував на різноманіття такого досвіду, навряд чи вдасться піти далі. Все це, безумовно, важливі кроки на шляху до розуміння релігійного досвіду, але це лише своєчасні спроби подивитись на окремі компоненти такого досвіду під різним кутом.

Таким чином, з початку ХХ століття та уведення В. Джеймсом поняття «релігійний досвід» філософія досліджувала такий собі чорний ящик, про властивості та верифікацію якого писалося дуже багато. Але зміст самого релігійного досвіду, схоже, й досі нерозкритий. Нашою задачею у ході даного дослідження буде не систематизація поглядів дослідників релігійного досвіду і не його класифікація. Напроти – ми відшукуватимемо межі цього поняття, які б дозволили вийти із глухого кута його досліджень.

Чому говорити про «релігійний досвід» як про певний містичний досвід, співмірний із догматами конкретної релігійної традиції завузько? Хоча б тому, що таке визначення лишає за лапками атеїстів та агностиків, богопопозитивних та тих, хто лише шукає стежку до свого віросповідання, а також тих, хто має сумнів у приналежності певного життєвого досвіду до досвіду контакту з трансцендентним. Джон Шелленберг висуває свій аргумент «від прихованості Бога» [3], суть якого можна коротко звести до наступного: якщо Бог не виявляє себе через релігійний досвід для конкретної людини, значить він вважає суб'єкта «негідним» для переживання такого досвіду. І якщо погодитись із вузьким значенням поняття релігійного досвіду, то аргумент Д. Шелленберга видаватиметься доволі релевантним. Це ж свою чергу явно суперечить хоча б християнській істині про те, що «Бог є любов».

Відтак у цьому доробку ми спробуємо дійти більш широкого розуміння поняття «релігійного досвіду», яке б дозволило говорити про позитивні перспективи зміни у сфері практичного застосування цього поняття.

Ступінь розробки проблеми. Релігійний досвід як феномен залишається малодосліджуваним серед українських філософів. Окремі праці щодо його значення в особистісному вимірі та методологічних особливостях досліджень такого досвіду зустрічаються у Предко О.І. та Конотоп Л.Г. Зокрема, Предко О.І. звертає увагу на діалогічний характер людського та божественного [4, с. 25], а також на смислотворчий характер такого досвіду. Конотоп Л.Г. звертає увагу на психоаналітичну методологію на шляху до осмислення релігійного досвіду [5, с. 17], наділяючи її великим потенціалом у цій царині досліджень.

Однак в сучасній аналітичній філософії, представленій зарубіжними дослідниками, проблеми, пов'язані із релігійним досвідом, набувають все більшої популярності. Тут можна пригадати хоча б В. Алстона, С. Гарріса, Дж. Шелленберга, Р. Свінберна.

У полі ж нашого дослідження у рамках даної статті опинилась проблема тлумачення поняття «релігійний досвід», філософські пошуки щодо якого сьогодні можливо було б розширити завдяки: а) переосмисленню меж самого феномену; б) застосуванню поліметодологічного підходу з перехрестям між аналітичною філософією, феноменологією та онтологією.

Мета статті полягає у проясненні співвідношення між тлумаченням поняття «релігійний досвід» у межах аналітичної традиції й принципово широким його розумінням та практичним значенням переосмислення цього феномену для філософії ХХІ століття та суспільства загалом. Планується проаналізувати можливі наслідки уведення нового бачення більш широкого змістовного навантаження поняття «релігійний досвід».

Виклад основного матеріалу.

Контекст пропонованого дослідження

Розуміння релігійного досвіду як особливого феномену неодмінно ставить перед нами питання про визначення своїх меж. У своїх попередніх філософських розвідках ми дійшли висновку про те, що «межі релігійного досвіду встановлюються не фактом містичного контакту людини із трансцендентним, а цілком раціональним та аргументованим сприйняттям цього трансцендентного навіть у формі незгоди із можливістю його

існування. Тож релігійний досвід слід сприймати як особливу форму досвіду, що відображає різноманітні стосунки між людиною і трансцендентним протягом усього людського буття», [6, с. 109]. Однак, який практичний аспект можна вивести із такого тлумачення цього феномену?

Нам видається, що доцільно буде звернутись до наскрізних тез упорядників філософської збірки «Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience», які відзначають що релігійність для людини є більш природною, аніж приналежність до атеїстичних поглядів [7, с. 2]. Зауважимо, що ця теза значно підсилює і саму актуальність розширення меж релігійного досвіду, і його практичний контекст, який би було доречно включити у філософські пошуки в межах аналітичного дослідження. «Чи люди від природи релігійні? Чи мають вони набір спільних характеристик, що виходять за рамки часу, місця та культури, які схиляють їх до релігії?» [7, с. 1] – із цього починається збірка і це одразу відсилає нас до спільного знаменника, який можливо відшукати у різних носіїв релігійного досвіду. Яке значення нестиме такий знаменник для доволі секуляризованого світу сьогодення? Про один із таких аспектів йдеться авторам все тієї ж згадуваної збірки – а саме про право на свободу віросповідання.

Навіть думка про те, що стільки років розподілу на правих та лівих, на католиків та православних, на ортодоксів та аріанів і т.д. могли б нарешті вийти на новий рівень сприйняття один одного, стає значним приводом для того, аби все ж продовжувати говорити про своєчасність досліджень, пов'язаних із релігійним досвідом. Не менш важливим «зіткненням» цивілізаційних орієнтирів можна вважати і співвідношення релігійного та нерелігійного типу світоглядів.

Якщо ми знову звернемось до тези про природність релігійності, то вибір нерелігійного типу світогляду ще яскравіше проглядається як рух віри, у якому просто не може не бути місця для пережитого релігійного досвіду. Зазвичай до цього дуже часто звертаються режисери художніх фільмів, розповідаючи глядачеві про причини зневіри героя – найчастіше це відсутність відповіді на те, чому Бог допускає існування зла. До речі, проблема зла на протигагу Богу стає також однією із центральних тем в аналітичній філософії, а зокрема в роботах А. Платнінги, Д.Л. Уоллса, Р. Свінберна. Ось і герой сучасного серіалу «Бог мене зафрендив» («*God Friendened Me*») шукає аргументи не на користь божественної присутності у своєму житті, попри те, що виріс у родині священника протестантської церкви. Історія такого неприйняття існування Бога доволі проста: в дитинстві героя його мама захворіла на рак, але їй вдалося вилікуватись і наступила ремісія, однак повертаючись із лікарні додому вона потрапила в автомобільну аварію, у якій померла. Хлопчик не знайшов виправдання такому трагічному збігу обставин, саме тому дійшов висновку про те, що Бога не існує.

Відтак доречним буде говорити не про толерантність, яка все ж передбачає «терпимість», а отже і «терпіння», що як дія лише вичерпує внутрішній ресурс спокою та стабільності, а про взаєморозуміння на основі спільних фундаментальних запитів, які єднають між собою представників різних типів релігійних переконань. Достатньо згадати головного героя книги Янна Мартела «Життя Пі», який одночасно сповідував індуїзм, католицизм та мусульманство.

Це щось на зразок метафізичного трикутника, у якому неодмінно є місце Абсолюту. Навіть така далека від консервативного розуміння ролі релігії у суспільстві Америка вкладає у світські звичаї презумпцію релігійності людини – принаймні так можна сприйняти те, що у суді тут неодмінно нададуть Біблію, на якій клянеться учасник судового процесу.

Значення релігійності

Сама трансформація у свідомості поняття «релігійний досвід» допомогла би нам вийти на інший рівень усвідомлення онтологічного статусу такого досвіду і розв'язати міфи, пов'язані із ним. Окреслимо, що саме ми розуміємо під «вузьким» значенням релігійного досвіду і чому таке розуміння цього феномену є недостатнім для його подальших досліджень. Отже, релігійний досвід у вузькому розумінні відображає: а) прив'язку до конкретної релігійної традиції; б) презує усвідомлення суб'єктом такого досвіду власної релігійності; в) має чітко визначені форми – повсякденні, тобто обрядові та неповсякденні, містичні, через які такий досвід тісно пов'язується із феноменами дива, одкровення тощо. Однак поруч із цим визначенням майже неможливо говорити про популярні сьогодні інші форми досвіду контакту з трансцендентним. Наприклад, про квазірелігійний досвід або будь-який неусвідомлений релігійний досвід. Адже інтерпретація самого досвіду і його усвідомлення є однією із його вагомих складових.

Одразу попередимо, на нашу думку, помилкове сприйняття прикметника «релігійний» у контексті описуваного нами феномену. Тут йдеться не про приналежність до певного об'єднання, не про общину чи культу та обряди, навпаки – варто розуміти релігію як доволі широке, фундаментальне поняття, яке являє собою систему певних норм і цінностей, які через призму погляду людини тяжіють до трансцендентного у формі Абсолюту, Бога, вищого ладу. До речі, таке тлумачення релігії та релігійності аж ніяк не суперечить її ймовірній етимології, адже саме слово *religare* у такому розумінні є шляхом возз'єднання людини з Богом. Тому приналежність до певного релігійного об'єднання є не підставою для появи релігійного досвіду, а конкретно обраним шляхом на зустріч Богу. Поруч із цим досвід включає в себе певні практики взаємодії зі світом внутрішнім та зовнішнім. В свою чергу релігійний досвід вкорінюється у повсякденне життя та стає основою для формування соціальних доктрин у політиці, економіці та масовій культурі. Презується все той самий спільний знаменник, про який вже йшлося вище, і на рівні закону – трансформовані Божі заповіді знаходять своє відображення у Кримінальному кодексі.

Тож що ми маємо на увазі, говорячи про практичний аспект розширення меж релігійного досвіду? Йдеться не про прийняття такого досвіду без нормативного ядра певною традицією, а швидше про соціальне значення релігійного досвіду як ціннісного орієнтиру. Окрім того, йдеться про впізнання особливої категорії досвіду, яка втрачаючи обов'язкову умову містицизму знімає питання про вибірковість носіїв релігійного досвіду. Відтак суб'єкт такого досвіду відіграє роль лише у його інтерпретації, і аж ніяк не у виборі Бога як того, хто гідний та готовий для сприйняття такого переживання. Релігійний досвід у нашому широкому уявленні є невідмінною складовою життя будь-якої людини. При цьому не обов'язково йдеться про містицизм чи надприродний характер такого досвіду. Адже цілком можливо представити релігійний досвід як всього лише виривання людини із контексту чи навпаки – занурення її у контекст. У такому разі релігійний досвід – це така ж повсякденність із чуттєвим досвідом, яка просто інакше інтерпретується чи розуміється нами.

Про те, що віра – це не ірраціональна, а цілком повноцінна складова людського буття, яка може ефективно взаємодіяти із розумом, писав ще К. Ясперс. Щоправда, філософу йшлося про «філософську віру» [8], у якій віра завжди має існувати у тісному зв'язку зі знанням. А це в свою чергу повертає нас на кілька кроків назад, де релігійний досвід сприймається радше як інструмент у епістемологічному контексті дослідження. Однак саме співвідношення досвіду та віри, хоча й без характеристики релігійності, на яке вказував К. Ясперс, цілком могло б зіграти своє значення у побудові розширеного розуміння релігійного досвіду.

Категорія досвіду

Визначившись із релігійністю, ми можемо переходити до роз'яснення поняття «досвід» у тому підході, який би найбільше нас зацікавив у цій формулі чуттєвого та надчуттєвого. Як не дивно, доволі вдалим у цьому сенсі є визначення сучасного французького філософа, який є прихильником матеріалізму та атеїзму, Андре Конт-Спонвіля. Так, у філософському словнику дослідник визначає досвід наступним чином: «Спосіб розуміння реальної дійсності; все, що надходить до нас ззовні (зовнішній досвід) і навіть зсередини (внутрішній досвід) за умови, що в результаті ми дізнаємося про щось нове. Протистоїть розуму, але одночасно передбачає і включає участь розуму. Істота, повністю позбавлена розумових здібностей, не може отримати досвіду з жодного факту, оскільки не може нічому навчитися. У той же час будь-яка міркування є для нас таким самим фактом, як будь-який інший. Тому ми нічого не можемо без досвіду: досвід виправдовує існування емпіричного підходу, і він не дозволяє йому скотитися в догматизм» [9, с. 26]. Доволі важко посперечатись із таким струнким тлумаченням досвіду. І хоча самому А. Конту-Спонвілю здалося б щонайменше дивним поєднання його бачення такої матеріалістичної категорії як досвід із таким ідеалістичним прикметником як «релігійний», саме це ми і збираємось зробити.

Відтак нам здається можливим говорити про релігійний досвід як про єдиний прояв віри і унікальну форму взаємодії із Богом. Загалом цей рух на зустріч чи навпаки супроти трансцендентному постає як досвід запитування та віднаходження відповідей. Саме тому досвід одного не може суперечити досвіду іншого, а отже нормативність такого досвіду не несе вирішального значення для його змістовності.

Звісно, релігійний досвід може розумітись й у інших контекстах. Так, якщо ми говоримо про повсякденний рівень релігійного досвіду, то тут йтиметься про обряди, участь у богослужіннях та молитву. Однак нам йдеться про релігійний досвід у ширшому сенсі, вочевидь ми можемо скористатись тут терміном Паула Мосера, який філософ використовує у своїй праці, присвяченій релігійному досвіду [10, с. 7]. Дослідник вживає словосполучення «*core religious experience*» швидше за все маючи на увазі ключовий релігійний досвід, оскільки представляє його як різновид релігійного досвіду, який стає визначальним та таким, що прояснює сенс буття. Саме такий фундаментальний релігійний досвід червоною ниткою проходить крізь ціннісну парадигму особистості, стає тією максимією поведінки, про яку писав Імануїл Кант [11] та рівнем вимог до себе, які ставить перед собою людина.

Логічним стане питання щодо того, чому ж релігійний досвід у такому разі не є тототжним звичайному визначенню «світогляд». Розмежуванню широкого розуміння поняття релігійного досвіду і поняття світогляд сприяють щонайменше кілька тез. По-перше, світогляд формується не лише на досвідній складовій. Річ у тім, що у світоглядній картині часто схематично зображені усталені переконання, які не мають особистісного характеру. Вагому частину життя, а інколи й протягом всього життя, людина керується шаблонами, які вкладені вихованням, соціумом. Ці мертві доктрини інколи ніколи не зіштовхуються з досвідом. По-друге, для того, аби вплинути на світогляд, релігійний досвід має бути інтерпретований. Для цього він має бути усвідомлений, а це, як ми вже зазначали раніше, не завжди так.

Видовищність як впевненість

На противагу представленому нами баченню у суспільстві існує запит на Бога як на видовище. Так, Джейсон Алвіс пише про те, що сьогодні люди звикли знаходитись у ролі глядачів [12, с. 29], а отже і очікують побачити Бога на сцені із чудесами, які би вразили їх. У цьому шоу Бог має виступити таким собі Девідом Коперфілдом, який наочно переконає у тому, що дива, а отже і сам Бог існують.

Враховуючи це, більш доцільно було б запитувати про те, чому сучасна людина пручається природному стану власної релігійності? Чому відмовляється розгледіти Бога? Що взагалі розрізняє повсякденний досвід від релігійного, якщо в одній і тій ж ситуації дві людини по-різному сприйматимуть пережите? Видається, що маркування тієї чи іншої практики як релігійної визначає концепт віри, що у стосунку до Бога виступає радше довірою. Довіра у свою чергу корелюється із відчуттям впевненості. Ось і віра в Бога та довіра Йому передбачають знання людиною деякої непорушної «певності».

Впевненість у чомусь – це така дивна категорія людського ставлення до світу, яка ґрунтується на віддзеркаленні певного змісту. Ми покладаємо нашу впевненість у чомусь і свою довіру долі/Богу/ситуації як очікування від чогось/когось. Насправді ми шукаємо у собі силу чи безсилля довіряти чи сумніватися, по суті відбиваючи предмет/об'єкт/ситуацію всередині власної свідомості. Виходить, що свідомий вибір впевненості чи непевненості вже є іманентним у нас, а не в самій об'єктній даності. Мозок покладається на емоції або робить абсолютно раціональний прорахунок ймовірності того чи іншого сценарію розвитку подій подібно до того, як ризики оцінює страхова компанія.

Впевненість завжди співвідноситься з нашим баченням майбутнього, з ефемерною тимчасовою площиною, в якій не тільки немає нас справжніх, а й існує можливість припинення темпоральної подорожі одиничного суб'єкта, що видає свою порцію впевненості, в межах буття. Отже, наявність упевненості – це щось, що кожен із нас покладає, приміряючи на себе образ пророка. Звучить, здавалося б, глобально. Тоді як категорія впевненості може набувати дуже повсякденного характеру. Людина будує свої плани не тільки в рамках кількох годин, які підуть за таким будівництвом, а й на наступні дні, місяці, а іноді й роки. Можна називати це несвідомою втечею від констатації власної кінечності, можна розглядати це як закріплений протягом тривалого часу вдалий досвід – прокинувся вчора, позавчора, 10 років тому, а значить – прокинуся і завтра. Проте, впевненість у своєму «завтра» виступає майже безпідставною ставкою з шансами 50/50. Безумовно, у ситуації з раптовим припиненням буття в світі, усвідомити хибність своєї впевненості у найближчому майбутньому неможливо. Проте є низка «форс-мажорних» ситуацій, які знову-таки знайшли своє місце в умовах страхового договору та навіть у нормах законів.

Наприклад, до такої ситуації можна віднести початок воєнних дій біля тієї країни, де проживає суб'єкт, що наділяє своє майбутнє категорією упевненості. Назвемо цього суб'єкта Джеком. Отже, Джек остаточно формує свої плани у середу – він співвідносить задумане зі своїми ресурсами – тимчасовими, фінансовими, фізичними. У його планах як незначне – випустити черговий номер газети у четвер, купити подарунок своїй дівчині в неділю, так і те, що може вплинути на його подальше життя – плани подати заяву на реєстрацію шлюбу на визначену дату в суботу. Звичайна справа – планувати розвиток у роботі та особистому житті. Проте вранці у четвер він дізнається про те, що в країні розпочинаються воєнні дії. Тепер Джек вже трохи ставить під сумнів свою впевненість у реалізації планів, думаючи лише про те, що вони можуть не скасуватися, а зрушити в часі. Минає місяць, і Джек не планує вже майже нічого. У його плани входить прожити ще один день, адже немає жодної впевненості в тому, що завтра взагалі настане, а всі плани на майбутнє виглядають тепер як Титанік, що пішов на дно океану.

Так поступово впевненість стає усвідомленою, коли наші плани руйнуються за незалежними від нас обставинами. Вибудовувати нові, здорові стосунки зі світом стає складно. Навіть шампунь купувати в магазині є сенс лише тоді, коли ти впевнений у тому, що тобі ще доведеться вимити голову. Приймати рішення стає непосильним завданням, адже раптом усвідомлюєш, що плани – побудувати будинок, народити дитину та посадити

дерево можуть виявитися такими незахищеними як впевненість у тому, що «завтра» взагалі настане. Але там, де втрачається впевненість, настає час надії. Надія вже не може бути претензією до Бога, вона означає усвідомлення своєї слабкості і незахищеності, а отже відкритість для переживання та нового досвіду. Надія постає очікуванням блага, яким Бог і наділяє.

Практичний аспект

Що саме ми розумітимемо під «практичним» у межах цього дослідження? Ідеться про те, яким чином зміна розуміння феномену релігійного досвіду та його змісту вплине на повсякденні практики взаємодії зі світом. Емпіричний вимір релігійного досвіду у нашому баченні не висуває претензію на прийнятне знання, але стає підґрунтям для побудови ціннісної парадигми.

Як ми вже побічно зазначали раніше у цій статті, вбачається принаймні кілька практичних аспектів, які впливають із пропонованого, більш широкого тлумачення релігійного досвіду. Таким чином зсув меж релігійного досвіду дозволяє ставити інакше питання у межах дослідження цього феномену, а з тим дозволяє говорити про мультидисциплінарний контекст застосування цього поняття, а отже: а) може змінити вектор політики стосовно реалізації права на свободу віросповідання; б) може зняти питання про готовність суб'єкта до переживання релігійного досвіду та про його вибірковість.

Розглянемо трохи детальніше кожен із напрямків практичного застосування. Якщо говорити про подальші дослідження релігійного досвіду, то згідно пропонованого розуміння цього феномену можливо зняти доволі часте питання про епістемологічний статус такого досвіду, оскільки такий досвід стає унікальним, індивідуальним та нестиме свою інтерпретацію, а отже і категорії істинності та хиби лише для того суб'єкта, який безпосередньо пережив цей досвід. Досвід у такому разі стає розкриттям ціннісних характеристик та догмат, а не їх встановленням. Тому більш доцільно було б ставити питання про онтологічність релігійного досвіду, визначальні характеристики такого феномену та певні рівні чи різновиди цього досвіду. Разом з тим розширення меж поняття «релігійний досвід» ставить інакше й проблему реалізації права на свободу віросповідання. По-перше, досвід є непорівнюваним, кожен такий досвід має значення у межах долі однієї людини, прояву її поведінки та моральних максим, а отже не стає підставою для конкурентності релігійних традицій. По-друге, природність релігії стає фундаментом для порозуміння, в якому кожен має право на свій власний досвід віри чи поневіряння так само, як, до прикладу, досвід прийняття чи неприйняття певного смаку їжі.

Занурення у особистісний вимір проблематики дозволяє таку інтерпретацію релігійного досвіду сприймати як іманентно-дану здібність людини рухатись до зустрічі з трансцендентним у різних формах – пошуку відповідей, прояву надії чи довіри до Абсолюту. Релігійний досвід у його широкому значенні дозволяє вважати будь-якого індивіда гідним для того, аби сприйняти, пережити та інтерпретувати такий досвід. Це знімає проблематику неповноцінності суб'єкта і нормативності релігійного досвіду. Також дозволяє говорити про містичний та немістичний різновиди такого досвіду і про усвідомлений та неусвідомлений релігійний досвід.

Висновки.

Таким чином, формула релігійного досвіду може зводитись до поєднання чуттєвого та надчуттєвого. І якщо релігію та релігійність слід розуміти як ціннісну систему координат та акт запитування людиною про сенс її буття, то під досвідом варто розуміти практику та процес розкриття такої іманентної здатності та схильності людини до побудови метафізичного трикутника, в якому неодмінно є місце Абсолюту. На користь цього свідчить

гіпотеза щодо природності релігії, яка поруч із набутим інтелектуальним процесом аргументації атеїстичних позицій вимальовується у найбільш базовий, ключовий рівень релігійного досвіду.

Тенденції сприйняття Бога як видовища та очікування дива як єдиної форми релігійного досвіду, що може переконати у впевненості в існуванні Бога, в свою чергу виступають завісою, яка не дозволяє вийти на рівень надії та довіри до Бога, а отже розгледіти релігійний досвід у переживанні на перший погляд повсякденних явищ. Так з'являється різновид неусвідомленого релігійного досвіду, який вочевидь ще сам по собі не може тяжіти до жодної релігійної традиції, а отже і відповідати будь-якій нормативності такого досвіду.

Враховуючи розглянутий нами ракурс дослідження можливості розширення тлумачення релігійного досвіду, практичний аспект застосування пропонованого поняття релігійного досвіду убачається на суспільно-політичному та особистісному рівнях.

Список використаної літератури

1. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / Дух і Літера, 2012. 408 с.
2. James William, The Varieties of Religious Experience, available at: <http://www.pinkmonkey.com/dl/library1/book1126.pdf>
3. Schellenberg John L. The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God/ Oxford University Press, 2015. 142 p.
4. Предко О.І. Релігійний досвід: особистісний вимір // Софія : гуманітарно-релігієзнавчий вісник № 1 (1) / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Видавничо-полігр. центр "Київський ун-т"/ Київ, 2014. С. 21-25.
5. Конотоп Л.Г. Релігійний досвід: методологічні аспекти дослідження // Вісник Національного авіаційного університету : збірник наукових праць / Національний авіаційний університет/ Київ, 2017. С. 14-17.
6. Якуша В.І., Питання про межі релігійного досвіду/ International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2022» May 11-12, 2022. с. 107-110.
7. Friedman Jack, Timothy Samuel Shah, Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience/ Cambridge University Press, 2018. 267 p.
8. Jaspers Karl, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglitData/pdfOrig/kjg1_13.pdf
9. Conte-Sponville Andre, Dictionnaire philosophique, Presses Universitaires de France 2013. 1030 p.
10. Moser Paul K. Understanding Religious Experience From Conviction to Life's Meaning/ Cambridge University Press, 2020. 364 p.
11. Кант Імануїл, Критика практичного розуму/ Філософська думка, пер.І. Буряковський, 2004. 240 с.
12. Alvis Jason W. The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn. Bloomington, Indiana University Press, 2018. 320 p.

PRACTICAL ASPECT OF EXPANDING THE BOUNDARIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE

Victoriia Yakusha

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Faculty of Philosophy, Department of Theoretical and Practical Philosophy
Volodymyrska str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

Can the concept of "religious experience" be studied today in a narrow sense? Should such an experience be normative, or should it necessarily belong to a certain religious trend? This article tried to answer these questions.

The heuristic potential of expanding the boundaries of the concept of "religious experience" and its practical knowledge in the case of applying a different interpretation and characterization of this phenomenon are analyzed. The concept of "naturalness of religion" is applied, a new definition of the content of the studied concept is proposed, by analyzing its elements – "religiosity" and "experience". The article also focuses on the problem of the "spectacularity of such an experience", which is described within the phenomenological tradition. The article also explores the issues of placing hope, trust and confidence in relationships with God.

An attempt was made to systematize the understanding of the concept of "religious experience", which could be the beginning for practical application and a multidisciplinary polymethodological approach in the study of this phenomenon. Thus, the expansion of the boundaries of religious experience allows: a) to change the policy vector regarding the realization of the right to freedom of religion; b) removes the question of the subject's readiness to experience a religious experience and its selectivity.

The author comes to the conclusion that religion and religiosity should be understood as a value system of coordinates and the act of asking a person about the meaning of his existence, and under experience should be understood the practice and process of revealing such an immanent ability and inclination of a person to build a metaphysical triangle, in which there is necessarily a place for the Absolute. This is supported by the hypothesis about the naturalness of religion, which, along with the acquired intellectual process of arguing atheistic positions, emerges at the most basic, key level of religious experience.

Key words: religious experience, religion, experience, analytical philosophy, phenomenology, epistemology.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 316.774:004.738.5:327

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.27>

СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ МІЖНАРОДНОЇ ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ (НА ПРИКЛАДІ СОЦМЕРЕЖІ ТІК ТОК)

Ольга Анісімович-Шевчук

*Національний університет «Львівська політехніка»,
Інститут математики та фундаментальних наук,
кафедра міжнародної інформації
бул. Митрополита Андрія, 5, 79000, Львів, Україна*

Дарія Панько

*Національний університет «Львівська політехніка»,
Інститут математики та фундаментальних наук,
кафедра міжнародної інформації
бул. Митрополита Андрія, 5, 79000, Львів, Україна*

Проаналізовано роль і значення соціальних мереж у процесі формування громадської думки. Наголошено, що ці інформаційно-комунікаційні технології слугують своєрідним полем для обміну думками. Вони уможливили виникнення поняття глобальної публічної сфери як особливого простору, де відкрито обговорюються важливі суспільно-політичні питання сьогодення, відбувається процес формування громадської думки, в тому числі міжнародного рівня. Адже особливого значення в процесі глобалізації набуває суспільна підтримка, довіра до владних інститутів так і до сучасних медіа, соціальних мереж як нових способів комунікації та поширення інформації. При цьому глобальна публічна сфера може виявлятися як у формі безпосередньої міжособистісної, так і масово-опосередкованої.

У статті зосереджено увагу на аналізі інформаційно-комунікаційних можливостей сучасних соціальних мереж, подано їх класифікацію. Соціальні мережі – це програмні технології, які сприяють створенню віртуальних співтовариств, які складаються з людей з однаковими інтересами, діяльністю, що обмінюються інформацією, думками, ідеями. І такий обмін думками відбувається не лише в межах однієї держави, але й на міжнародному рівні.

Об'єктом аналізу виступили соціальні мережі, що використовуються європейськими політичними інституціями, а предметом – соціальна мережа ТікТок як альтернативна інформаційно-комунікаційна технологія сьогодення. На прикладі Європейського Союзу охарактеризовано спектр соціальних мереж, які використовуються суб'єктами міжнародних відносин для інформування громадськості, представлення своїх інтересів, підтримання двостороннього зв'язку.

Акцентовано увагу на особливостях роботи соціальної мережі ТікТок як перспективної альтернативної технології сьогодення, яка з розважального інтернет-застосунку перетворюється на засіб інтерактивної взаємодії в суспільно-політичному житті міжнародної спільноти. Пояснено алгоритм роботи соцмережі ТікТок. Особливістю ТікТок є й те, що дана соціальна мережа створює певну «інформаційну кульку» довкола вподобань конкретного користувача, проте так звані «вірусні» відео потрапляють в тренди ТікТок, а в рекомендаціях вони пропонуються всім користувачам, незалежно від їхніх передплат.

У статті наведено приклади використання соціальної мережі ТікТок міжнародними організаціями. Обумовлено її застосування як інструменту популяризації нашої держави за кордоном. Наголошено на перспективах розвитку цієї соціальної мережі в Україні та світі.

Ключові слова: соціальні мережі, глобалізація, міжнародні відносини, громадська думка, інформаційно-комунікаційні технології.

У час глобалізації суб'єкти міжнародної політики з метою просування своїх інтересів на міжнародній арені шукають все нові форми інформаційно-комунікаційної взаємодії. При цьому важливими механізмами забезпечення інтернет-комунікацій суб'єктів політики виступають соціальні мережі. Соціальні мережі стали своєрідним полем для обміну думками, слугують своєрідним способом підняття певної проблеми в суспільстві та світі, сприяючи виникненню відкритої глобальної публічної сфери. Міжнародні актори щоразу більше у своїй діяльності використовують ці механізми соціальної взаємодії (форуми, блоги, мікроблоги тощо) для здійснення впливу на міжнародну громадськість. І тому щороку палітра соціальних мереж, задіяних у міжнародні суспільно-політичні процеси, урізноманітнюється та набуває нових форм.

Завдяки створенню соціальних мереж людство вийшло на новий рівень комунікації про, що й зазначають як закордонні (А. Бейвлас, П. Бурдєс, П. Едьош, А. Реньї та багато інших) так і українські дослідники (В. Бебик, О. Гриценко, О. Зернецька, А. Єрмоленко, Г. Почепчов та багато інших). Ряд вчених активно досліджують проблематику соціальних мереж в контексті вивчення громадської думки (М. Кастельс, М. Рудик, Л. Чуприна та інші). Про можливості соціальних мереж як інструментів «м'якої сили» (публічної дипломатії) писали Д. Белл, Ю. Габермас, М. Маклюен, Е. Тоффлер, В. Бебик, К. Дубняк, О. Гриценко, В. Гулай, В. Максимець, Н. Піпченком та інші.

Саме соціальні мережі, як зазначає українська професор Н. Піпченко, уможливили виникнення поняття глобальної публічної сфери як особливого простору, де відкрито обговорюються важливі суспільно-політичні питання, відбувається процес формування громадської думки [1]. Адже особливого значення в процесі глобалізації набуває суспільна підтримка, довіра до владних інститутів так і до сучасних медіа, соціальних мереж як нових способів комунікації та поширення інформації. При цьому глобальна публічна сфера може виявлятися як у формі безпосередньої міжособистісної, так і масово-опосередкованої, «під впливом активної участі нетрадиційних міжнародних акторів у публічних справах; за допомогою забезпечення рівних громадянських прав і обов'язків, а також довіри та терпимості у світовому співтоваристві; через існування добровільних міжнародних недержавних і неполітичних громадських асоціацій, які підвищують рівень демократії» [1]. І як наголошує Л. Чуприна, «мережева комунікація веде до зростання активності громадської та підвищення її ролі у прийнятті рішень, а здатність до підтримання комунікації з боку влади стає одним з важливих показників ефективності державного управління» [2]. Тому й сьогодні уряди використовують соціальні мережі з метою оперативного донесення інформації та отримання зворотної реакції, покращення якості надання послуг (розвитку електронного урядування) тощо. Даними питаннями також займаються різноманітні асоціації, зокрема «Міжнародна мережа аналізу соціальних мереж» [3], яка зосереджує свою увагу на розкритті закономірностей взаємодії людей у соціальних мережах. В її структуру входять професійні організації, дослідницькі, навчальні центри, які видають підручники, журнали, створюють комп'ютерні програми для полегшення аналізу структурних даних. Адже завдяки сучасним технологіям та мережі Інтернет формується глобальний інформаційний простір, міжнародна громадська думка (думка світової спільноти), що в свою чергу

має вплив на світовий ринок та політичну систему. Процес формування громадської думки відбувається як результат взаємодії певного конкретного глобального явища чи події та окремих інтересів політичних, економічних, інформаційних акторів [4].

Метою ж даного дослідження є аналіз інформаційно-комунікаційних можливостей соціальних мереж з метою формування міжнародної громадської думки. Об'єктом аналізу виступили соціальні мережі, що використовуються політичними інституціями, а предметом – соціальна мережа ТікТок як альтернативна інформаційно-комунікаційна технологія сьогодення.

Загалом в науковій літературі під соціальною мережею розуміють «веб-сервіс, віртуальне співтовариство, що складається з людей з однаковими інтересами, нахилами, діяльністю» [5]. Це програми, комп'ютерні технології, що полегшують обмін ідеями, думками та інформацією через створення віртуальних мереж і спільнот не лише в межах однієї держави, але й на міжнародному рівні. Вперше термін соціальні мережі використав у 1954 р. Дж. А. Барнес, під якими розумів соціальні структури, утворені індивідами, організаціями. Хоча «початок сучасної теорії соціальних мереж поклали в 1951 р. Р. Соломонофф і А. Раппопорт. У 1959–1968 рр. угорські математики П. Ердос і А. Рен'ї» [5] описали основні принципи формування соціальних мереж. Теорія соціальних мереж припускає, що чим міцніші соціальні зв'язки між людьми, тим активніше вони спілкуються між собою і використовують для цього соціальні мережі, тобто на належному рівні реалізують свої комунікаційні можливості. Тому й соціальні мережі – це не лише ретранслятори інформації, але й її творці, контролери. Адже «суспільне життя залежить значно від характеру засобів, за допомогою яких люди підтримують між собою зв'язок, ніж від змісту їх повідомлення» [6]. У соціальній мережі користувач може знаходитися в центрі системи, а може належати до декількох груп одночасно. При цьому соціальні мережі використовуються для формування соціального капіталу – групового ресурсу, який може вимірюватися на індивідуальному рівні і становити потенціал взаємної довіри, взаємодопомоги, що виникатиме у відносинах між людьми (Дж. Коулман, Ф. Фукуяма).

У глобальному інтернет просторі існує безліч різноманітних соціальних мереж, які можна класифікувати за різними ознаками. Зокрема, за доступністю (закриті, відкриті, змішані). Ми ж у своєму дослідницькому аналізі використали всі відкриті соціальні мережі міжнародного рівня (Facebook, Instagram, ТікТок та інші). За географічним розташуванням соціальні мережі поділяють на ті, що поширюються на міжнародному рівні, в окремій державі, регіоні. За спрямуванням їх відносять до особистих, професійних, тематичних тощо. Так, дослідник А. Турчин класифікує соціальні мережі: для спілкування (наприклад, Facebook), для обміну медіа контентом (наприклад, Instagram, YouTube), для колективних переговорів, авторського запису (наприклад, Twitter, Blogger), сервіси соціальних закладок, соціальні мережі за інтересами [7].

Соціальні мережі виступають своєрідним полем для обговорень та обміну думками, уникаючи кордони та слугуючи способом підняття певної проблеми в суспільстві та світі загалом [8]. Як зазначив французький соціолог Г. Тард, публіка виступає творцем громадської думки (сукупності думок та відповідей на запитання сучасності), при чому головною її рисою є рух думок, які створює ця публіка [9]. Якщо ж виходити з процесу глобалізації та особливостей поширення «світової павутини» (Інтернету), то слід зазначити, що глобальна громадська думка – це термін, який виходить за межі країни та охоплює світову спільноту. Тепер даний термін виступає не просто як наслідок суспільної діяльності громадян, а як окрема інституція, що формується політичними лідерами та партіями, урядами країн світу та глобальним громадянським суспільством, політичними й економічними акторами тощо

[10]. До чинників, що впливають на формування глобальної громадської думки, відносять зацікавленість стосовно певної події, явища та її здатності впливати на політику на міжнародній арені.

У сучасному глобалізованому інформаційному просторі формується світовий громадський порядок денний, що являє собою ієрархію конкретних політичних проблем, які мають відношення до інтересів «ситуативно-оформленої і територіально розосередженої громадськості в певний період часу, що призводить до перенесення інформаційних інтересів, запитів мас-медіа і масової аудиторії зі сфери «великої політики», організованої урядовим представництвом, у сферу повсякденного життя й поведінку окремих індивідів, створюючи нові форми політичного життя» [1]. Відповідно уряди країн поступово переходять до діалогу, взаємодії, враховуючи рекомендації громадськості при прийнятті зовнішньополітичних рішень. Міжнародна інтернет-комунікація в контексті соціальних мереж як інструментів зовнішньополітичної діяльності дозволяє інформувати як про успіхи урядових інститутів, так і здійснювати маніпулятивний вплив на громадську думку.

Наприклад, в Європейському Союзі, частиною якого намагається стати Україна, «більше половини населення використовує соціальні мережі як основне джерело інформації» [11]. Зокрема, 100 % усіх європейських урядів мають акаунти у Facebook, а найбільшу в Європі кількість підписників (59 мільйонів) має у Twitter та Instagram Папа Римський Франциск. Європейська служба зовнішніх справ та Міністерство закордонних справ і розвитку Великобританії – пов'язане з понад 130 світовими лідерами у Twitter [12].

Не залишаються осторонь від соціальних мереж і такі великі міжнародні організації як Європейський банк реконструкції та розвитку (ЄБРР), Європейський центральний банк (ЄЦБ), Європейська патентна організація, Європейське космічне агентство (ESA), Європейська організація з безпеки аеронавігації (EUROCONTROL). Дані організації активно ведуть сторінки в Facebook, Instagram, Twitter, YouTube та LinkedIn. Це говорить про те, що дипломати разом з міжнародними організаціями намагаються підтримувати свою присутність у популярних соціальних мережах. Дослідивши окремо інституції ЄС, можна зазначити, що Європейський Парламент представлений у Facebook, Twitter, Flickr, LinkedIn, YouTube, Instagram, Pinterest, Snapchat, Reddit; Європейська рада – Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, LinkedIn; Рада Європейського Союзу – Facebook, Twitter, YouTube; Європейська Комісія – Facebook, Instagram, Twitter, LinkedIn; Суд Європейського Союзу – Twitter, LinkedIn, YouTube; Суд аудиторів – Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, LinkedIn; Європейський центральний банк – Instagram, Twitter, YouTube, LinkedIn, Flickr. При цьому офіційні сторінки даних інституцій, можна переглядати мовами країн-членів Європейського Союзу. І як свідчить порівняльний аналіз даних інституцій, практично всі вони використовують Twitter, на другому місці LinkedIn, тоді йде Facebook, Instagram та YouTube. Це засвідчує потребу в швидкому поширенні найактуальнішої інформації за допомогою коротеньких повідомлень. Однією з перших країн, яка «активно використовує такі сервіси як Twitter, Facebook, Flickr та Youtube з метою популяризації власної держави на світовій арені» [13] є Польща.

Завдяки створенню веб-сайтів, блогів та використанню соціальних мереж, чимало держав активно досягають своїх зовнішньополітичних цілей. Як зазначав дослідник Б. Шварценбах, соціальна мережа Twitter зробила значний внесок в зовнішню політику, тим що було надано доступ до не відфільтрованої інформації та можливість участі в глобальних процесах чи обговореннях, незалежно від національності чи політичного статусу [14].

Станом на січень 2021 року понад 2,7 мільярда користувачів мав Facebook. На другому місці уже кілька років незмінно залишається YouTube – більш ніж 2 мільярди

користувачів. Далі – месенджери WhatsApp та Facebook Messenger, а також Instagram. TikTok займав сьому позицію, а Twitter – взагалі шістнадцяту [15], хоч він є найпопулярнішим серед політиків.

Серед соціальних мереж все більшої популярності набуває відносно молода соціальна мережа TikTok, яка з простого додатку для розваг, що використовували спершу лише підлітки, стала популярною серед молоді і людей старшого віку, в тому числі й в Україні і станом на квітень 2022 року нараховує понад 1 мільярд користувачів [16].

TikTok відкрив нові можливості. Тепер не лише задля розваги варто його скачати, а й за допомогою механізмів його функціонування спробувати підняти важливі питання, формуючи повідомлення відповідно до алгоритму програми. У своїй роботі цей китайський застосунок використовує алгоритми Artificial Intelligence (штучного інтелекту), які швидко видають користувачеві відео, що можуть зацікавити, тим самим формується стрічка «Рекомендацій». Алгоритм спостерігає за діями користувачів (підпискою, лайками, поширенням, коментарями). TikTok визначає ймовірність поведінки користувачів. Якщо на новостворене повідомлення (відео) початкова група реагує позитивно, активність цього облікового запису стає вищою і дана соціальна мережа показує повідомлення ще ширшій аудиторії, яка має схожі інтереси. І якщо «петля» позитивного зворотнього зв'язку повторюється декілька разів, то відео може стати вірусним. Тобто потрапити в тренди незалежно від кількості підписників. Проте, якщо ж початкова так звана «тестова група» не дає жодних відгуків та не має реакцій на відео-повідомлення, програма його показує меншій кількості користувачів, що певним чином обмежує потенційне охоплення аудиторії. Тобто це ніби міні-система голосування, яка повторюється до того часу поки показники не опустяться нижче норми для повідомлення (облікового запису) [17].

Дана соціальна мережа дозволяє розширювати коло споживачів повідомлення на різних рівнях, тим самим допомагаючи впливати на формування громадської думки. Головний алгоритм TikTok ґрунтується на тому, що просування хештегів, тобто ключових слів або фраз перед якими ставлять позначку «#» з конкретним повідомленням дозволяє підняти та поширити проблемне питання. Особливістю TikTok є й те, що соціальна мережа створює певну «інформаційну кульку» довкола вподобань конкретного користувача, проте так звані «вірусні» відео потрапляють в тренди TikTok, а в рекомендаціях вони пропонуються всім користувачам. Для підтвердження роботи алгоритму нами проведено експеримент, який полягав у тому, що на особистій сторінці в TikTok опублікували відео про політиків, які відвідали нашу державу в перші тижні активної фази російсько-української війни 2022 року. Завдяки правильно створеному повідомленню з вдало підібраним контентом, за місяць часу його передивилося майже 1 мільйон користувачів.

Враховуючи ситуацію, яка склалася після 24 лютого 2022 року, важливо зазначити, що на підтримку України, соціальні мережі вжили спеціальних заходів. Наприклад, TikTok перший хто здійснив геоблокування російських супутників в ЄС, а Facebook обмежив їх доступ на території ЄС.

Як прогнозують дослідники, TikTok у кінці 2022 році стане «третьою соціальною мережею у світі, відразу після Facebook та Instagram», а кількість користувачів TikTok досягне 755,0 мільйонів [18].

Відомі світові організації не залишаються осторонь можливостей TikTok та долучаються до даної соціальної мережі, зокрема це: ООН, Всесвітня організація охорони здоров'я, Міжнародний комітет Червоного Хреста, ЮНІСЕФ та інші. Соціальна мережа TikTok виступає однією з популярних мереж й для поширення інформації про Україну. Так, ВВС приєдналася до TikTok відразу ж розпочавши висвітлення теми України. Та вже через три

дні після свого дебюту, вони перейшли до формату короткого відео, щоб показати, наприклад, як люди ховаються під час бомбардувань [19]. Інформація подається англійською мовою, що дозволяє охопити широку аудиторію за межами України та Європи.

Наша держава можливості ТікТок використовують й для популяризації української культури за кордоном як інструменту публічної дипломатії, а лідери-думок використовують цей засіб інформаційно-комунікаційної взаємодії для підняття важливих питань у соціумі, ЗМІ – для швидкого поширення новин тощо.

Підсумовуючи потрібно зазначити, що соціальні мережі – це канали інформаційно-комунікації взаємодії, які стали невід’ємною складовою суспільно-політичного процесу для поширення, оприлюднення інформації не лише на міжособистісному рівні, але й на міжнародній арені. Саме за допомогою цих інтернет-комунікацій громадська думка не обмежується кордонами однієї держава, а виходить за її межі та може охоплювати весь світ. При цьому соціальні мережі внесли зміни в порядок денний. Через публікації користувачів на своїх сторінках мережі ніби видаляють журналістів, певним чином руйнуючи залежності від традиційних форм спілкування влади і громадськості, вносячи зміни в порядок денний, в тому числі на міжнародній арені. А конкуренція серед цих інформаційно-комунікаційних технологій спонукає пошук нових форми взаємодії, що практично засвідчує долучення суб’єктів міжнародної політики до соціальної мережі ТікТок. Адже в алгоритм роботи ТікТок закладено принцип необхідності відправлення інтерактивного не нав’язливого коротенького й зрозумілого для широкої аудиторії відео повідомлення суспільно-політичного, культурного та іншого змісту.

Список використаної літератури

1. Піпченко Н. Соціальні медіа як механізм забезпечення інтернет-комунікації у сфері зовнішньої політики. *International relations, part "Political sciences"*. № 17. 2017. http://journals.iir.kiev.ua/index.php/pol_n/article/view/3322 (дата звернення 06.06.2022)
2. Чуприна Л. Соціальні мережі як інструменти реалізації громадських ініціатив. *Центр досліджень соціальних комунікацій НБУВ*. URL: http://nbuviap.gov.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1085:sotsialni-merezhi-yak-instrument-realizatsiji-gromadskikh-initsiativ&catid=127&Itemid=460
3. International Network for Social Network Analysis. <https://www.insna.org/> (дата звернення 10.06.2022)
4. Кюссе Л. М. Фактори формування громадської думки в умовах глобалізації. URL: <http://dspace.onua.edu.ua/bitstream/handle/11300/2905/%D0%9A%D1%96%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B5%20%D0%A4%D0%B0%D0%BA%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%20%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%BC%D1%83%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8F%20%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%B4%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D1%97%20%D0%B4%D1%83%D0%BC%D0%BA%D0%B8%20%D0%B2%20%D1%83%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%85%20%D0%B3%D0%BB%D0%BE%D0%B1%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%B7%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%97.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата звернення 06.06.2022)
5. Данько Ю.А. Соціальні мережі як форма сучасної комунікації: плюси і мінуси. *Сучасне суспільство: політичні науки, культурологічні науки*. 2012. URL: file:///C:/Users/Dell/Downloads/cuc_2012_2_25.pdf (дата звернення 10.06.2022)
6. McLuhan M., Fiore Q. *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*. https://designopendata.files.wordpress.com/2014/05/themediumisthemessage_marshallmcluhan_quentinfiore.pdf

7. Турчин А.В. Класифікація соціальних мереж. *Актуальні задачі та досягнення у галузі кібербезпеки: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції 23 – 25 листопада 2016 р., м.Кропивницький*. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/84825408.pdf> (дата звернення 10.06.2022)
8. Social media influence. *TechTarget Contributor*. URL: <https://www.techtarget.com/searchcustomerexperience/definition/social-media-influence> (дата звернення: 06.06.2022)
9. Gabriel Tarde and science communication – some reflections. *University of Nottingham*. URL: <https://blogs.nottingham.ac.uk/makingsciencepublic/2013/05/10/gabriel-tarde-and-science-communication-some-reflections/> (дата звернення: 30.04.2022)
10. Глобалізація як чинник формування громадської думки. 2014. URL: <http://dspace.onua.edu.ua/bitstream/handle/11300/7018/%d0%a0%d1%83%d0%b6%d0%b5%d0%bd%d0%ba%d0%be.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата звернення 06.06.2022)
11. Abratis J. Communicating Europe Abroad: *EU Delegation and Public Diplomacy*. USC: *Center on Public Diplomacy*. Paper 3, 2021. URL: https://uscpublicdiplomacy.org/sites/default/files/Communicating%20Europe%20Abroad_8.31.21.pdf (дата звернення: 12.05.2022)
12. Europe. *Twiplomacy*. URL: <https://twiplomacy.com/info/europe/> (дата звернення: 21.05.2022)
13. Тихоненко І.В., Рудюк А.М. Використання соціальних мереж дипломатичною службою Республіки Польща. *Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право*. Випуск 4(40) 2018. С. 57 – 61.
14. Schwarzenbach, B. (2015). Twitter and diplomacy: *How social media revolutionizes interaction with foreign policy*. URL: <http://thediplomaticenvoy.com/2015/10/12/twitter-and-diplomacy-how-social-media-revolutionizes-our-interaction-with-foreign-policy/> (дата звернення: 06.06.2022)
15. Dean B. Social Network Usage&Growth Statistics: How Many People Use Social Media in 2022. *BACKLINKO*. Updated Oct.10, 2021. URL: <https://backlinko.com/social-media-users#most-popular-social-media-platforms> (дата звернення: 12.05.2022)
16. TikTok Statistics – Updated April 2022 URL: <https://wallaroomedia.com/blog/social-media/tiktok-statistics/> (дата звернення: 18.05.2022)
17. TikTok Algorithm – The Definitive Guide. Brandon Doyle. Wallaroo. URL: <https://wallaroomedia.com/blog/social-media/tiktok-algorithm/> (дата звернення: 06.05.2022)
18. Perez S. TikTok to rank as the third largest social network, 2022 forecast notes. *Join TechCrunch+* (20.12.2021). URL: https://techcrunch.com/2021/12/20/tiktok-to-rank-as-the-third-largest-social-network-2022-forecast-notes/?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly9tbXludWEv&guce_referrer_sig=AQAAAMZR3t4qOP60e2xSYĪ-Y5botxJ97NkdHTBZe3SEgTq4Ch5zDW1y5ODJI-4NKUx2ZwDLW7OQ7huF1NAKhwCBuBHjNORbHsTdEANMH5myVBkrsVxucmxRvpcedEL16SZ1kmX3L_g5inb40ccK5TGKeUi9EvF53xEp7t5QvbJUiafRPU
19. BBC News Launches on TikTok. *Interhacktives*. URL: <https://www.interhacktives.com/2022/03/08/bbc-news-launches-on-tiktok/> (дата звернення: 14.06.2022)

SOCIAL NETWORKS IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF INTERNATIONAL PUBLIC OPINION (USING THE EXAMPLE OF THE TIKTOK SOCIAL NETWORK)

Olha Anisimovych-Shevchuk

*Lviv Polytechnic National University,
Institute of Applied Mathematics and Fundamental Science
Department of International Information
Sviatoho Yura Square, 3, 79000, Lviv, Ukraine*

Dariya Pan'ko

*Lviv Polytechnic National University,
Institute of Applied Mathematics and Fundamental Science
Department of International Information
Sviatoho Yura Square, 3, 79000, Lviv, Ukraine*

The role and significance of social networks in the process of formation of public opinion is analyzed. It was emphasized that these information and communication technologies serve have become a kind of field for the exchange of opinions. They enabled the emergence of the concept of the global public sphere as a special space, where important socio-political issues are openly discussed, the process of forming public opinion, including at the international level, takes place. After all, in the process of globalization, public support and trust in power institution, as well as in modern media and social networks as new ways of communication and information dissemination are of particular important. At the same time the global public sphere can be manifested both in the form of direct interpersonal and mass-mediated. The social networks are the software technologies that facilitates the creation of the virtual communities consisting of people with the same interests, activities, who exchange information, thoughts and ideas. And such the exchange of opinions take place not only within the borders of one state, but also at the international level.

The article focuses on the analysis of information and communication capabilities of modern social networks, their classification is presented. The object of analysis were social networks used by the international political institutions, and the a the subject is the TikTok social network as the alternative information and communication technology today. Using the example of the European Union, the range of social networks used by subjects of international relations to inform the public, represent their interests, and maintain bilateral communication are characterized.

Using the example of the European Union, the spectrum of social networks used by subjects of international relations is characterized. Attention is focused on the features of the TikTok social network as a promising alternative technology today, which turns from an entertaining Internet application into a means of interactive interaction in the social and political life of the international community. The algorithm of work the social network TikTok is explained. The peculiarity of TikTok is that this social network creates a certain "information bubble" around the preferences of a particular user, but the so-called "viral" videos fall into TikTok trends, and in recommendations they are offered to all users, regardless of their subscriptions.

Examples of the use of the TikTok social network by international organizations are given. Its use as a tool for popularizing our country abroad is stipulated. The prospects for the development of this social network in Ukraine and the world are emphasized.

Key words: social networks, globalization, international relations, public opinion, information and communication technologies.

УДК 159.9:32

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.28>

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ КОНФОРМІЗМУ: ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ У ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ

Ігор Вдовичин

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Ілля Каламбет

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті розглянуто конформізм як соціально-психологічне явище та особливості його дослідження у політичній науці. Зокрема, запропоновано визначення конформізму та досліджено його психологічні аспекти. Виокремлено низку категорій, які пов'язані з явищем конформізму: поступливість (compliance), інтерналізація, ідентифікація та інтеграція. Розглянуто небезпеки конформізму. Виокремлено вужче поняття – політичний конформізм. Це дало змогу визначити системні чинники, які впливають на поведінку громадянина в державі. Досліджено теоретичні підходи щодо обґрунтування політико-культурного підходу у вивченні конформізму. Доведено, що політичний режим, стабільність інститутів та рівень якості життя впливають на сприйняття громадянином свого місця у державі. Досліджено специфіку соціалізації громадянина та її вплив на позицію громадянина не тільки в суспільстві, а й в межах політичної сфери. Окремо зауважено на важливості дослідження політичної соціалізації, яка відрізняється від загальної соціалізації. Політична соціалізація та досвід політичної взаємодії впливає не тільки на форму такої взаємодії, а й на загальну обізнаність громадянина про політику. Відповідно ще один фактор, який розглянуто у статті – загальна політична обізнаність громадянина про державу, її структуру, та ефективність. У дослідженні використано праці класиків політичної та психологічної науки, які серед найбільших небезпек конформізму виділяли дезінтеграцію індивіда з суспільної та державної системи.

Ключові слова: конформізм, конформна поведінка, політичний конформізм, політична культура, громадянин, суспільство, політична система, політичні інститути.

Через повномасштабну військову агресію Росії, яка розпочалась 24 лютого 2022 року, в ЗМІ, суспільстві та академічній сфері дискусії стосовно нової авторитарної загрози в обличчі Російської Федерації та конформізму в авторитарних суспільствах набули значної актуальності. Наше дослідження спрямоване саме на дослідження конформізму з точки зору політичної науки.

Якщо ми звернемось до енциклопедії «Британіка» (Britannica), то там конформізм визначають як процес зміни вірувань, поведінки, дій або сприйняття в бік соціально прийнятих норм для суспільного схвалення. Словник «Меріам-Вебстер» (Merriam-Webster) визначає конформізм як рішення відповідно до зазначеного стандарту влади (authority). У словнику Кембриджу конформізм визначено як поведінку, що відповідає очікуваним стандартам поведінки в суспільній групі або соціумі [4; 7; 8].

Такі визначення конформізму мають одну виражену спільність – відповідність нормам влади, суспільної групи або соціуму. Тож ми можемо припустити, що при розгляді конформізму в першу чергу ми звертаємось саме до відношення індивіда до суспільства. Та у визначенні словника «Меріам-Вебстер» також є згадування рішення людини стосовно визначеного стандарту влади. Отож, наш розгляд конформізму як явища буде спрямований радше на взаємодії індивіда з владою.

Поряд з терміном конформізм або конформна поведінка почасти стоїть поняття поступливість (compliance). За визначенням словника Кембриджу поступливість – це акт покори закону, порядку або запиту. Ще одним поняттям, що входить у явище конформізму, є інтерналізація – поступливість ідеям та цінностям, які відповідають нашим цінностям або думкам. Наступним аспектом конформізму є ідентифікація – коли людина приймає вплив, оскільки хоче встановити або закріпити контакт, який допомагає їй забезпечити самоідентифікацію. Останній аспект явища конформізму це інтеграційний – коли людина піддається впливу для того, аби справити враження власної користі, прийняття від інших членів суспільної групи. В контексті нашого дослідження ми розглядаємо явище конформізму крізь призму стосунків індивіда та влади, а також поступливості як акту покори [7].

Першопричиною поступливості або ж конформної поведінки індивіда є страх самотності, неналежності до суспільства. Е. Фромм у своїй праці «Втеча від свободи» (1941), вивчаючи проблематику тоталітарної покори, дослідив це питання. Аналізуючи специфіку соціальної динаміки й зміни індивіда у суспільстві, мислитель розрізнив два види адаптації – «статичну» і «динамічну». Статичною є така адаптація, за якої людина пристосовується до відповідних патернів поведінки, які залишаються незмінними, та зумовлене набуттям нових звичок. Динамічною адаптацією є така, коли ті чи інші патерни поведінки змінюються з часом [2, с. 20].

Конформізм, на думку Е. Фромма, динамічне явище, тобто належить до динамічної адаптації. Людина, аби уникнути дезінтеграції з суспільством й зовнішнім світом потребує імплікації себе у відповідну систему норм, ідей та цінностей задля відчуття причетності, належності, визнання та прийняття. Схожі висновки ми можемо побачити в експерименті С. Патриції та Б.С. Ментлі в штаті Техас (США) у 1969 році. Особистості, в яких переважала конформна поведінка, мали виражену потребу у визнанні та причетності [9, с. 25]. Відповідно ми можемо визначити загальний патерн, який супроводжує поведінковий аспект явища конформізму – потреба у визнанні та причетності. Причиною для виражених потреб визнання та причетності є страх дезінтеграції з суспільством та страх покарання з боку влади. Поряд з страхом є соціальна тривожність, яка спонукає до адаптації, адже іншою опцією у цьому випадку є маргінес.

У другій половині ХХ ст. вивчення феномену конформізму передусім стосувалось поширення тоталітарної загрози, зокрема це стосувалось нацистської Німеччини та комуністичного СРСР. Науковці намагалися зрозуміти природу високої прихильності до лідерів тоталітарних держав.

Однією з визначних праць у сфері вивчення конформізму було дослідження «Авторитарна особистість» (1964) за авторством Т. Адорно, Е.Ф. Брунsvіка, Д. Дж. Левінсона та Р.Н. Санфорда. У цій праці дослідники спрямували науковий інтерес у бік вивчення фашизму та націонал-соціалізму. Відповідно праця була також сфокусована на вивченні не тільки конформної поведінки, а й особистісних упереджень щодо інших націй, рас, меншин. Протягом розробки методології Т. Адорно та його співавтори виділили дев'ять категорій авторитарної особистості, які були мірою оцінювання авторитарності опитуваної людини:

1. Конвенціоналізм, конформізм, причетність логіці «як всі», підтримка найпоширеніших цінностей, в Америці – «середнього класу»;
2. Авторитарне підкорення – некритичне підпорядкування наявній владі, як державній, так і місцевій, будь-якому «керівництву»;
3. Авторитарна агресія – спрямована на всіх, хто не поділяє загальноприйняті цінності;
4. Не здатність до інтрацепції – суб'єктивного, чуттєвого сприйняття життя, світу.
5. Схильність до стереотипного мислення, схильність до марновірства;
6. Культ сили у відносинах між людьми
7. Проективність – приписування людям деструктивної, темної, тваринної орієнтації;
8. Ворожість та цинізм у відносинах з іншими людьми;
9. Груба сексуальність – інтерес до біологічних аспектів сексу, сексуального насильства [11, с. 11].

Зазначені категорії визначають не тільки конформну поведінку, а й те, як вона відбиватися на відносинах з іншими учасниками суспільної взаємодії. Зокрема, варто звернути увагу на схильність до стереотипного мислення, марновірства. В межах суспільства стереотипне мислення виявляє себе як одна з потенційних небезпек конформної поведінки.

Одним з прикладів виявів небезпеки стереотипного мислення та марновірства є класичний експеримент Ю. Гартлі, у якому він піддав аналізу ставлення до 35 етнічних меншин, і з'ясував, що люди, які упередженні до однієї етнічної групи, виражають негативне ставлення й щодо інших. Той, хто не любив євреїв або афроамериканців, так само негативно ставився до валонійців, піренійців та данірейців. Особливість експерименту була у тому, що три зазначені групи (валонійці, піренційці, данірейці) є вигаданими дослідником. Ю. Гартлі вигадав їх навмисне, щоб з'ясувати, чи можуть люди ставитись упереджено до групи, про яку вони нічого не знають та ніколи не чули. Цей експеримент не тільки надав практичне підтвердження теорії «авторитарної особистості», а й показав дію когнітивних ілюзій на людину [5, с. 8].

Отож, поряд з поступливістю, інтеграцією, інтерналізацією та ідентифікацією в межах конформізму також можна виділити упередженість. Упередженість межує з іншими критеріями та аспектами конформізму, зокрема, недовіра у людських стосунках, агресія стосовно тих, хто не поділяє ідеї та цінності суспільної групи, конвенціоналізм. Як ми бачимо, конформна поведінка виявляє себе у багатьох аспектах суспільної взаємодії. Навіть за умови, що ми повністю не поділяємо або частково поділяємо популярні в суспільстві наративи, нам потрібно себе закріплювати в тій чи іншій суспільній групі, яка забезпечить нашу потребу в причетності. Постає питання: як виникають суспільні наративи? Тобто, що є причиною їхнього виникнення?

Ми переконані, що наративи, цінності ті чи інші ідеї походять від зовнішніх умов, що оточують людину. Відповідно, з огляду на тему нашого дослідження, доцільно вказати, що першопричиною є постійна участь у політичному процесі. Незалежно від типу політичного режиму та міри суб'єктності громадянина в державі, політика справляє значний вплив на сприйняття, думки та цінності громадянина. Зокрема, важливим аспектом також постають інші похідні аспекти держави. Наприклад, якість життя, економічна та політична ситуація, суспільні настрої та інше. Тож надалі ми спрямуємо нашу увагу на дослідження культурних особливостей соціально-психологічного феномену конформізму та його наслідків в політиці.

Феномен конформізму є дуже широким, тож потребується звуження, яке належатиме до царини політичної науки. У цьому випадку ми звернемося до есе Е. Сугей, яка

розглянула не тільки явище політичного конформізму, а й дослідила його механізм, зокрема й з позиції психології. Аргументом у цьому випадку є те, що конформізм є за своєю сутністю явищем соціально-психологічним [10]. Тож науковим базисом для його дослідження є сфера психології. Ми також пропонуємо не тільки суто психологічну призму явища конформізму, а й політико-культурні наслідки конформної поведінки та потенційні небезпеки, які супроводжують конформізм.

Ми вже зазначали, що енциклопедія «Британіка» визначає конформізм як процес зміни вірувань, дій, сприйняття у більш прийнятну суспільством парадигму. Отож, можна припустити, що людина поступається власними цінностями для того, аби бути прийнятою в суспільстві. Це значить, що людина не обов'язково дійсно вірить у ті чи інші ідеї. Для громадянина важливо відповідати суспільним стандартам, аби ефективно взаємодіяти з іншими учасниками соціуму. Коли ми говоримо про політичний конформізм, то постає питання не тільки щодо суспільно прийнятих норм, а й про покору відповідному політичному порядку, закону та правоохоронним службам.

Людина у сучасному світі перебуває не тільки в контакті з суспільством, а й з державою, в якій вона живе. Політичний простір, у якому людина функціонує, впливає на сприйняття, що особа знає, може та відчуває стосовно політичної системи. Йдеться про політичну культуру людини.

Г. Алмонд та С. Верба у своїй класичній праці «Громадянська культура: політична поведінка і демократія в п'яти країнах» (1963) чи не вперше системно розглянули політичну культуру та надали методологічний базис для її дослідження. У своїй праці вони також торкнулись питання політичної соціалізації людини на різних етапах її життя. Дослідники звернули увагу на важливість розуміння громадянином впливу держави та політичних процесів на його життя. У цій праці вперше було розглянуто вплив системних чинників на поведінку громадян у державі [3, с. 6].

Тож коли ми розглядаємо політичний конформізм з точки зору політико-культурного підходу варто звернути увагу на системні чинники конформізму. Г. Алмонд та С. Верба виділяли три типи політичної культури: парохіальна, підданська та учасницька. Парохіальна політична культура притаманна патерналістським системам, де громадянська участь рівна нулю. Підданська політична культура притаманна автократичним політичним режимам, де уряд наділений широкими компетенціями, а громадянська участь близька до нуля. Учасницька політична культура загалом орієнтована на систему та розподілення у ній повноважень. Вона спрямована на різні аспекти політичних об'єктів. Політична участь людей з цим типом політичної культури є досить високою та може варіюватись від схвалення політичного режиму до його неприйняття [3, с. 10].

Кожен з зазначених типів політичної культури є умовним і обов'язково один витісняє інший. Кожна політична культура для кожного суспільства є різною та може у собі мати як елементи одного виду політичної культури, так й іншого. Окрім зазначених «чистих» видів політичної культури Г. Алмонд та С. Верба виокремили: парохіально-учасницьку, піддансько-учасницьку та парохіально-підданську політичну культуру. Варто зауважити, що політична культура може не відповідати політичній структурі суспільства. Відповідно, громадяни можуть не погоджуватися з диктаторськими рішеннями уряду і дестабілізувати політичну ситуацію. Г. Алмонд та С. Верба називали такі види політичної культури негармонійними [3, с. 15].

Ще один аспект політичної культури, який відповідає темі нашого дослідження і який вивчали Г. Алмонд та С. Верба, є когнітивна орієнтація громадянина. Тут йдеться про те, що громадянин знає про свою державу, її структуру та її вплив на його життя.

Дослідники довели, що чим більше громадяни розуміють вплив держави на життя громадян, тим більше вони інтегровані у політичні відносини та активніше беруть участь у громадських процесах. Також розуміння впливу уряду на життя громадянина співвідноситься з якістю та рівнем освіти кожної окремої людини. Схожі результати ми можемо побачити в контексті політичних знань: чим більше громадяни знають та розуміють про політичні процеси, політичних лідерів, партії, політичні кампанії, тим краще вони інтегруються в політичну систему та більш охоче беруть участь у суспільному житті. І навпаки, чим менше громадяни політично освічені, тим більше вони виявляють недовіри до влади та уряду. Відповідно більше проявляється парохіальна або підданська політична культура.

Одним з основних чинників, на думку Г. Алмонда та С. Верби, який впливає на формування політичної культури є якість та рівень освіти. Основною методологією обчислення індексу якості освіти є середня кількість років витрачених на навчання. Сьогодні середнім оптимумом якості освіти для цивілізованих країн є в середньому 15 років витрачених на освіту. Індекс якості освіти є одним з корелятивів індексу якості життя. Тож рівень освіченості громадянина співвідноситься з персональним рівнем участі громадянина [3, с. 25].

Під освіченістю мається на увазі не тільки загальний рівень освіти, а й поінформованість громадянина стосовно політичних рішень та процесів. Це важливо, адже загальна політична поінформованість є демонстрацією прозорості системи стосовно громадянина. Звичайно, важливою деталлю у цьому випадку буде наявність незалежних ЗМІ, дослідницьких інститутів, плюралізму політичних позицій, а й відповідно політичних партій, які представляють ці політичні позиції.

Ще одним важливим елементом, на який дослідники звертають увагу вивчаючи політичну культуру та конформізм, є тип політичного режиму. Демократія як політичний режим є відкритою для громадянина. Водночас, на громадянина накладається відповідальність голосування на виборах. Тож демократія більше заохочує громадянина брати участь у політичних та суспільних процесах. Відбувається це заохочення через те, що демократія відкрита до громадських запитів і має відповідні органи, до яких громадянин може вільно звернутися. Якщо той чи інший запит є достатньо популярним серед суспільства та пройшов відповідну фільтрацію через адміністративні органи, його можуть розглядати на офіційному рівні. Отже, демократія забезпечує як висхідний, так і низхідний рух політичних рішень.

Автократія, своєю чергою, навпаки намагається вивести громадянина з політичного процесу. Це може відбуватися як через законодавчий процес, так і через урядові рішення. У громадянина немає можливості вплинути на політичного суб'єкта. Для авторитарного режиму притаманна репресивність та персоналізм влади, що провокує відсутність будь-якої конкуренції в політичному полі. Відповідно, будучи повністю закритою як від громадян, так і від можливості політичної боротьби, в автократії утворюється неактивне суспільство.

Ще одним чинник, який впливає на політичну поведінку громадянина та його взаємодію з державою та владою, є його рівень політичної соціалізації.

По-перше, важливими є сімейні взаємовідносини на ранньому етапі життя людини. Наскільки часто дитина брала участь у сімейних рішеннях і як часто їй надавали можливість приймати власні рішення.

По-друге, участь у політичних обговореннях в школі. Зокрема, участь у шкільному житті (гуртки, клуби, секції, шкільна рада та інше). Також важливим аспектом у цей період є форма взаємодії учня з вчителем та однокласниками.

По-третє, взаємовідносини громадянина зі співпрацівниками та керівництвом на роботі. Як громадянин міг впливати на відповідні робочі рішення, на що він міг впливати в робочих процесах.

Загалом протягом процесу соціалізації важливим аспектом у нашому дослідженні є взаємостосунки індивіда з потенційними авторитетами, які необов'язково є суто політичними. Ці взаємовідносини могли поступово сформувати відповідне сприйняття та розуміння стосунків з авторитетами. Зокрема, протягом життя громадянин все більше себе пов'язує з формальними взаємодіями. Первинно це взаємодія учня в школі, де є відповідна формальна структура, в якій учень підпорядковується вчителям та шкільній адміністрації. Зокрема, у цьому випадку це стосується і специфіки навчання у вищому навчальному закладі. Після закінчення навчання громадянин пов'язує себе з робочими взаємостосунками, які теж є структурованими, де є працівник та працедавець. Відповідно, протягом життя людина все більше інтегрує себе в систему політичних відносин. Маючи відповідний неформальний соціальний досвід взаємодії з авторитетами на різних рівнях, формується базове розуміння громадянином свого місця в структурі формальних відносин. Оскільки соціальні взаємовідносини не завжди є політичними, а й відповідно неформальними, вони не можуть слугувати повноцінним чинником межі політичної участі або неучасті. Тож важливим є також політична соціалізація індивіда в системі політичних взаємовідносин.

Політична соціалізація формується значною мірою на основі досвіду політичної взаємодії.

По-перше, базові політичні знання, які людина могла отримати як в школі й університеті, так і через обговорення політики з колегами, друзями та родиною.

По-друге, чи брав участь індивід в громадських організаціях, суспільних ініціативах, неформальних суспільних рухах, політичних партіях та інше.

По-третє, досвід взаємодії з представниками влади, правоохоронних органів. Відповідно у цьому випадку важливим є характер взаємодії, їхній результат та наслідки.

Одним із корелятивів політичної соціалізації є вже раніше означений рівень та якість освіти. Ще одним корелятивом є соціально-економічне становище громадянина. Чим стабільніше громадянин відчуває себе з точки зору власного соціально-економічного становища, тим більше він схильний брати участь у політичних процесах. Проте під цим ми розуміємо не тільки економічну ситуацію в державі. Зокрема, С. Гангтінгтон у праці «Політичний порядок у суспільствах, що змінюються» (1968) стверджував, що економічна стабільність не завжди слугує політичному порядку. Це пов'язано з тим, що потужна економіка може провокувати різку економічну диференціацію між громадянами. Тобто різниця між бідними та багатими була б занадто сильною. Відповідно, важливішим для держави є стабільні та ефективні інститути, в яких є розподіл повноважень між гілками влади, ефективна бюрократія, організовані політичні партії, прийняття влади та регулювання політичних конфліктів [1, с. 15].

Тож під соціально-економічним становищем ми маємо на увазі саме загальний добробут громадянина. Тобто, чи має він можливість стабільно отримувати медичну допомогу, освіту та дохід.

Зокрема, Р. Інглегарт у «Світовому дослідженні цінностей» вивчав різницю між цінностями виживання та самовираження, традиційними та секулярними цінностями. Важливим для нас у цьому дослідженні є те, що чим вищі секулярні цінності та цінності самовираження, тим вищі стандарти життя в країні. Відповідно, чим вищі стандарти життя, тим вища загальна якість життя, тим більше громадяни беруть участь у житті держави й активніше об'єднуються з громадянами для досягнення поставлених цілей [6].

Якщо ми поглянемо на культурну мапу, розроблену Інглегартом та Вельцелем, то побачимо, що чим більше країна відповідає цінностям самовираження та секулярним цінностям, тим у цій країні ефективніші інститути та високий індекс якості життя.

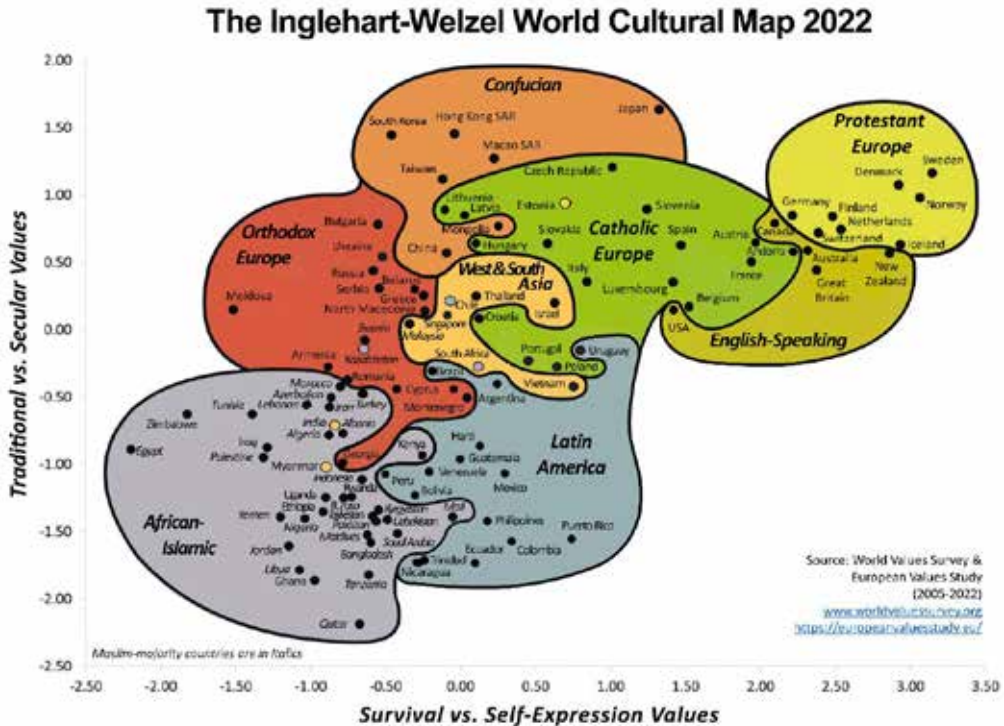


Рис. 1. Культурна мапа Інглегарта-Вельцеля, 2022 р. [6]

Отже, ми можемо стверджувати, що конформна поведінка має низку передумов.

По-перше, конформізм є соціально-психологічним явищем, який має наслідки для політичної культури громадян. Відповідно, в дослідженні конформізму в політичній науці насамперед варто звернутися до політико-культурного підходу. Йдеться про те, що в дослідженні конформізму можна виділити низку політично-культурних особливостей громадян.

По-друге, оскільки ми звертаємося в дослідженні конформізму до політико-культурного підходу, то передусім необхідно досліджувати політичну культуру в рамках певного типу політичного режиму, адже конформна поведінка має політичні системні передумови. Йдеться про те, у якому політичному режимі громадяни перебувають, які свободи в державі забезпечені, а які утискаються. Важливим фактором також є наявність різних джерел інформації як офіційних, так і незалежних. Ефективність інститутів, бюрократії, характер політичної боротьби, принцип врегулювання політичних конфліктів також відіграють роль важливих системних чинників, що впливають на сприйняття громадянином держави та свого місця в ній. Від цих чинників залежить специфіка взаємодії громадянина з державою. Це впливає також на індивідуальний політичний досвід громадянина.

По-третє, особистий досвід взаємодії громадянина з політичною структурою залежить від того, як ця структура влаштована. В цьому контексті важливим чинником є особиста соціалізація індивіда. Передусім йдеться про особистий досвід взаємодії з авторитетами. Ці авторитети необов'язково є політичними чи належать до відповідної формальної структури. Авторитетом можуть бути батьки, друзі, колеги по роботі, однокласниками та інше. Зокрема, деякі взаємовідносини можуть мати формальний характер та не обов'язково політичний. Тобто, учень і вчитель, працедавець та підлеглий. Також взаємини з правоохоронними органами (поліція, суд, прокуратура), адже вони є безпосередніми представниками державних органів, яким надано право на насильство. Залежно від характеру взаємин індивід формує відповідне сприйняття стосовно свого місця в політичній структурі.

По-четверте, загальний рівень якості життя є важливим чинником, який впливає на поведінку громадянина у державі. Чим вищий рівень добробуту, освіти, здоров'я та безпеки людини, тим більше вона схильна до участі в суспільно-політичному житті. За умови, що громадянин матеріально забезпечений, має доступ до освіти, медицини та відчуває себе у відносній безпеці потреби її виживання перестають бути нагальними. Відповідно, первинним для людини стає не матеріальний добробут, а постматеріальні цінності.

Отже, можемо дійти таких висновків. Конформізм у психології сприймають радше як адаптивний механізм, що допомагає ефективно взаємодіяти із суспільством. Індивід необов'язково має поділяти цінності, ідеї, традиції суспільної групи, а лише відповідати закладеним попередньо стандартам. Тож людина може змінювати власну поведінку для адаптації до зовнішніх обставин. У цьому контексті ми виділили причини емоційного спектра, які спонукають до конформності. Передусім це страх моральної самотності. Також до цих причин ми зачислили потребу причетності та визнання.

Окремо від внутрішніх емоційних причин ми виокремили низку зовнішніх системних та об'єктивних факторів, які впливають на те, як себе виявить конформна поведінка. Ми обґрунтували, що те, як влаштована держава, її структура та інститути, наскільки політична система відкрита для громадянина, впливають на сприйняття людини свого місця в політичній системі. Важливим чинником є також рівень знань громадянина про політику та політичну систему, в якій він перебуває. Це сигналізує не тільки про поінформованість громадянина, а й про можливість отримання потрібної інформації. Ці системні чинники не тільки визначають стабільність інститутів, а й можливість або неможливість участі громадянина у політичних процесах, його інтеграцію в політичну систему як суб'єкта.

Список використаної літератури

1. Гантінгтон С. Політичний порядок у мінливих суспільствах / пер. з англ. Тарас Цимбал. Київ: Наш Формат, 2020. 448 с.
2. Фромм Е. Втеча від Свободи / пер. з нім. М. Яковлев. Київ: Клуб сімейного дозвілля "КСД", 2020. 155 с.
3. Almond G. Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations / G. Almond, S. Verba. California: SAGE Publication, 1989. 313 p.
4. Cambridge University Dictionary [Електронний ресурс] / URL: <https://dictionary.cambridge.org/ru/%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C/%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%BB%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9/conformity>.
5. Crandall C. S. Social Psychology of Prejudice: Historical and Contemporary Issues. USA: Lewinian Press, 2005. 269 p.
6. Inglehart R. World Value Survey [Електронний ресурс] / URL: <https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>.

7. Levine J. Conformity / Encyclopedia Britannica [Електронний ресурс] / URL: <https://www.britannica.com/topic/conformity/Normative-influence>.
8. Merriam-Webster Dictionary [Електронний ресурс] / URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/conformity>.
9. Patricia S. The relationship between conformity, independence, anticonformity, and certain personality characteristics. Denton, Texas, 1969. 84 p.
10. Suhay E. Political Conformity: Evidence and Mechanisms / Elizabeth Suhay. – California: Department of Government School of Public Affairs, 2016. 22 p.
11. The Authoritarian Personality / T. Adorno, E. Brunswik, D. Levinson. New York: Science Edition John Wiley inc., 1967. 640 p.

SOCIALLY PSYCHOLOGICAL PHENOMENA OF CONFORMITY: CHARACTERISTICS OF REASERCH IN POLITICAL SCIENCE

Igor Vdovychyn

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Theory and History of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

Ilia Kalambet

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Theory and History of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

This article studied conformity as a socially psychological phenomena and characteristics of research in political science. Also offered definitions of conformity and studied its psychological aspects. There studied emotional and psychological aspects of conformity. We singled out a number of categories that is going by side of phenomena of conformity: compliance, internalization, identification and integrational. We studied threats of conformism. Singled out, narrower term – political conformity. It gave us possibility to define, structural causes that influence the behavior of citizen in government. Studied theoretical approaches to argue political cultural in research of conformity. Proved that political regime, stability of institutes, quality of life index influence the perception of citizen on his place in government. Also, we studied the characteristics of citizen socialization and its influence on role of him, not only in society, but in scope of political forum. We emphasized on the importance of studying political socialization that differentiate from socialization. Political socialization and experience of political relationship affect not only on form of this relationship, and casual knowledge of the citizen about politics. Another element that we looked upon is citizen political knowledge about government, its structure and efficiency. In research we used classical works of political science and psychology that emphasized on that, that disintegration of individual from social or political structure is the biggest threat of conformity.

Key words: conformity, conform behavior, political conformity, political culture, citizen, society, political system, political institutes.

УДК 324:342.8 (477)

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.29>

МЕТОД Д'ОНДТА: ЙОГО СУТНІСТЬ І РЕАЛІЗАЦІЯ НА РЕГІОНАЛЬНОМУ (МІСЦЕВОМУ) РІВНІ

Олена Давиденко

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Навчально-науковий інститут публічного управління та державної служби,
кафедра парламентаризму
вул. Антона Цедіка, 20, 02000, м. Київ, Україна*

В статті висвітлено суть методу Д'Ондта для пропорційного розподілу представницьких мандатів, його використання для розподілу мандатів за результатами виборів та для розподілу керівних посад в представницьких і виконавчих органах на державному та регіональному рівнях.

Зокрема, це питання розглядається в рамках аналізу декількох пропорційних систем розподілу місць на виборах між партіями. Висвітлено переваги методу Д'Ондта перед звичайним відсотковим розподілом та значна увага приділена принципам політичного представництва політичних партій (груп) при розподілі керівних посад в парламентах різних країн світу з використанням цього методу.

В статті проаналізовано проект Закону України № 7550 «Про внесення змін до деяких законів України щодо розподілу посад у комітетах Верховної Ради України за принципом Д'Ондта». Авторами законодавчої ініціативи були народні депутати – представники всіх фракцій, створених на той момент у Верховній Раді України та позафракційних депутатів. Проектом пропонувалось у Верховній Раді України дев'ятого скликання розподіл посад голів комітетів, перших заступників, заступників голів, секретарів та членів комітетів здійснювати на основі пропозицій депутатських фракцій залежно від їх кількісного складу за принципом Д'Ондта. Автором статті екстрапольовано положення законопроекту № 7550 на результати виборів до Верховної Ради України IX скликання та сформовано можливі результати розподілу керівних посад в комітетах Верховної Ради IX скликання за методом Д'Ондта, здійснено порівняння з реальним розподілом.

Наведено приклад використання методу для розподілу керівних посад у виконавчих органах Фастівської міської територіальної громади (Київська область). Сформульовані висновки щодо можливості поширення досвіду формування виконавчих органів Фастівської міської територіальної громади за методом Д'Ондта для інших органів місцевого самоврядування та впливу законодавчого закріплення певних технологій пропорційного розподілу керівних посад на формування та посилення демократичних процесів в умовах формування нової системи територіальної організації влади в Україні.

Ключові слова: метод Д'Ондта, метод дільників, розподіл мандатів, розподіл керівних посад.

Важливим чинником демократизації суспільства є принцип пропорційного розподілу мандатів та керівних посад в представницькому органі будь-якого рівня за результатами виборів. Заслугує на увагу та дослідження метод, що застосовується в парламентах світу – метод Д'Ондта, який є одним із способів застосування цього принципу на практиці.

Віктор Д'Ондт (21.11.1841 – 30.05.1902) – бельгійський юрист і математик, професор Гентського університету (Бельгія) – автор розробки математичної теорії пропорційного представництва та пропорційних виборчих систем.

Метод Д'Ондта (або метод Джефферсона) – це метод дільників для розподілу місць у виборчій системі і, відповідно, тип пропорційного представництва в партійних списках. В Сполучених Штатах Америки метод названий в честь 3-го президента країни Томаса Джефферсона, який представив метод пропорційного розподілу місць в Палаті представників США в 1792 році. В 1878 р. бельгійський математик Віктор Д'Ондт в своїй публікації «Système pratique et raisonné de représentation corenelle» описав методологію розподілу місць між кандидатами на виборах з пропорційним представництвом за партійними списками [1].

Взагалі системи пропорційного представництва спрямовані на розподіл місць між партіями приблизно пропорційно кількості отриманих голосів. Наприклад, якщо партія набирає 25% голосів, то вона повинна отримати близько четверті місць. Але, зрозуміло, що точна пропорційність неможлива, оскільки утворюється дробова кількість місць. В результаті було розроблено декілька методів (одним з яких є метод Д'Ондта), які забезпечують максимально пропорційний розподіл місць, що складається з цілих чисел [6].

За методом Д'Ондта місця розподіляються послідовно. На певному кроці місце присуджується тій партії у якої є найбільша квота, яка обчислюється за формулою $V / (S + 1)$, де V – загальна кількість голосів, поданих за партію; S – кількість місць, отриманих партією до даного кроку. Після отримання місця квота партії перераховується відповідно до нової кількості отриманих місць.

Для прикладу візьмемо 4 партії, які в загальному підсумку отримали 80000 голосів та мають розподілити 10 мандатів.

Місце	Партія 1	Партія 2	Партія 3	Партія 4	Всього
1	40000	25000	11000	4000	80000
2	20000	25000	11000	4000	
3	20000	12500	11000	4000	
4	13333	12500	11000	4000	
5	10000	12500	11000	4000	
6	10000	8333	11000	4000	
7	10000	8333	5500	4000	
8	8000	8333	5500	4000	
9	8000	6250	5500	4000	
10	6667	6250	5500	4000	
Кількість місць	6	3	1	0	10
Відсоткове співвідношення	50%	31,25%	13,75%	5%	
Справжня пропорція	5	3,125	1,375	0,5	10
Кількість місць	5	3	1	1	10

За цією системою кількість голосів, отриманих кожним партійним списком, ділять послідовно на ряд чисел (1, 2, 3, 4, 5 і т.д.) до цифри, що відповідає числу партійних списків. Потім отримані частки розподіляють в порядку спадання. Частка, порядковий номер якої відповідає кількості мандатів, що розподіляються, є спільним дільником. Партія отримує скільки голосів, скільки раз спільний дільник поміщається в загальній кількості отриманих партією голосів.

Покажемо також простий спосіб виконання розрахунків

Знаменник	Партія 1	Партія 2	Партія 3	Партія 4	Всього
/1	40000	25000	11000	4000	80000
/2	20000	12500	5500	2000	
/3	13333	8333	3667	1333	
/4	10000	6250	2750	1000	
/5	8000	5000	2200	800	
/6	6667	4167	1833	667	
Кількість місць	6	3	1	0	10
Справжня пропорція	6	3,75	1,65	0,6	10

Отже, як і всі методи дільників, метод Д'Ондта містить певну диспропорціональність, завдяки якій перевага віддається партіям, які набрали велику кількість голосів. Тобто Партія 1, яка набрала 50% голосів у підсумку отримує 60% місць, а Партія 3, яка набрала 13,75% голосів – лише 10% місць.

Як бачимо також з нашого прикладу, Партія 4, подолавши 5% прохідний бар'єр, за методом Д'Ондта не отримує жодного мандата. В таких випадках у виборчих законодавствах передбачаються методи корекції. Це може бути корекція з повторним розподілом, коли всі партії, що подолали виборчий бар'єр спочатку отримують по одному мандату, а потім між партіями розподіляється залишок мандатів. Або можуть бути методи корекції за рахунок лідера чи аутсайдера, коли мандат «відбирається» у партії, яка отримала найбільшу кількість мандатів чи навпаки – найменшу кількість. Також це може бути корекція за рахунок останнього мандату і тоді заздалегідь неясно, чий мандат отримає партія-аутсайдер.

Проте, незважаючи на всі наявні недоліки, метод Д'Ондта можна вважати послідовним, монотонним, стабільним та збалансованим методом, який також заохочує коаліції.

Цей метод використовується у виборчих системах багатьох країн світу: Албанії, Анголи, Аргентини, Armenії, Австрії, Бельгії, Болівії, Бразилії, Венесуели, Гватемали, Данії, Домініканської Республіки, Еквадора, Естонії, Ісландії, Ізраїлю, Іспанії, Колумбії, Люксембургу, Мозамбіку, Молдови, Монако, Нідерландів, Нікарагуа, Парагваю, Перу, Польщі, Португалії, Румунії, Сан-Маріно, Сербії, Словенії, Турції, Угорщини, Уругваю, Фінляндії, Хорватії, Черногорії, Чілі, Швейцарії, Японії та інших. Систему також використовують для розподілу між політичними коаліціями чи групами посад – віце-президенти, голови комітетів та їх заступники тощо в Європарламенті чи для розподілу посад міністрів в Асамблеї Північної Ірландії [2].

Далі ми будемо розглядати принципи політичного представництва політичних партій (груп) при розподілі керівних посад в парламентах з використанням методу Д'Ондта. Саме переваги цього методу перед звичайним відсотковим розподілом, дають змогу отримати керівні посади навіть невеликим партіям чи групам [8,9].

Як зазначено в дослідженнях одного з провідних аналітичних центрів України – Лабораторії законодавчих ініціатив, використання методу Д'Ондта для розподілу посад в парламентах не є імперативним, рідко встановлюється в процедурних документах парламентів, регламентується парламентською практикою. Відповідно остаточний розподіл визначається в ході переговорів за результатами розподілу за методом Д'Ондта і є політичним консенсусом за результатами цих переговорів [15]

У 2018 році у Верховній Раді VIII скликання було зареєстровано проект Закону України № 7550 «Про внесення змін до деяких законів України щодо розподілу посад у комітетах Верховної Ради України за принципом Д'Ондта».

Авторами законодавчої ініціативи були народні депутати А. Парубій, А. Герасимов, М. Бурбак, О. Березюк, О. Ляшко, С. Соболев, Я. Москаленко, В. Писаренко. Проектом пропонувалось у Верховній Раді України дев'ятого скликання розподіл посад голів комітетів, перших заступників, заступників голів, секретарів та членів комітетів здійснювати на основі пропозицій депутатських фракцій залежно від їх кількісного складу за принципом Д'Ондта. Положення проекту містили повний алгоритм розподілу посад відповідно до цього принципу. Так згідно з проектом посади розподіляються між депутатськими фракціями послідовно, одна за іншою. Чергову у послідовності посаду отримує та депутатська фракція, яка має найбільшу квоту, визначену з точністю до сотих, що обчислюється за формулою $K=\Phi:(P+1)$, де Φ – загальна кількість членів депутатської фракції, P – кількість посад, отриманих депутатською фракцією до даного кроку. Після кожної отриманої посади квота депутатської фракції перераховується з урахуванням нової кількості отриманих посад. Відповідно передбачалось, що цей закон набере чинності з дня набуття повноважень Верховною Радою Україною дев'ятого скликання.

Законопроект пройшов перше читання та був прийнятий за основу але згідно з рекомендаціями Комітету з питань Регламенту та організації роботи Верховної Ради України за результатами розгляду в другому читанні був повернутий головному комітету на доопрацювання з наступним поданням на повторне друге читання [15].

Нами було проведено розрахунки для розподілу посад голів комітетів Верховної ради ХІХ скликання за методом Д'Ондта.

	СН	ОПЗЖ	ЄС	Батьківщина	ПФ	ЗМ	Голос	Довіра	
Крок	242	44	27	25	24	21	20	19	
1	242	44	27	25	24	21	20	19	СН
2	121	44	27	25	24	21	20	19	СН
3	80,67	44	27	25	24	21	20	19	СН
4	60,5	44	27	25	24	21	20	19	СН
5	48,4	44	27	25	24	21	20	19	СН
6	40,33	44	27	25	24	21	20	19	ОПЗЖ
7	40,33	22	27	25	24	21	20	19	СН
8	34,57	22	27	25	24	21	20	19	СН
9	30,25	22	27	25	24	21	20	19	СН
10	26,89	22	27	25	24	21	20	19	ЄС
11	26,89	22	13,5	25	24	21	20	19	СН
12	24,2	22	13,5	25	24	21	20	19	Б
13	24,2	22	13,5	12,5	24	21	20	19	СН
14	22	22	13,5	12,5	24	21	20	19	ПФ
15	22	22	13,5	12,5	12	21	20	19	ОПЗЖ
16	22	14,67	13,5	12,5	12	21	20	19	СН
17	20,17	14,67	13,5	12,5	12	21	20	19	ЗМ
18	20,17	14,67	13,5	12,5	12	10,5	20	19	СН
19	18,62	14,67	13,5	12,5	12	10,5	20	19	Голос
20	18,62	14,67	13,5	12,5	12	10,5	10	19	Довіра
21	18,62	14,67	13,5	12,5	12	10,5	10	9,5	СН
22	17,29	14,67	13,5	12,5	12	10,5	10	9,5	СН
23	16,13	14,67	13,5	12,5	12	10,5	10	9,5	СН

Тобто, якби 23 посади голів комітетів розподілялись за методом Д'Онта, то політична партія "СЛУГА НАРОДУ" отримала б 15 посад, політична партія "ОПОЗИЦІЙНА ПЛАТФОРМА – ЗА ЖИТТЯ" – 2 посади, всі інші політичні партії, депутатські групи, в тому числі група позафракційних депутатів – по одній посаді.

Нижче наведена порівняльна таблиця фактичного розподілу посад голів комітетів у Верховній Раді ХІХ скликання та розподілу за методом Д'Онта

Назва депутатської фракції чи групи	Кількісний склад	Відсоток	Фактична кількість голів комітетів	Відсоток	За методом Д'Онта	Відсоток
Фракція ПОЛІТИЧНОЇ ПАРТІЇ "СЛУГА НАРОДУ"	242	57,35%	19	82,61%	15	65,22%
Фракція Політичної партії "ОПОЗИЦІЙНА ПЛАТФОРМА – ЗА ЖИТТЯ"	44	10,43%	1	4,35%	2	8,70%
Фракція політичної партії Всеукраїнське об'єднання "Батьківщина"	25	5,92%	1	4,35%	1	4,35%
Фракція ПОЛІТИЧНОЇ ПАРТІЇ "ЄВРОПЕЙСЬКА СОЛІДАРНІСТЬ"	27	6,40%	1	4,35%	1	4,35%
Фракція Політичної Партії "ГОЛОС"	20	4,74%	0	0%	1	4,35%
Депутатська група "Партія "За майбутнє"	21	4,98%	0	0%	1	4,35%
Депутатська група "ДОВІРА"	19	4,50%	0	0%	1	4,35%
Позафракційні	24	5,69%	1	4,35%	1	4,35%

Фактична кількість голів комітетів вказана станом на момент ухвалення відповідної постанови в новообраному парламенті. Кольором позначені неспівпадіння між реальним розподілом та розподілом за методом Д'Онта.

Отже, законопроект № 7550 в разі його прийняття став би вагомим важелем прозорості процесів формування керівництва парламентських Комітетів. Важливим була також можливість опозиційних партій отримати посади голів Комітетів. Проте у Верховній Раді ХІХ особливо помітним став вплив політичних факторів на фактичні результати формування керівних посад. Наявність так званої «монобільшості» однієї з партій стало визначальним фактором відхилення від пропорційного представництва всіх партій.

В умовах реформи місцевого самоврядування та територіальної організації влади в Україні новоутворені органи місцевого самоврядування отримали відповідні повноваження та ресурси: нові фінансові можливості та інструменти для економічного розвитку. В той же час партизація місцевих рад за результатами місцевих виборів спричинює надмірну політизацію та становить загрозу щодо дестабілізації ситуації в громадах. В умовах посилення відповідальності новостворених органів місцевого самоврядування перед мешканцям громад – за ефективність своєї роботи, а перед державою – за дотриманням

законності, особливо гострим є питання формування виконавчих органів місцевого самоврядування, зокрема розподілу керівних посад, з дотриманням демократичних принципів та положень Європейської хартії місцевого самоврядування [10, 13].

Саме тому надзвичайно актуальним є реалізація пілотного проекту щодо застосування методу Д'Ондта в роботі органів місцевого самоврядування на прикладі Фастівської міської ради.

Під час проведення круглого столу «Національна платформа єднання України: Застосування європейських практик при формуванні керівних органів місцевих рад» вперше в Україні на місцевому рівні було апробовано європейський принцип пропорційного представництва політичних груп при розподілі керівних посад у міській раді. Захід проходив з залученням голови Київського офісу Ради Європи Олени Литвиненко, народних депутатів Віталія Безгіна, Олега Дунди та Віктора М'ялика, депутатів міської, районної та обласних рад, представників громадськості.

Результати виборів 2020 року до Фастівської міської ради VIII наведено в таблиці.

Назва партії	Кількість отриманих голосів	Кількість отриманих мандатів
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "ЄВРОПЕЙСЬКА СОЛІДАРНІСТЬ"	2875	9
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "ПАРТІЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ЕГОЇЗМУ"	2343	7
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ ВСЕУКРАЇНСЬКЕ ОБ'ЄДНАННЯ "БАТЬКІВЩИНА"	2166	7
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "СЛУГА НАРОДУ"	1702	6
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "ОПОЗИЦІЙНА ПЛАТФОРМА – ЗА ЖИТТЯ"	1278	5
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "ЗА МАЙБУТНЄ"	1149	4

У розподілі керівних посад також право вибору за домовленістю між усіма політичними партіями мав міський голова як суб'єкт виборчого процесу. Оскільки кількість голосів, відданих мешканцями громади на виборах міському голові, становила 6094, то за методом Д'Ондта він міг претендувати на квоту для більшості керівних посад у виконавчих органах ради. Тому, враховуючи, що міський голова був обраний від політичної партії «Партія національного егоїзму», яка також брала участь в процесі розподілу посад, він скористався своїм правом вибору лише один раз – першим, надавши можливість вибрати всі інші посади партіям.

Таблиця визначення квот, яка була представлена учасникам круглого столу.

На практиці представники партій по чергово мали право вибрати посаду з переліку керівних посад виконавчого комітету міської ради та посади керівників, заступників, секретарів та членів комісій Фастівської міської ради.

Черговість була визначена кількістю виборчих голосів, відданих за кожен партію на місцевих виборах, з врахуванням того, що першим свою квоту використав міський голова. Тобто ми не можемо говорити про абсолютне застосування методу Д'Ондта, скоріше це була певна модифікація зазначеного методу, спроба поширити його на місцевий рівень. Але це був приклад використання європейських методів розподілу керівних посад, дотримання демократичних принципів та застосування кращих світових практик місцевого самоврядування.

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O
1	Крок	Міськ. голова	ЄС	Его		Батьківщина		СН		ОПЗЖ		ЗаМ			
2	1	1	6094	0	2875	0	2343	0	2166	0	1702	0	1278	0	1149
3	2	2	3047	0	2875	0	2343	0	2166	0	1702	0	1278	0	1149
4	3	2	1015,667	1	2875	0	2343	0	2166	0	1702	0	1278	0	1149
5	4	2	1015,667	1	1437,5	1	2343	0	2166	0	1702	0	1278	0	1149
6	5	2	1015,667	1	1437,5	1	1171,5	1	2166	0	1702	0	1278	0	1149
7	6	2	1015,667	1	1437,5	1	1171,5	1	1083	1	1702	0	1278	0	1149
8	7	2	1015,667	2	1438	1	1171,5	1	1083	1	851	0	1278	0	1149
9	8	2	1015,667	2	479,1667	1	1171,5	1	1083	1	851	1	1278	0	1149
10	9	2	1015,667	2	479,1667	2	1172	1	1083	1	851	1	639	0	1149
11	10	2	1015,667	2	479,1667	2	390,5	1	1083	1	851	1	639	1	1149
12	11	2	1015,667	2	479,1667	2	390,5	2	1083	1	851	1	639	1	574,5
13	12	3	1016	2	479,1667	2	390,5	2	361	1	851	1	639	1	574,5
14	13	3	253,9167	2	479,1667	2	390,5	2	361	2	851	1	639	1	574,5
15	14	3	253,9167	2	479,1667	2	390,5	2	361	2	283,6667	2	639	1	574,5
16	15	3	253,9167	2	479,1667	2	390,5	2	361	2	283,6667	2	213	2	574,5
17	16	3	253,9167	3	479,2	2	390,5	2	361	2	283,6667	2	213	2	191,5
18	17	3	253,9167	3	119,7917	3	390,5	2	361	2	283,6667	2	213	2	191,5
19	18	3	253,9167	3	119,7917	3	97,625	3	361	2	283,6667	2	213	2	191,5
20	19	3	253,9167	3	119,7917	3	97,625	3	90,25	3	283,7	2	213	2	191,5
21	20	4	253,9	3	119,7917	3	97,625	3	90,25	3	70,91667	2	213	2	191,5
22	21	4	50,78333	3	119,7917	3	97,625	3	90,25	3	70,91667	3	213	2	191,5
23	22	4	50,78333	3	119,7917	3	97,625	3	90,25	3	70,91667	3	53,25	3	191,5
24	23	4	50,78333	4	119,8	3	97,625	3	90,25	3	70,91667	3	53,25	3	47,875
25	24	4	50,78333	4	23,95833	4	97,63	3	90,25	3	70,91667	3	53,25	3	47,875
26	25	4	50,78333	4	23,95833	4	19,525	4	90,25	3	70,91667	3	53,25	3	47,875
27	26	4	50,78333	4	23,95833	4	19,525	4	18,05	4	70,92	3	53,25	3	47,875
28	27	4	50,78333	4	23,95833	4	19,525	4	18,05	4	14,18333	4	53,25	3	47,875
29	28	5	50,78	4	23,95833	4	19,525	4	18,05	4	14,18333	4	10,65	3	47,875

За результатами вибору партії отримали квоти на такі посади: міський голова – квота на посаду першого заступника міського голови, партія «Європейська солідарність» – квоти на секретаря міської ради, заступника міського голови з питань медицини, голова та заступник голови депутатської комісії з питань охорони довкілля, природних ресурсів та відновлювальних джерел енергії, секретар комісії з питань охорони здоров'я, соціального захисту, освіти, культури, спорту, сім'ї та молоді, партія «Партія національного егоїзму» – квота на керуючого справами виконавчого комітету, квота на двох голів комісії, заступника та секретаря, партія Всеукраїнське об'єднання «Батьківщина» – квота на заступника міського голови з гуманітарних питань, голова комісії, три секретарі комісій, партія «Слуга народу» – квота на заступника міського голови з питань регіонального розвитку, голова комісії, два заступники голів комісій, секретар комісії, партія «Опозиційний блок – за життя» квота на заступника міського голови з питань житлово-комунального господарства, голова та заступник голови комісії, партія «За майбутнє» – квота голова комісії, два заступники голови комісії, секретар комісії. Всі інші квоти становили члени депутатських комісій.

Як зазначив на своїй сторінці в мережі Фейсбук народний депутат Віталій Безгін, який безпосередньо був присутній: «Цікаво було спостерігати, як представники ради громади спромоглися реалізувати максимально прозорий механізм по розподілу представництва в комісіях, без кулуарщини та шкурняків. Буде прекрасно, якщо цей досвід вийде масштабувати на інші органи місцевого самоврядування. Це підхід до менеджменту, але це впливає і на подальшу політичну відповідальність. Тут дійсно віддали перевагу розподілу

відповідальності та сфер між усіма силами, що подолали бар'єр. Без влади та опозиції. Цікавий експеримент»

Назва партії	Кількість отриманих голосів	Кількість отриманих мандатів	Отримані посади	Кількість отриманих посад
МІСЬКИЙ ГОЛОВА			Перший заступник міського голови	1
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "ЄВРОПЕЙСЬКА СОЛІДАРНІСТЬ"	2875	9	Секретар міської ради Заступник міського голови Голова комісії -1 Заступник голови комісії -1 Секретар Комісії -1	5
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "ПАРТІЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ЕГОІЗМУ"	2343	7	Керуючий справами Голова комісії – 2 Заступник голови комісії – 1 Секретар комісії – 1	5
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ ВСЕУКРАЇНСЬКЕ ОБ'ЄДНАННЯ "БАТЬКІВЩИНА"	2166	7	Заступник міського голови Голова комісії – 1 Секретар комісії – 3	5
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "СЛУГА НАРОДУ"	1702	6	Заступник міського голови Голова комісії – 1 Заступник голови комісії – 2 Секретар комісії – 1	5
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "ОПОЗИЦІЙНА ПЛАТФОРМА – ЗА ЖИТТЯ"	1278	5	Заступник міського голови Голова комісії – 1 Заступник голови комісії – 1	3
ПОЛІТИЧНА ПАРТІЯ "ЗА МАЙБУТНЄ"	1149	4	Голова комісії -1 Заступник голови комісії -2 Секретар Комісії -1	4

Захід став вагомим внеском у питання розвитку місцевої демократії, показав яким чином на практичному рівні мають застосовуватись методи і механізми європейської демократії.

Як зазначив міський голова Михайло Нетяжук, зроблена дія, яка може стати успішним прикладом для всіх органів місцевого самоврядування. Застосований європейський досвід надає можливість уникнути ризиків, що виникли після виборів, які пройшли за пропорційною системою.

Список використаної літератури

1. Афанасьєва М. Технології пропорційного розподілу представницьких мандатів. // Митна справа: науково-аналітичний журнал з питань митної справи та зовнішньоекономічної діяльності. № 4(82), част.2,книга 2. липень-серпень. 2012. С. 195-202.
2. Балабан Р.В. Теорія виборчої системи. К.: Либідь, 2007. 197 с.
3. БогашеваН.В., Ключковський Ю.Б., Колісецька Л.В. Дослідження деяких аспектів еволюції виборчого законодавства України(1989-2006 роки). К.:Фоліант, 2006. 146 с.
4. Гошовська В.А. Представницькі органи влади у забезпеченні сталого розвитку України// Збірник наукових праць Національної академії державного управління при Президентові України: Видавництво НАДУ, 2020.

5. Давиденко О. До питання про розподіл керівних посад в органах місцевого самоврядування (на прикладі Фастівської міської ради): матеріали I Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції (Київ, 17 березня 2021 р.) / за заг. ред. В. Гошовської. Київ : НАДУ, 2021. С. 26-29
6. Демократичний потенціал пропорційних виборчих систем / С. Конончук, О. Ярош, С. Горобчишина. К.: [Агенство «Україна»], 2009. 80с.
7. Доповідь про виборче законодавство та виборчу адміністрацію в Європі. Синтетичне вивчення постійних викликів та проблемних питань (CDL-AD(2006)018), ухвалена Радою з демократичних виборів на 17 засіданні (Венеція, 8-9 червня 2006 року) та Венеціанською Комісією а 67 пленарній сесії (Венеція, 9-10 червня 2006 року) // Європейський демократичний доробок у галузі виборчого права: Матеріали Венеціанської Комісії, Парламентської Асамблеї, Комітету Міністрів, Конгресу місцевих і регіональних влад Ради Європи: пер. з англ. / За ред. Ю. Ключковського. Вид. 2-е, випр. і доповн. К.: Логос, 2009. С. 142-197
8. Дослідження найбільш поширених у світі пропорційних виборчих систем і перспектив їх запровадження у національне державотворення та правотворення. Аналітична оповідь / О.А. Фісун, В. Борщевський, А.І. Кудряченко та ін.; за заг. ред. О.А. Фісуна. К.: НІСД, 2007. 120 с.
9. Ключковський Ю.Б. Виборчі системи та українське виборче законодавство: монографія / Ю.Б. Ключковський; Національний університет «Києво-Могилянська Академія». К.: Час Друку, 2011. С. 57-64.
10. Ковтунець В. Оптимізація виборчих систем для парламентських та місцевих виборів // Вибори і референдуми в Україні: законодавче забезпечення, проблеми реалізації та шляхи вдосконалення. Збірник матер. міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 13-15 листопада 2003 року) / Ред. колег. М.М. Рябець та ін. К.: Нора-друк, 2003.
11. Лондар Л. Напрями реалізації політики децентралізації в умовах розширення прав місцевих органів влади і забезпечення їх фінансової та бюджетної самостійності. Аналітична записка. Національний інститут стратегічних досліджень. 2016. URL: <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/ekonomika/napryami-realizacii-politiki-decentralizacii-v-umovakh-rozshirennya-prav>
12. Методи визначення результатів пропорційного голосування: різновиди й особливості застосування / О. М. Вагіна // Гілея: науковий вісник. 2017. Вип. 127. С. 325-330.
13. Саврас І. Актуальні проблеми та можливості застосування статистичних методів у державному управлінні. ISSN 2070-4011. ЕФЕКТИВНІСТЬ ДЕРЖАВНОГО УПРАВЛІННЯ. 2016. ВИП. 1/2 (46/47). Ч. 2 с. 24-31
14. Селезньова Н.П., Бондаренко М.А. Динамічна кореляційна модель електоратних уподобань виборців на прикладі виборів 2010 року «КП» ВІСНИК НТУУ "КП". Політологія. Соціологія. Право. Випуск 4(8)2010
15. Статус методу Д'Ондта при розподілі керівних посад у парламенті. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://parlament.org.ua/2018/10/01/status-metodu-d-ondta-pryro-zpodili-kerivnyh-posad-v-parlament/>
16. Паніотто В. І., Харченко Н. М. Соціологічні дослідження як спосіб контролю результатів виборів та референдумів. – Соціологія політики: хрестоматія. – К.: Видавництво Європейського ун-ту, 2010, т.2, частина 2
17. Про вибори народних депутатів України : Закон України № 4061-VI від 17 листопада 2011 р. // Відомості Верховної Ради України. 2012. № 10. Ст. 73.
18. Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, депутатів місцевих рад і сільських, селищних, міських голів : Закон України № 2487-IV від 10 липня 2010 р. // Відомості Верховної Ради України. 2010. № 35

THE D'HONDT METHOD: ITS ESSENCE AND IMPLEMENTATION AT THE REGIONAL (LOCAL) LEVEL

Olena Davydenko

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Educational and Scientific Institute of Public Administration and Civil Service,
Department of Parliamentarism
Anton Tsedik str., 20, 02000, Kyiv, Ukraine*

The article highlights the essence of D'Hondt's method for the proportional distribution of representative mandates, its use for the distribution of mandates based on election results and for the distribution of leadership positions in representative and executive bodies at the state and regional levels.

In particular, this issue is considered as a part of the analysis of several proportional systems of allocating seats during elections between parties.

The advantages of the D'Hondt method over the usual percentage distribution are highlighted, and considerable attention is paid to the principles of political representation of political parties (groups) in the distribution of leadership positions in the parliaments of various countries of the world using this method.

The article analyzes the draft Law of Ukraine No. 7550 "On amendments to certain laws of Ukraine concerning the distribution of posts in the committees of the Verkhovna Rada of Ukraine on the principle of D'Ondt"

The authors of the legislative initiative were the People's Deputies – representatives of all factions that were at that time in the Verkhovna Rada of Ukraine and non-faction deputies.

The project suggested that the Verkhovna Rada of Ukraine of the ninth convocation should distribute the positions of committee heads, first deputies, deputy heads, secretaries and committee members based on the proposals of the parliamentary factions, depending on their numerical composition according to the D'Hondt principle. The author of the article extrapolated the provisions of draft law No. 7550 to the results of the elections to the Verkhovna Rada of Ukraine of the IX convocation and formed possible results of the distribution of management positions in the committees of the Verkhovna Rada of the IX convocation according to the D'Hondt method, compared with the real distribution.

An example of the use of the method for the distribution of management positions in the executive bodies of the Fastiv city territorial community (Kyiv region) is given. Conclusions are formulated regarding the possibility of spreading the experience of the formation of executive bodies of the Fastiv urban territorial community according to the D'Hondt method to other local self-government bodies and the impact of the legislative consolidation of certain technologies of proportional distribution of management positions on the formation and strengthening of democratic processes in the conditions of the formation of a new system of territorial organization of power in Ukraine.

Key words: D'Hondt's method, method of divisors, distribution of mandates, distribution of management positions.

УДК 327.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.30>

РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКА ВІЙНА ЯК ФАКТОР ГЕОПОЛІТИЧНОГО ПОЗИЦІОНУВАННЯ РЕГІОНУ ЦСЕ ТА ПСЕ

Руслан Демчишак

*Національний університет «Львівська політехніка»
кафедра політології та міжнародних відносин
вул. Митрополита Андрія 5, 79000, м. Львів, Україна*

Досліджено динаміку геополітичного позиціонування регіону Центрально-Східної Європи (ЦСЕ) та Південно-Східної Європи (ПСЕ) у контексті російсько-української війни. Проаналізовано об'єднання «Бухарестська дев'ятка» та «Тримор'я» як міжнародні проекти Польщі регіонального (субрегіонального по відношенню до ЄС) рівня, що просигналізували про поступове формування альтернативного простору політичної і ділової активності в межах ЄС, певну схильність до автономізації та додаткову відданість принципам євроатлантичного партнерства.

Констатовано, що безпековий фактор виявився вирішальним у визначенні характеру та напрямів корекції геополітичного позиціонування регіону ЦСЕ та ПСЕ. Російсько-українська війна посилює тенденції до субрегіоналізму (в рамках ЄС) та євроатлантичну складову зовнішньої політики країн «нової Європи». Повномасштабна збройна агресія РФ проти України, що розпочалася 24 лютого 2022 р., посприяла практичному втіленню ідеї президента Польщі А. Дуди щодо необхідності розбудови «східного флангу НАТО».

Прогнозовано, що залежно від перебігу подій на воєнному та дипломатичному фронтах, а також від масштабів повоєнної трансформації міжнародної системи, можемо прогнозувати наступні варіанти тенденцій трансформації геополітичного позиціонування регіону ЦСЕ і ПСЕ: 1) субрегіоналізм поступово зникає як наслідок монолітності та консенсусу в рамках ЄС; 2) залишається статус-кво; 3) субрегіоналізм посилюється як наслідок відцентрових тенденцій в ЄС та нових конфігурацій міжнародних союзів. Найімовірнішим у коротко – та середньостроковій перспективі, на думку автора, виступає другий варіант. Певний субрегіоналізм, при збереженні цілісності ЄС, зумовлюватиметься специфікою оцінки «старою Європою» та «ною Європою» рівня безпекових загроз з боку РФ та лідерськими амбіціями Польщі. Посиленню ж тенденцій до субрегіоналізму перешкоджатимуть намагання Німеччини і Франції зберегти цілісність ЄС та свої лідерські позиції у союзі, а також прагнення США мати спільну з ЄС позицію щодо «найбільш значущої і прямої загрози безпеці Альянсу». Водночас, даний субрегіон теж залишатиметься неоднорідним.

Ключові слова: ЦСЕ та ПСЕ, російсько-українська війна, Польща, Бухарестська дев'ятка, Тримор'я, НАТО.

Проблема геополітичного позиціонування регіону Центрально-Східної Європи (ЦСЕ) та Південно-Східної Європи (ПСЕ), складовою якого потенційно може стати Україна, набирає особливої актуальності сьогодні у контексті нових, безпрецедентних за увесь період постбіполярності безпекових загроз.

Попри зорієнтованість дослідження у більшій мірі на електронну джерельну базу та повідомлення мас-медіа, нами також частково було використано праці дослідників національних аналітичних центрів, у яких розглядалися окремі аспекти проблеми [3, 4, 6, 7].

Метою даного дослідження виступає з'ясування впливу російсько-української війни на тенденції та динаміку геополітичного позиціонування регіону ЦСЕ і ПСЕ.

Зовнішньополітичний курс країн Східної Європи початку 1990-х років, заснований на пріоритетності ідей європейської та євроатлантичної інтеграції, отримав назву «втеча зі Сходу на Захід». Більшість західних сусідів України до 2004 р. оформили членство як у НАТО (Польща-1999 р.), так і в ЄС (Польща-2004 р.). Водночас ще 1990-му р. керівництво посткомуністичної Польщі представило східний вектор зовнішньої політики, сутність якого полягала в тому, щоб ставитися до майбутніх східних сусідів як до незалежних та рівноправних партнерів. Східну політику Польщі можна трактувати як таку, що була спрямована на створення зони безпеки проти Росії у пострадянському просторі, а водночас як форму регіонального лідерства Речі Посполитої.

У перше десятиріччя перебування у складі ЄС посткомуністичні країни Східної Європи, для позначення яких тепер використовують термін країни ЦСЄ і ПСЄ, позиціонували себе як частину спільного європейського дому, не акцентуючи уваги на субрегіональних відмінностях. Та уже у другому десятиріччі розвиток міжнародної системи та внутрішньодержавних суспільних процесів змінили зовнішньополітичну поведінку цих міжнародних акторів, намітивши виразні ознаки субрегіоналізму. Серед факторів, що визначали характер та спрямованість цих змін, варто виділити, на нашу думку, наступні: 1) нові ознаки світового політичного процесу загалом та країн регіону зокрема, пов'язані із посиленням тенденцій до націоналізму та ізоляціонізму; 2) певні цивілізаційно-культурні відмінності та асиметрію економічного розвитку між так званими «старою Європою» та «новою Європою» (за визначенням міністра оборони США Дональда Рамсфелда 2003 р.); 3) російська агресія проти України 2014 р., що актуалізувала питання колективного захисту країн ЦСЄ і ПСЄ. Саме останній, безпековий фактор, став визначальним і зумовив корекцію геополітичного позиціонування регіону ЦСЄ і ПСЄ.

Російська агресія проти України 2014 р., що актуалізувала питання колективного захисту країн ЦСЄ і ПСЄ, співпала у часі із посиленням тенденцій до націоналізму та ізоляціонізму у зовнішній політиці країн регіону. 6 серпня 2015 р. відбулася інавгурація новообраного президента Польщі Анджея Дуди (переміг у другому турі президентських виборів 24 травня 2015 р.). Новий президент, представник політичної сили «Право і справедливість», задекларував намір внести глибокі корективи до зовнішньополітичного курсу країни.

Основні положення оновленої польської зовнішньополітичної доктрини було детально викладено в кількох інтерв'ю президента А. Дуди як всередині країни (РРН, 5 серпня 2015), так і для впливового закордонного видання *Financial Times* (13 серпня 2015), а також в інших джерелах. Головна мета пропонованих змін у зовнішній політиці Польщі полягала у значному підвищенні статусу країни у ЄС та в НАТО. Польща проголошувала себе регіональним лідером в Балто-Чорноморському регіоні та на просторі від Балтії до Адріатики, а також прагнула набути ролі повноправного учасника НАТО, отримавши фактичні (а не тільки юридичні) гарантії безпеки. При цьому А. Дуда мав на увазі розміщення сил НАТО на території Польщі та інших країн ЦСЄ і ПСЄ та Балтії. В інтерв'ю для *FT* від 13 серпня 2015 р. президент Польщі заявив, що на сьогодні Польща фактично є не стільки рівноправним учасником альянсу, скільки буфером між РФ та НАТО (разом з іншими «новими членами» НАТО – країнами ЦСЄ та Балтії) [12].

Висловлені президентом А. Дудою ідеї слід трактувати не просто як спробу підвищення міжнародної ролі Польщі, але розглядати їх у контексті неминучих змін у системі європейської безпеки після агресії Росії проти України 2014 р., що зруйнувала систему міжнародного права, на якій тримався світовий порядок. Така позиція польського керівництва увійшла у суперечність з політичною лінією лідерів ЄС, зокрема Німеччини, які вважали

зайвим і небезпечним чинити дії, що можуть підвищити агресивність Росії. Відомо, що в Основоположному акті НАТО – Росія 1997 р. члени альянсу, для заспокоєння побоювань Росії в контексті розширення НАТО на схід, задекларували, що не будуть розміщувати значні військові потужності, включно з тактичною ядерною зброєю, на території нових країн-членів з ЦСЄ і Балтії, оскільки не мають відповідних «підстав, намірів чи планів» (так званий принцип «трьох “ні”»). Однак ситуація, коли Росія знехтувала і порушила свої міжнародні зобов'язання, знімає з Альянсу потребу дотримуватися цього добровільного обмеження.

Отож, перед загрозою агресії Росії А. Дуда закликав НАТО розмістити постійні воєнні бази на території країн колишнього радянського блоку. «Ми не бажаємо бути буферною зоною. Ми хочемо бути справжнім східним флангом альянсу, – сказав він – Сьогодні, якщо ми подивимося на розташування баз..., тоді лінією поділу є Німеччина. Якщо Польща та інші країни ЦСЄ є справжнім флангом НАТО, тоді логічно, щоб тут були розташовані бази» [10]. Зовнішньополітичні ініціативи президента загалом були позитивно сприйняті польською громадськістю. Погоджуючись з тим, що реальні східні кордони НАТО проходять по східному кордону Німеччини, польські експерти лише критикували А. Дуду за надто різку риторику, вважаючи його завданням наполегливу та методичну дипломатичну роботу, спрямовану на роз'яснення глобальних масштабів російської загрози [14].

Отож, нова безпекова ситуація на сході Європи, помножена на лідерські амбіції Польщі та ізоляціоністські тенденції в інших країнах ЦСЄ і ПСЄ, намітила виразні ознаки субрегіоналізму у зовнішній політиці держав регіону. З приходом до влади у 2015 р. партії «Право і справедливість» Польща щораз виразніше демонструє стриману позицію щодо перспектив подальшої політичної інтеграції в рамках ЄС та одночасне відновлення амбіцій регіонального лідерства, декларуючи одним з головних пріоритетів – зміцнення зв'язків з державами Центральноєвропейського регіону. Країна виступає ініціатором міжнародних проектів регіонального (субрегіонального по відношенню до ЄС) рівня.

«Бухарестську дев'ятку» (Б-9) офіційно започатковано за результатами міні-саміту східних країн НАТО в Бухаресті 4 листопада 2015 року. У її формат увійшли країни Вишеградської групи – Польща, Угорщина, Чехія, Словаччина; країни Балтії – Естонія, Латвія, Литва; а також країни ПСЄ – Болгарія та Румунія. Окрім Польщі, активним адептом об'єднання виступає Румунія – відданий союзник США у регіоні. Протягом часу функціонування відбулося ряд зустрічей та самітів країн-учасниць «Бухарестської дев'ятки» – у листопаді 2016 р., у жовтні 2017 р., у червні 2018 р., у лютому 2019 р., у березні 2020 р., у травні 2021 р., у лютому 2022 р. На першій і другій зустрічах учасники приймали декларації із протестом проти російської агресії щодо України, підтримкою нашої держави, закликами до РФ із вимогою дотримання міжнародного права тощо. На самітах 2018 р. та 2019 р. глави держав та урядів Б-9 наголосили на підтримці «суверенітету та територіальної цілісності України у міжнародно визнаних кордонах» а також «просвропейських та євроатлантичних прагнень України» [3, с. 6].

Іншою, ще більш амбітною субрегіональною ініціативою Польщі із опертям на історичні традиції об'єднання держав балто-чорноморського простору стало об'єднання «Тримор'я». 25 серпня 2016 року у хорватському місті Дубровник 12 держав-членів ЄС («Бухарестська дев'ятка» плюс Австрія, Хорватія та Словенія) задекларували свою прихильність щодо більш тісної співпраці з перспективою утворення субрегіонального об'єднання «Тримор'я». Передбачалося більш тісне співробітництво країн регіону ЦСЄ по осі «Північ-Південь» в області Балтійського (Литва, Латвія, Естонія, Польща), Адриатичного (Хорватія, Словенія), Чорного морів (Румунія, Болгарія), а також країн, розташованих

у центрі регіону – Чехії, Словаччини, Угорщини та Австрії. Нагадаємо, що усі перелічені країни вступили до ЄС уже в постбіполярний період. В епоху біполярності Литва, Латвія, Естонія були республіками СРСР, інші країни (Хорватія і Словенія як складові СФРЮ) творили так званий «соцтабір» або регіон Східної Європи (за винятком Австрії, що дотримувалася політики нейтралітету). У спільній заяві-декларації стверджувалося, зокрема, що країни-засновниці «згідні з тим, що імпульс, який охоплює зону Адриатично-Балтійсько-Чорноморського співробітництва, як в рамках Європейського союзу, так і по ширині трансатлантичного простору, повинен бути активізованим без створення паралельної структури для існуючих механізмів співробітництва» [13]. Попри проголошення факту небажання розбудови альтернативних ЄС чи НАТО структур, об'єднання носило, по суті, виразно субрегіональний по відношенню до ЄС характер.

Регулярні саміти країн-учасниць «Тримор'я» відбувалися у липні 2017 р. (Варшава), у вересні 2018 р. (Бухарест), у червні 2019 р. (Любляна), у жовтні 2020 р. (Таллін), у липні 2021 р. (Софія).

Ініціатива «Тримор'я» стала важливим елементом зовнішньої політики Польщі, поєднавши основні позиції, важливі для субрегіону: м'яке дистанціювання від процесів жорсткої централізації в рамках ЄС; розвиток інфраструктурних проєктів, зокрема пов'язаних із енергетичною безпекою (використання СПГ-терміналів Польщі і Хорватії, протидія «Північному потоку 2») [4, с. 28]. Підтвердженням першої позиції, як і проявом розбіжностей між так званими «старою Європою» та «новою Європою», стала відсутність підтримки країнами ЦСЄ і ПСЄ безпекових ініціатив лідерів ЄС, зокрема Франції, щодо створення суто європейських оборонних проєктів. Держави Балтії, Польща та Румунія традиційно політично орієнтувалися на США та євроатлантичне союзництво у рамках НАТО і з упередженням ставилися до альтернативних ініціатив, розглядаючи вище названі нові субрегіональні об'єднання як консолідацію східного флангу Північноатлантичного Альянсу.

Отож, можна погодитися з думкою експертів, що аналіз субрегіональних по відношенню до ЄС (регіональних в рамках ЦСЄ і ПСЄ) ініціатив Польщі дозволив говорити «про поступове формування альтернативного простору політичної і ділової активності в межах ЄС, який має власне бачення ролі керівних органів Євросоюзу, демонструє відданість принципам євроатлантичного партнерства та виявляє схильність до автономізації та навіть опору процесам посилення централізації в ЄС» [4, с. 29].

Марність зусиль міжнародного співтовариства щодо врегулювання російсько-українського конфлікту щораз більше посилювала вагу безпекового фактору у діяльності субрегіональних об'єднань «нової Європи». Вище названий фактор, зокрема, зайняв помітне місце у новій «Стратегії національної безпеки Польщі», підписаній президентом А. Дудою 12 травня 2020 р. Поряд із декларуванням необхідності більш жорсткого курсу щодо РФ та посилення євроатлантичної присутності у регіоні ЦСЄ і ПСЄ, новим серед положень польських документів безпекового спрямування став пункт про те, що Варшава хотіла б «активно брати участь у формуванні політики ядерного стримування НАТО» [5]. Змінилася також пріоритетність оцінки міжнародних організацій у контексті ключових європейських безпекових партнерів. Так, «Стратегії національної безпеки Польщі» 2014 р. зазначалося, що ключовими регіональними партнерами Польщі у сфері міжнародної безпекової політики є країни Веймарського трикутника та Вишеградської групи. Тепер, у стратегії 2020 р. було наступне твердження: «З ключовими європейськими партнерами Польща буде поглиблювати двостороннє та регіональне співробітництво, особливо у рамках «Бухарестської дев'ятки», Вишеградської групи та Веймарського трикутника». Поява на першому місці «Б-9», ініціативи, спрямованої на посилення

євроатлантичної присутності у регіоні, стала проявом корекції акцентів у сфері безпеки та геополітичного позиціонування Польщі [6].

Водночас заяви А. Дуди щодо необхідності створення «східного флангу НАТО» у регіоні ЦСЄ і ПСЄ знаходять щораз більшу підтримку у Вашингтоні, що стає особливо помітним з початком роботи адміністрації президента Джо Байдена (з січня 2021 р). На віртуальному саміті «Бухарестської дев'ятки» у травні 2021 р. президент США запевнив учасників щодо прагнення «тіснішої співпраці з союзниками по НАТО у Східній Європі, у регіонах Балтійського і Чорного моря, та наголосив на важливості посилення можливостей НАТО зі стримування та оборони» [Н X]. У липні ж 2022 р. під час відеозвернення до учасників чергового саміту країн «Тримор'я» у Софії Джо Байден висловив подяку за «обстоювання інтересів колективного Заходу на його східних рубежах», а також запевнив, що США будуть «цілком підтримувати ініціативу «Трьох морів» і залишаться її надійним партнером» [2].

Повномасштабна збройна агресія РФ проти України 24 лютого 2022 р. піднесла безпековий фактор на рівень визначального у зовнішній політиці більшості країн регіону ЦСЄ і ПСЄ. На позачерговому саміті «Б-9», що відбувся уже наступного дня після російського вторгнення – 25 лютого – у Варшаві на рівні глав держав, учасники, рішуче засуджуючи дії РФ та висловлюючи підтримку територіальній цілісності України, зосередили основну увагу на обговоренні нових безпекових реалій для регіону. Президент Польщі А. Дуда, зокрема, заявив, що «*настав час для фундаментальних змін у військовій сфері на східному фланзі НАТО*, а відповідна «військова адаптація» регіону вже більше не може розглядатись як довгострокова мета – вона потрібна тут і зараз» [7].

Безпрецедентність безпекових загроз змусила НАТО перейти від декларацій до практичних дій. В заяві штабу об'єднаних збройних сил НАТО в Європі від 13 березня 2022 р. стверджувалося, що протягом останніх тижнів альянс розгорнув тисячі військових у регіоні ЦСЄ і ПСЄ, а ще більше проведено в режим очікування. У країнах східного флангу НАТО розміщувалися американські військові контингенти, французькі (в Румунії), канадські (у країнах Балтії). Йшлося також про озброєння, бронетехніку, авіацію, системи протиповітряної оборони [11]. *На позачерговому саміті НАТО 24 березня 2022 р. було прийняте рішення про розгортання Сил реагування НАТО та розміщення військ чисельністю 40 тис. чол. на східному фланзі. Посилювалися багатонаціональні контингенти у Польщі, країнах Батики і Румунії, а також розгорталися у нових країнах регіону – Словаччині, Угорщині і Болгарії* [7].

Вище описана тенденція знайшла продовження на черговому саміті «Б-9», що відбувся у Румунії 10 червня 2022 р. Кваліфікуючи російську агресію щодо України як найбільшу загрозу євроатлантичній безпеці за період постбіполярності та закликаючи альянс до адекватної відповіді, учасники саміту задекларували прагнення «*посилювати позиції стримування та оборони в рамках усього східного флангу*». Члени «Бухарестської дев'ятки» підкреслили значущість «довготривалих трансатлантичних зв'язків» [7].

Водночас країни-учасниці «Тримор'я» на саміті, що відбувся у Латвії 20-21 червня 2022 р., створили новий формат партнерства і надали Україні особливий статус партнера-учасника [9]. Варто зазначити, що, попри однаковість у засудженні російської агресії, серед країн регіону існують розбіжності щодо потенційних масштабів розгортання сил НАТО у регіоні та економічних санкцій стосовно РФ. Польща, яка позиціонує себе регіональним лідером, Румунія та країни Балтії займають найбільш принципову позицію щодо доцільності будь-яких дій, спрямованих на стримування агресора. Позиція Чехії, Словаччини та Болгарії більш обережна, а Угорщини – традиційно найбільш «проросійська».

При цьому специфікою цього саміту «Тримор'я» став підвищений інтерес не лише з боку США, що вже стало традицією, але також з боку Німеччини та офіційних структур ЄС. Даний факт можемо розцінювати як намагання країн «старої Європи» зберегти свої лідерські позиції в ЄС та призупинити розвиток тенденцій до субрегіоналізму у «новій Європі».

Політика Альянсу щодо максимального укріплення «східного флангу НАТО» знайшла остаточне закріплення на останньому саміті, що відбувся у Мадриді 29-30 червня 2022 р. На саміті РФ визначено як «найбільш значущу і пряму загрозу безпеці Альянсу», розширено комплексну програму допомоги Україні, прийнято рішення щодо «збільшення кількості особового складу і превентивне розміщення військової техніки і арсеналів боеприпасів у східній частині Альянсу в якості підкріплення восьми багатонаціональних бойових груп НАТО» [8].

Отож, безпековий фактор виявився вирішальним у визначенні характеру та напрямів корекції геополітичного позиціонування регіону ЦСЄ та ПСЄ. Російсько-українська війна посилює тенденції до субрегіоналізму (в рамках ЄС) та євроатлантичну складову зовнішньої політики країн «нової Європи». Повномасштабна збройна агресія РФ проти України, що розпочалася 24 лютого 2022 р., посприяла практичному втіленню ідеї президента Польщі А. Дуди щодо необхідності розбудови «східного флангу НАТО».

В залежності від перебігу подій на воєнному та дипломатичному фронтах, а також від масштабів повоєнної трансформації міжнародної системи, можемо прогнозувати наступні варіанти тенденцій трансформації геополітичного позиціонування регіону ЦСЄ і ПСЄ: 1) субрегіоналізм поступово зникає як наслідок монолітності та консенсусу в рамках ЄС; 2) залишається статус-кво; 3) субрегіоналізм посилюється як наслідок відцентрових тенденцій в ЄС та нових конфігурацій міжнародних союзів.

Найімовірнішим у коротко – та середньостроковій перспективі, на нашу думку, виступає другий варіант. Певний субрегіоналізм, при збереженні цілісності ЄС, зумовлюватиметься специфікою оцінки «старою Європою» та «ноюю Європою» рівня безпекових загроз з боку РФ та лідерськими амбіціями Польщі. Посиленню ж тенденцій до субрегіоналізму перешкоджатимуть намагання Німеччини і Франції зберегти цілісність ЄС та свої лідерські позиції у союзі, а також прагнення США мати спільну з ЄС позицію щодо «найбільш значущої і прямої загрози безпеці Альянсу». Водночас, зважаючи на специфіку зовнішньополітичного курсу окремих країн ЦСЄ та ПСЄ, можемо припускати, що даний субрегіон теж залишатиметься неоднорідним.

Список використаної літератури

1. “Бухарестська дев'ятка” запевнила у підтримці євроатлантичних прагнень України. *Німецька Хвиля*. URL: 11.05.2021 <https://www.dw.com/uk/bukharestska-deviatka-zaprevnyla-u-pidtrymtsi-yevroatlantychnykh-prahnen-ukrainy/a-57495856>
2. В ініціативи «Три моря» велечезні перспективи. *Голос України*. 10.07.2021. URL: <http://www.golos.com.ua/article/348390>
3. Герасимчук С. Бухарест 9: у пошуках співпраці на східному фланзі НАТО? К.: Українська призма, 2019. URL: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/ukraine/15574.pdf>
4. Мир та безпека. Концепція зовнішньої політики України (робочі матеріали за підсумками 2019 р.) / За ред. Сергія Корсунського та ін. URL: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/ukraine/15890.pdf>
5. Нова стратегія національної безпеки Польщі – стримувати імперію. *Texty.org.ua*. 06.09.2020. URL: <https://texty.org.ua/fragments/101175/nova-stratehiya-nacionalnoyi-bezpeky-polshi-strymuvaty-imperiyu/>
6. Паливода В. Стратегії національної безпеки Польщі – 2020. *Інформаційне агентство*

- ОПК. 02.07.2020. URL: <https://opk.com.ua/%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B5%>
7. Результати саміту глав країн Бухарестської дев'ятки 10 червня 2022. *НІСД*. 14.06.2022. URL: <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/mizhnarodni-vidnosyny/rezultaty-samitu-hlav-krayin-bukharestskoyi-devyatky-10>
 8. Саміт НАТО – 2022. *Організація Північноатлантичного договору. NATO-news*. 28 червня 2022. URL: https://www.nato.int/cps/uk/natohq/news_196144.htm
 9. Україна отримала статус партнера-учасника Тримор'я. *ZAXID.NET*. 21.06.2022. URL: https://zaxid.net/ukrayini_nadali_status_partnera_uchasnika_initsiativi_trimorya_n1544877
 10. Andrzej Duda: nie jestem za rewolucją w polityce zagranicznej, ale będą korekty. *Dzieje. Pl. Portal historyczny*. 05.08.2015. URL: <https://dzieje.pl/aktualnosci/duda-nie-jestem-za-rewolucja-w-polityce-zagranicznej-ale-beda-korekty>
 11. NATO Allies send reinforcements to the Eastern Flank. *Shape*. 13/03/22. URL: <https://shape.nato.int/news-archive/2022/nato-allies-send-reinforcements-to-the-eastern-flank>
 12. Nato treats Poland like a buffer state, says new president. *Financial Times*. 13.08.2015. URL: <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/d6749156-410e-11e5-b98b-87c7270955cf.html#axzz3iowFHDxq>
 13. The joint statement on the Three Seas Initiative (the Dubrovnik statement) URL:[http://predsjednica.hr/files/The%20Joint%20Statement%20on%20The%20Three%20Seas%20Initiative\(1\).pdf](http://predsjednica.hr/files/The%20Joint%20Statement%20on%20The%20Three%20Seas%20Initiative(1).pdf)
 14. Wezwanie Dudy do przesunięcia rzeczywistej granicy NATO “jak walenie toporem”. *tvn24.pl*. 14.08.2015. URL: <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/pawel-zalewski-o-wywiadzie-andrzeja-dudy-dla-financial-times,568581.html>

THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR AS A FACTOR IN THE GEOPOLITICAL POSITIONING OF THE CEE AND SEE REGIONS

Ruslan Demchysyak

*Lviv Polytechnic National University,
Department of Political Science and International Relations
Mytropolyta Andreia str., 5, 79000, Lviv, Ukraine*

The dynamics of the geopolitical positioning of the Central and Eastern Europe (CEE) and South-Eastern Europe (SEE) regions in the context of the Russian-Ukrainian war have been studied. The associations "Bucharest Nine" and "Three Seas" were analyzed as international projects of Poland at the regional (sub-regional in relation to the EU) level. These associations signaled the gradual formation of an alternative space for political and business activity within the EU, a certain tendency towards autonomization and additional commitment to the principles of the Euro-Atlantic partnership.

It was established that the security factor was decisive in determining the nature and direction of the correction of the geopolitical positioning of the CEE and SEE regions. The Russian-Ukrainian war strengthened the tendencies towards sub-regionalism (within the EU) and the Euro-Atlantic component of the foreign policy of the countries of the "new Europe". The full-scale armed aggression of the Russian Federation against Ukraine, which began on February 24, 2022, contributed to the practical implementation of the idea of the President of Poland A. Duma about the need to develop the "eastern flank of NATO".

Depending on the course of events on the military and diplomatic fronts, as well as on the scale of the post-war transformation of the international system, we can predict the following options for the transformation of the geopolitical positioning of the CEE and CEE region: 1) sub-regionalism is gradually disappearing as a result of monolithicity and consensus within the EU; 2) the status quo remains; 3) subregionalism is increasing as a result of centrifugal tendencies in the EU and new configurations

of international unions. In the author's opinion, the second option is the most likely in the short- and medium-term perspective. A certain sub-regionalism, while preserving the integrity of the EU, will be determined by the specifics of the assessment by "old Europe" and "new Europe" of the level of security threats from the Russian Federation and Poland's leadership ambitions. The strengthening of sub-regionalism tendencies will be hindered by the efforts of Germany and France to preserve the integrity of the EU and their leadership positions in the union, as well as the desire of the US to have a common position with the EU regarding "the most significant and direct threat to the security of the Alliance." At the same time, taking into account the specifics of the foreign policy course of individual CEE and SEE countries, we can assume that this subregion will also remain heterogeneous.

Key words: CEE and SEE, Russian-Ukrainian war, Poland, Bucharest Nine, Three Seas, NATO.

УДК 327.8(73)

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.31>

ПОЛІТИКА АДМІНІСТРАЦІЇ ДЖО БАЙДЕНА НА БЛИЗЬКОМУ СХОДІ

Алла Захарченко

*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
кафедра міжнародних відносин
вул. Дворянська 2, 65082, м. Одеса, Україна*

Метою статті є аналіз еволюції політики президента США Джо Байдена на Близькому Сході. Байден будував свою президентську кампанію на необхідності кардинального перегляду зовнішньополітичного курсу Дональда Трампа. Зробивши фокус на просуванні прав людини, він запровадив більш жорсткий підхід до авторитарних режимів, насамперед, до Саудівської Аравії. Він також збалансував політику в сфері палестинсько-ізраїльського конфлікту і поновив переговори з Іраном. Втім, як і за часів його попередника, опора на традиційних американських партнерів в регіоні – Ізраїль та помірковані сунітські режими, яких поєднує протистояння іранській загрози, залишається системоутворюючим елементом близькосхідної стратегії Байдена.

Впродовж першого року президентства Байдена близькосхідний регіон знаходився на периферії його зовнішньополітичних інтересів. Втім, драматичні наслідки війни Росії в Україні, що вийшли далеко за межі Європи, знов підтвердили важливість Близького Сходу для американських національних інтересів. Зацікавленість США у збільшенні обсягів видобутку нафти, загроза поглиблення військового співробітництва між Росією та Іраном та стагнація переговорів щодо іранської ядерної програми сформували передумови для перезавантаження американської політики в регіоні. Це змусило адміністрацію змістити фокус із прав людини до більш реалістичного та прагматичного підходу.

Метою візиту Байдена в регіон у липні 2022 р. стало зміцнення відносин США із традиційними близькосхідними партнерами на противагу зростанню там впливу Росії та Китаю. Результати візиту отримали неоднозначні оцінки як в США, так і в країнах регіону. Критики стверджують, що президент повернувся без жодного принципового досягнення. Втім, більшість аналітиків згодні, що візит Байдена був не тільки доречним, але й необхідним для закріплення як регіональних, так і міжнародних позицій Вашингтону. Він став важливим кроком назустріч близькосхідним партнерам США, демонстрацією вірності союзницьким зобов'язанням та міцності американських безпекових гарантій.

Ключові слова: Джо Байден, Близький Схід, Ізраїль, Саудівська Аравія, політика.

Постановка проблеми. За останнє десятиліття регіон Близького та Середнього Сходу зазнав глибоких геополітичних перетворень. Вони відбувались на фоні суттєвого скорочення американської залученості в регіональні справи. Самоусунення Вашингтону від проблем регіону, зокрема від війн у Сирії, Лівії та Ємені, підготувало ґрунт для заплеклої геополітичної конкуренції між основними близькосхідними державами, а також створило можливість для більш активного проникнення туди Росії та Китаю. Це також суттєво зменшило впевненість регіональних еліт у здатності США гарантувати їхню безпеку.

На момент приходу у Білий дім адміністрації Джо Байдена Близький Схід являв собою простір, де значно посилюлися позиції геополітичних конкурентів Вашингтона, а його традиційні регіональні союзники почали проводити дедалі більш самостійну

політику. Вищезазначені тенденції, посилені глобальними наслідками війни Росії в Україні, створили умови для перегляду американської близькосхідної стратегії.

Формулювання мети статті. Метою статті є аналіз еволюції політики Джо Байдена на Близькому Сході. Ця мета реалізується шляхом вирішення наступних завдань: визначити місце близькосхідного регіону в системі зовнішньополітичних пріоритетів нового американського президента; виявити ступінь відповідності між задекларованими ним принципами та реальними політичними кроками; знайти спільне та відмінне у близькосхідній політиці Джо Байдена та Дональда Трампа; дослідити передумови та результати першого візиту Байдена на Близький Схід; проаналізувати вплив нових викликів міжнародній безпеці на еволюцію американської політики в регіоні.

Аналіз останніх публікацій. Дослідження ґрунтується на широкому колі першоджерел, а саме, заявах Байдена під час його передвиборчої кампанії [4; 6], офіційних промовах президента, оприлюднених на сайті Білого дому, та його публікаціях в провідних американських виданнях [1; 2; 15; 16; 21], двосторонніх угодах, укладених між Сполученими Штатами та країнами регіону [17; 19; 20], матеріалах ізраїльських та арабських ЗМІ.

З огляду на новизну проблеми, вона ще не набула достатнього висвітлення в західній та українській історіографії. Окремі аспекти близькосхідної політики Байдена представлені в роботах американських та близькосхідних дослідників, таких як: провідний науковий співробітник Атлантичної Ради Д. Шапіро [18], Й. Гузанскі та Е. Шавіт з Ізраїльського інституту досліджень національної безпеки (INSS) [8], експерт з Інституту миру США (USIP) Х. Юсеф [23], науковий співробітник Інституту країн Перської Затоки (Вашингтон) Х. Ібіш [12], кореспондент «Джерусалем Пост» Л. Харков [10]; політолог Дж. Хофман з Університету Джорджа Мейсона [11], експерти Ради з міжнародних відносин (CFR) С. Кук та М. Індік [5], професор Техаського Університету Г. Гоус [7], провідний співробітник Королівського інституту міжнародних відносин (Лондон) С. Вакіл [22], оглядач «Аль-Джазіри» А. Харб [9] та інші.

Виклад основного матеріалу. Джо Байден будував свою президентську кампанію у 2020 р. на необхідності кардинального перегляду зовнішньополітичного курсу свого попередника, зокрема, на близькосхідному напрямку. Центральним елементом стратегії Трампа на Близькому Сході була політика «максимального тиску» на Іран, який був визнаний загрозою номер один для американських інтересів в регіоні, з опорою на важливих американських близькосхідних партнерів – Ізраїль та Аравійські монархії. В рамках такого підходу Трамп у травні 2018 р. в односторонньому порядку вийшов із ядерної угоди з Іраном – Спільного всеосяжного плану дій (СВПД), а також посилив санкції щодо Тегерану. По-друге, він повів політику беззастережної підтримки Ізраїлю: визнав Єрусалим столицею Ізраїлю та переніс туди американське посольство; визнав суверенітет Ізраїлю над Голанськими висотами; повністю припинив політичний діалог із палестинцями та призупинив їхнє фінансування [9]. Керуючись принципами *realpolitik*, Трамп перестав чинити тиск на арабські держави з приводу прав людини й демократизації та побудував добі відносини з авторитарними близькосхідними режимами, зокрема, із Саудівською Аравією.

Байден мав намір кардинально переглянути такий підхід. В якості кандидата на посаду президента він заявив, що поставить права людини «в центр зовнішньої політики США». Зокрема, він пообіцяв поводитися із саудівцями «як із ізгоями, якими вони і є» [6], звинувативши саудівський режим у порушеннях прав людини (насамперед, у вбивстві журналіста Джамала Хашоггі у Консульстві Саудівської Аравії в Туреччині 2 жовтня 2018 р.), політичних репресіях та варварських методах ведення війни в Ємені.

Під час передвиборчої кампанії Байден неодноразово заявляв про необхідність

повернення до більш збалансованої політики у сфері палестинсько-ізраїльського врегулювання, а також обіцяв повернути США до СВПД та поновити переговори з Іраном [4].

Нарешті, Байден вказував на необхідність покласти край «нескінченним війнам» в Афганістані та на Близькому Сході, за які Сполучені Штати заплатили «непомірною кров'ю та втратами» [1, с. 72]. Він планував скоротити кількість американських сил в регіоні та зосередитись на конкретних військових місіях, насамперед, на боротьбі з ІДІЛ та «Аль-Каїдою».

Загалом, такий підхід свідчив про продовження курсу на скорочення американської присутності в регіоні. Як і за часів двох його попередників, Близький Схід не посідав пріоритетного місця в системі зовнішньополітичних координат Байдена. Це місце посів Китай, якого він назвав «основним американським конкурентом» [6].

Відразу після вступу на посаду президента Байден знов підтвердив свою прихильність просуванню прав людини та оголосив про «перекалібрування» відносин із Саудівською Аравією. Він припинив підтримку «наступальних операцій» в Ємені та призупинив виконання масштабних контрактів на постачання новітнього озброєння Саудівській Аравії та ОАЕ, узгоджених Трампом. Нова адміністрація також виключила єменських повстанців-хуситів зі списку терористичних організацій, аргументуючи такий крок бажанням посилити дипломатичні зусилля для припинення громадянської війни [5].

На додачу до цього Байден демонстративно дистанціювався від наступника саудівського престолу принца Мухаммеда ібн Салмана, якого вважають фактичним правителем Королівства. У липні 2021 р. за дорученням президента була оприлюднена доповідь Національної розвідки США, в якій стверджувалося, що операцію, в результаті якої був убитий опозиційний журналіст Хашоггі, схвалив особисто наслідний принц. Все це суттєво ускладнило відносини Вашингтона і Ер-Ріада [8].

Політика Байдена в сфері врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту не зазнала таких кардинальних змін. Виконуючи передвиборчі обіцянки, новий президент досить швидко відновив політичний діалог із палестинцями, а також надав їм фінансову допомогу у розмірі 235 млн. дол., з яких 150 млн. дол. були виділені Близькосхідному агентству ООН для допомоги палестинським біженцям (БАПОР) [23]. Нова адміністрація підтвердила свою прихильність врегулюванню палестинсько-ізраїльського конфлікту на принципі двох держав, але утримувалась від висунування конкретних мирних ініціатив.

Водночас, Байден не скасовував найбільш резонансні рішення свого попередника: перенесення посольства США в Єрусалим та визнання ізраїльського суверенітету над Голанськими висотами, закріпивши таким чином новий статус-кво. Також президент не виконав свою обіцянку відновити роботу Консульства США у Східному Єрусалимі, яке надавало палестинцям дипломатичні та гуманітарні послуги і, що важливіше, символізувало визнання Америкою претензій палестинців на Східний Єрусалим [9].

Адміністрація Байдена демонструвала високий рівень стратегічного партнерства з Ізраїлем та утримувалася від будь-якої жорсткої критики Тель-Авіва. Під час загострення конфлікту між Ізраїлем та ХАМАС у травні 2021 р. Байден підтримав «право Ізраїлю на самооборону» [23] і навіть збільшив економічну допомогу Тель-Авіву: у 2021 р. йому був наданий додатковий 1 млрд. дол. на вдосконалення системи протиракетної оборони «Залізний купол».

Що стосується Ірану, то політика «максимального тиску» Трампа перетворилась за часів Байдена на політику «розумного тиску». У квітні 2021 р. у Відні були відновлені переговори з Тегераном щодо СВПД, але вони зайшли у глухий кут після обрання іранським президентом І. Раїсі – прихильника жорсткої лінії у відносинах із Заходом. Його

уряд висуває нереалістичні вимоги, такі як виключення зі списку терористичних організацій Корпусу вартових ісламської революції або гарантії того, що наступна американська адміністрація не відмовиться від угоди [14]. При цьому, за останні два роки Іран досяг суттєвого технічного прогресу у своїй ядерній програмі, що викликає неабияке занепокоєння у Ізраїлю та Саудівської Аравії, які із самого початку виступали проти відновлення переговорів з Тегераном. У будь-якому випадку, у Білому домі розуміють, що іранська загроза не обмежується виключно ядерною проблематикою. Тому на фоні стагнації переговорів адміністрація Байдена почала переглядати свій підхід до іранської проблематики.

В рамках своєї передвиборчої обіцянки завершити «нескінченні війни», 14 квітня 2021 р. адміністрація Байдена оголосила про остаточний вихід США з Афганістану до 11 вересня того ж року. Згідно з угодою, досягнутою президентом Трампом із талібами у Досі у 2020 р., остаточний вивід американських сил мав відбуватися до травня 2021 р. в обмін на низку гарантій з боку «Талібану». Незважаючи на те, що таліби неодноразово порушували угоду, адміністрація Байдена вирішила не відмовлятися від домовленостей [14]. Поспішний та погано підготовлений вихід призвів до поновлення влади «Талібану» в цій країні та серйозної зовнішньополітичної поразки Вашингтону.

Вихід з Афганістану, а також поновлення переговорів з Іраном на фоні загального скорочення військової присутності американців в регіоні, викликали очевидне розчарування з боку близькосхідних партнерів США. Така політика підриває зобов'язання Вашингтона із гарантування безпеки та спонукає їх посилювати співробітництво із альтернативними глобальними гравцями. В таких умовах близькосхідні лідери почали проводити більш незалежну політику, обстоюючи свої інтереси незалежно від Вашингтона [11].

Напруга у відносинах між США та його близькосхідними партнерами ще більше загострилася після агресії Росії в Україні. З початком війни лідери Саудівської Аравії, ОАЕ, Ізраїлю та інших близькосхідних держав не приєдналися до кампанії західних санкцій проти Росії і прагнули максимально дистанціюватися від протистояння між Заходом та РФ. З іншого боку, війна в Україні знову підкреслила стратегічне значення близькосхідного регіону для світового енергетичного сектора, а також зростаюче значення арабських країн-експортерів нафти для глобальних гравців [5]. У зв'язку з гострою необхідністю знизити високі ціни на нафту і знайти альтернативи енергетичній залежності Європи від Росії, адміністрація Байдена була змушена перейти до більш прагматичної політики на близькосхідному напрямку.

Візит Байдена на Близький Схід, запланований на липень 2022 р., мав на меті зміцнити відносини США із традиційними близькосхідними партнерами на противагу зростанню там впливу Росії та Китаю. Планувалось обговорення таких проблем як врегулювання еменського конфлікту, ізраїльсько-арабська нормалізація, іранська проблема в умовах відсутності прогресу у переговорах щодо СВПД, глобальні наслідки війни в Україні, насамперед, енергетичні питання та продовольча безпека.

Втім, перед президентом США постав нелегкий виклик: як збалансувати стратегічні інтереси співпраці з авторитарними режимами та американські цінності, такі як права людини. Особливо проблематичним у цьому контексті виглядав майбутній візит до Саудівської Аравії, який викликав бурхливу дискусію в американському експертному середовищі. Деякі дослідники аргументовано вказували, що зустріч Байдена із принцом Мухаммедом прямо суперечить його обіцянкам щодо ізоляції саудівського режиму [13]. Прихильне ставлення до країн, відповідальних за масові порушення прав людини, на їхню думку, виглядало особливо недоречно на фоні зусиль його адміністрації об'єднати світ навколо акту агресії Росії в Україні та захистити світовий порядок, заснований на правилах [3].

Аби заспокоїти критиків, за декілька днів до візиту американському президенту довелося опублікувати статтю у виданні «The Washington Post», кореспондентом якого був Хашоггі. В ній він пообіцяв відкрити «новий і багатообіцяючий розділ участі Америки» на Близькому Сході і зазначив, що енергетичні ресурси регіону «життєво важливі для пом'якшення наслідків війни Росії в Україні для глобальних постачань» [2].

Перший візит Байдена на Близький Схід на посаді президента відбувся 13-16 липня 2022 р. Під час свого турне він відвідав Ізраїль, Західний берег р. Йордан, Саудівську Аравію та взяв участь у роботі саміту Ради співробітництва держав Перської затоки (РСДПЗ) + 3.

Найбільш успішним як для Байдена, так і для приймаючої сторони, став візит в Ізраїль, десятий за рахунком у його політичній кар'єрі. Вже в аеропорту Бен-Гуріон у Тель-Авіві Байден підтвердив відданість Вашингтона безпеці Ізраїлю та свою особисту прихильність до країни, зазначивши, що він ідентифікує себе як сіоніст: «Я говорив і говорю знову: вам не обов'язково бути євреєм, щоб бути сіоністом» [10]. Під час візиту було підписано «Єрусалимську спільну декларацію про стратегічне партнерство США та Ізраїлю», в якій сторони зафіксували напрямки подальшого співробітництва. Важливе місце в Декларації відводилося зусиллям Вашингтона із «побудови надійної регіональної архітектури, а також поглибленню зв'язків між Ізраїлем та всіма його регіональними партнерами» [20], що свідчило про прихильність адміністрації Байдена подальшій нормалізації ізраїльсько-арабських відносин.

В Декларації також говорилось про те, що Вашингтон ніколи не дозволить Ірану отримати ядерну зброю та обіцяє «використати всі елементи своєї національної могутності, щоб гарантувати цей результат» [20]. Це стало важливою ознакою еволюції політики Байдена щодо іранської ядерної проблеми.

Візит американського президента на палестинські території, що відбувся одразу після ізраїльського, мав на меті продемонструвати збалансований, неупереджений підхід до близькосхідного конфлікту. Виступаючи разом із палестинським лідером Махмудом Аббасом у Віфлеємі, Байден знов підтвердив свою прихильність врегулюванню палестинсько-ізраїльського конфлікту на принципі двох держав. Водночас, він заявив, що «грунт для поновлення переговорів ще не дозрів» і врегулювання не може бути реалізоване в найближчій перспективі [15]. Таким чином, американський президент дав зрозуміти, що його адміністрація не планує докладати тут значних зусиль.

Головним акцентом візиту стала додаткова економічна допомога палестинцям із метою поліпшення їхнього життя. Так, американський президент відвідав палестинську лікарню Августи Вікторії у Східному Єрусалимі, де оголосив про інвестиції у розмірі 100 млн. дол. у мережу із шести лікарень, які щорічно обслуговують близько 50 000 палестинських пацієнтів. Байден також пообіцяв надати ще 200 млн. дол. БАПОР на додаток до 400 млн. дол., які вже були надані у 2021 р. [15]. Втім, відкриття Консульства США у Східному Єрусалимі та представництва Організації Визволення Палестини у Вашингтоні так і не відбулось.

Нарешті, найбільш резонансною стала остання зупинка близькосхідного турне американського президента – у Саудівській Аравії. Поїздка до КСА, як вже зазначалось у цій статті, була пов'язана зі значними політичними ризиками для Байдена. В цьому контексті, його зустріч із саудівським керівництвом, особливо з наслідним принцом Мухаммедом ібн Салманом, стала знаменним зрушенням у політиці щодо Королівства.

За підсумками американсько-саудівських переговорів в Джидді було підписане спільне Комюніке, в якому країни «підкреслили важливість подальшого зміцнення свого

стратегічного партнерства», а Байден рішуче підтвердив незмінну підтримку Вашингтоном безпеки Ер-Ріада [19]. Як і під час візиту до Ізраїлю, центральне місце посідала іранська проблематика. Обидві сторони підкреслили необхідність подальшого стримування регіонального впливу Тегерану, а також важливість недопущення отримання ним ядерної зброї [19]. Іншою важливою темою став конфлікт у Ємені: сторонами було досягнута угода щодо продовження перемир'я між повстанцями-хуситами та урядом Ємену, якого підтримує Королівство [17].

Щодо нарощування виробництва нафти Саудівською Аравією, то під час переговорів саудівська сторона погодилась збільшити видобуток на 50% порівняно з тим, що було заплановано на липень та серпень [17], що за оцінками експертів не є достатнім для будь-якого суттєвого зниження ціни на нафту. При цьому офіційні особи КСА заявили, що подальші рішення у цьому питанні будуть ґрунтуватися на ринкових даних та консультаціях з іншими членами ОПЕК+, разом із Росією [11].

Важливим досягненням візиту стали подальші кроки у сфері нормалізації ізраїльсько-саудівських відносин. Зокрема, Королівство погодилось на відкриття свого повітряного простору для ізраїльських комерційних авіарейсів, що значно скоротило тривалість польотів із Ізраїлю до країн Азії, а також прямих чартерних рейсів з Ізраїлю до КСА для мусульманських паломників [19]. Власне президент Байден перший взяв участь у прямому перельоті з Тель-Авіва до Джидди.

Головне послання свого близькосхідного турне американський президент озвучив під час виступу на саміті РСДПЗ + 3 (такий формат об'єднує Саудівську Аравію, Бахрейн, Катар, Кувейт, ОАЕ, Оман із Єгиптом, Іраком та Йорданією). Байден запевнив, що Сполучені Штати «не підуть з регіону та не залишать тут вакуум, який заповнять Китай, Росія чи Іран», і що Америка «залишиться активним та зацікавленим партнером на Близькому Сході». Також, Байден сформулював п'ять принципів, якими Вашингтон керуватиметься на Близькому Сході протягом наступних десятиліть: партнерство, стримування, дипломатія, інтеграція та цінності [21]. Такі принципи кардинально відрізнялись від заяв Д. Трампа під час його близькосхідного турне у 2017 р.

Найбільш амбітним проектом, що обговорювався між Байденем та лідерами країн Близького Сходу, стала можливість створення інтегрованої регіональної системи засобів ППО Ізраїлю, Єгипту, Йорданії та країн Перської затоки для захисту від загрози балістичних ракет та безпілотних авіаційних систем, що запускаються Іраном та його проксі в Ємені, Сирії, Іраку та Лівані [19]. Це могло би стати основою для формування регіональної коаліції поміркованих партнерів США (так зване «Близькосхідне НАТО»), які стикаються зі спільними загрозами безпеці та схожими соціальними, економічними, енергетичними та кліматичними проблемами. Така безпекова архітектура не є новою, і по суті є продовженням процесу нормалізації відносин Ізраїлю з арабськими державами в рамках «Авраамських угод», укладених за посередництвом адміністрації Д. Трампа у 2020 р. Ця коаліція могла б нести основну відповідальність за задоволення власних потреб у сфері безпеки, а Сполучені Штати відігравали б активну допоміжну роль, захищаючи свої інтереси та виконуючи зобов'язання перед партнерами [18].

Результати візиту Байдена на Близький Схід отримали неоднозначні оцінки як в США, так і в країнах регіону. Критики стверджують, що президент повернувся без жодного принципового досягнення: Саудівська Аравія не надала обіцянок щодо суттєвого збільшення видобутку нафти; мирний договір між КСА (чи будь якою іншою арабською країною) та Ізраїлем не був підписаний; не був утворений новий регіональний союз, що виступав би на підтримку інтересів США [11]. При цьому, заради таких сумнівних

досягнень Байдену довелося відступитися від свого курсу на підтримку демократії [13].

Втім, більшість аналітиків згодні, що візит Байдена, який остаточно зафіксував перехід адміністрації до прагматичної політики, був не тільки доречним, але й необхідним для закріплення як регіональних, так і міжнародних позицій Вашингтону. Він відновив пряму особисту взаємодію між США та їхніми близькосхідними партнерами та підтвердив, що вони потребують один одного, навіть якщо не завжди поділяють ті самі цінності [7]. Хоча Байден не отримав від арабських країн зобов'язань щодо збільшення видобутку нафти, є перспектива подальшого обговорення цього питання пізніше, наприклад, коли закінчиться термін дії поточної угоди ОПЕК+. Принаймні, відновлене американсько-саудівське партнерство буде частиною подальших розрахунків в Ер-Ріяді [22]. Те ж саме стосується перемир'я в Ємені, продовження якого не було б можливим без активного американського залучення.

Щодо нового регіонального альянсу, то адміністрація Байдена не розглядає його як якусь формалізовану та інституціалізовану структуру, а скоріше як групу країн, які готові об'єднати ресурси, там де це можливо та доречно, в координації з Вашингтоном [18]. На фоні зміцнення російсько-іранських відносин, США та їхні близькосхідні партнери не виключають можливість формування альтернативної міжнародної коаліції на Близькому Сході, що складається з Росії, Ірану, Сирії, «Хізбалли», ХАМАСу та хуситів. В таких умовах більш тісна координація американських союзників у рамках очолюваної США системи безпеки, безумовно, має сенс [12].

Висновки. Таким чином, під час президентства Джо Байдена у близькосхідній політиці Вашингтона відбулись певні зміни. Він запровадив більш жорсткий підхід до авторитарних режимів, зокрема, до Саудівської Аравії, а також збалансував політику в сфері палестинсько-ізраїльського конфлікту і поновив переговори з Тегераном. Втім, як і за часів Д. Трампа, стримування Ірану залишається системоутворюючим елементом близькосхідної стратегії Байдена. Її іншою складовою є опора на традиційних американських партнерів в регіоні – Ізраїль та помірковані сунітські режими, яких поєднує протистояння іранській загрозі.

Впродовж першого року президентства Байдена близькосхідний регіон знаходився на периферії його зовнішньополітичних інтересів. Втім, драматичні наслідки війни Росії в Україні, що вийшли далеко за межі Європи, знов підтвердили важливість Близького Сходу для американських національних інтересів. Зацікавленість США у збільшенні обсягів видобутку нафти, загроза поглиблення військового співробітництва між Росією та Іраном та стагнація переговорів щодо іранської ядерної програми сформували передумови для перезавантаження американської політики в регіоні. Це змусило адміністрацію змістити фокус із прав людини до більш реалістичного та прагматичного підходу.

Поїздка Байдена на Близький Схід, очевидно, не створила принципово нової динаміки. Втім, вона відкрила можливість серйозно і по-новому поглянути на залученість Вашингтона у справи регіону. Візит став важливим кроком назустріч традиційним близькосхідним партнерам США, демонстрацією вірності союзницьким зобов'язанням та міцності американських безпекових гарантій.

Звісно, ще рано судити про те, чи призведе візит Байдена до реальної зміни пріоритетів його адміністрації та здатності серйозно інвестувати ресурси в регіон. Втім, якщо американському президенту вдасться створити новий регіональний імпульс, це буде його крупною перемогою, яка принесе очевидні дивіденди не тільки у стримуванні загрози з боку Ірану, а й у стримуванні небезпечного зростання китайського та російського впливу на Близькому Сході.

Список використаної літератури

1. Biden J. Why America Must Lead Again: Rescuing U.S. Foreign Policy after Trump. *Foreign Affairs*. Vol. 99, № 2. P. 64-76.
2. Biden J. Why I'm Going to Saudi Arabia. *The Washington Post*. 2022, July 9. URL: <https://www.washingtonpost.com/opinions/2022/07/09/joe-biden-saudi-arabia-israel-visit/>
3. Callamard A. The True Costs of Biden's Saudi Visit. *Foreign Affairs*. 2022, July 13. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2022-07-13/true-costs-bidens-saudi-visit>
4. Candidates Answer CFR's Questions: Joe Biden. *Council on Foreign Relations*. 2019, August 1. URL: <https://www.cfr.org/article/joe-biden>
5. Cook S., Indyk M. The Case for a New U.S.-Saudi Strategic Compact. *CFR Special Report*. № 94. June 2022. URL: https://cdn.cfr.org/sites/default/files/report_pdf/CFR_CSR94_U.S.-SaudiStrategicCompact.pdf
6. Democratic Debate Transcript. *NBC News Digital*. 2019, November 20. URL: <https://www.nbcnews.com/politics/2020-election/read-democratic-debate-transcript-november-20-2019-n1088186>
7. Gause G. America's New Realism in the Middle East. *Foreign Affairs*. 2022, July 6. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2022-07-06/americas-new-realism-middle-east>
8. Guzanski Y., Shavit E. US Relations with Arab Gulf States: a Passing Crisis? *INSS Insight*. № 1602. 2022, May 30. URL: <https://www.inss.org.il/wp-content/uploads/2022/05/no.-1602.pdf>
9. Harb A. Israel-Palestine US policy: What Changed under Biden, What Didn't. *Al Jazeera*. 2022, July 12. URL: <https://www.aljazeera.com/news/2022/7/12/israel-palestine-us-policy-what-changed-under-biden-what-didnt>
10. Harkov L. Biden in Israel: You Don't Need to Be a Jew to Be a Zionist. *The Jerusalem Post*. 2022, July 13. URL: <https://www.jpost.com/israeli-news/article-712002>
11. Hoffman J. Biden's Trip to the Middle East Failed to Serve US Interests. *Arab Center Washington DC*. 2022, July 22. URL: <https://arabcenterdc.org/resource/bidens-trip-to-the-middle-east-failed-to-serve-us-interests/>
12. Ibish H. Biden's Middle East Trip Achieved as Much as Possible. *The Arab Gulf States Institute*. 2022, July 22. URL: <https://agsiwi.org/bidens-middle-east-trip-achieved-as-much-as-possible/>
13. Kaye D.D. Bowing to the Prince. Why It is Mistake for Biden to Visit Saudi Arabia. *Foreign Affairs*. 2022, June 3. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/saudi-arabia/2022-06-03/bowing-prince>
14. Mazzucco L., Alexander K. Growing Pains: The Promise and Reality of Biden's Middle East Policy. *The Washington Institute Policy Analysis*. 2022, January 24. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/growing-pains-promise-and-reality-bidens-middle-east-policy>
15. Remarks by President Biden and President Abbas of the Palestinian National Authority in Joint Press Statement. Bethlehem, West Bank. *The White House*. 2022, July 15. URL: <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2022/07/15/remarks-by-president-biden-and-president-abbas-of-the-palestinian-national-authority-in-joint-press-statement-bethlehem-west-bank/>
16. Remarks by President Biden at the GCC + 3 Summit Meeting. *The White House*. 2022, July 16. URL: <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2022/07/16/remarks-by-president-biden-at-the-gcc-3-summit-meeting/>
17. Results of Bilateral Meeting Between the United States and the Kingdom of Saudi Arabia. *The White House*. 2022, July 2022. URL: <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/statements-releases/2022/07/15/fact-sheet-results-of-bilateral-meeting-between-the-united-states-and-the-kingdom-of-saudi-arabia/>

18. Shapiro D. Biden's Big Chance to Build a New Coalition in the Middle East. *Atlantic Council*. 2022, July 12. URL: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/new-atlanticist/bidens-big-chance-to-build-a-new-coalition-in-the-middle-east/>
19. The Jeddah Communique: A Joint Statement Between the United States of America and the Kingdom of Saudi Arabia. *Saudi Press Agency*. 2022, July 16. URL: <https://www.spa.gov.sa/viewstory.php?lang=en&newsid=2370228>
20. The Jerusalem U.S.-Israel Strategic Partnership Joint Declaration. *U.S. Embassy in Israel*. 2022, July 14. URL: <https://il.usembassy.gov/the-jerusalem-u-s-israel-strategic-partnership-joint-declaration/>
21. The United States Strengthens Cooperation with Middle East Partners to Address 21st Century Challenges. *The White House*. 2022, July 16. URL: <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/statements-releases/2022/07/16/fact-sheet-the-united-states-strengthens-cooperation-with-middle-east-partners-to-address-21st-century-challenges/>
22. Vakil S. Biden's Middle East Trip Shows the Long Game is His Aim. *Chatham House*. 2022, July 19. URL: <https://www.chathamhouse.org/2022/07/bidens-middle-east-trip-shows-long-game-his-aim>
23. Youssef H. 10 Things to Know: Biden's Approach to the Israeli-Palestinian Conflict. *U.S. Institute for Peace*. 2021, June 10. URL: <https://www.usip.org/publications/2021/06/10-things-know-bidens-approach-israeli-palestinian-conflict>

JOE BIDEN'S POLICY IN THE MIDDLE EAST

Alla Zakharchenko

Odesa I.I. Mechnikov National University,

Department of International Relations

Dvoryanska str., 2, 65082, Odesa, Ukraine

The purpose of this article is to analyze the evolution of Joe Biden's policy in the Middle East. Biden built his presidential campaign on the necessity of a radical revision of Donald Trump's foreign policy. He focused on the promotion of human rights and democratization, and introduced a tougher approach to authoritarian regimes, including Saudi Arabia. He also balanced his policy toward the Palestinian-Israeli conflict and renewed negotiations with Iran. Nevertheless he kept the system-forming element of Trump's Middle East strategy, which is reliance on traditional American partners in the region – Israel and moderate Sunni regimes, which are united by opposition to the Iranian threat.

The Middle East region was on the periphery of Biden's foreign policy interests during his first year in the office. However, the dramatic consequences of Russian aggression in Ukraine, which went far beyond the Europe's borders, have reaffirmed the importance of the Middle East for American national interests. The necessity to increase the oil production, the threat of deepening military cooperation between Russia and Iran as well as the stagnation of the negotiations on Iranian nuclear program, have led to the reset of US policy in the region. Biden administration has also shifted its focus from promotion of democracy to a more realistic and pragmatic approach.

The purpose of Biden's visit to the region in July 2022 was to strengthen US relations with traditional Middle Eastern partners in contrast to the growing influence of Russia and China there. The results of the visit received mixed reviews both in the USA and in the countries of the region. Critics point out that the president has returned without a single major achievement. However, most analysts agree that Biden's visit was not only appropriate, but also necessary to consolidate Washington's regional and international positions. It was an important step toward America's Middle Eastern partners, that proved the continuation of US commitments and the strength of American security guarantees.

Key words: Joe Biden, the Middle East, Israel, Saudi Arabia, politics.

УДК 316.65-053.67(477):355.48(470:477)
DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.32>

ВПЛИВ ВІЙНИ НА ГРОМАДЯНСЬКУ ПОЗИЦІЮ ТА ГЕОПОЛІТИЧНІ НАСТРОЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ В УКРАЇНІ

Оксана Зелена, Ірина Мірчук

*Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка
історичний факультет, кафедра правознавства, соціології та політології
вул. Івана Франка, 26, 82100, м. Дрогобич, Львівська обл., Україна*

У статті досліджено вплив російсько-української війни на громадянську позицію та геополітичні орієнтири студентської молоді в Україні. В основу статті покладено результати соціологічного дослідження «Студентство і війна», яке проводилося у Дрогобицькому державному педагогічному університеті імені Івана Франка з метою вивчення думки студентів щодо війни, їхнє ставлення до влади та погляди на майбутнє України та своє власне.

Згідно емпіричних даних показано, що війна прискорила процес формування активної громадянської позиції молоді через усвідомлення у молодих українців, що їхнє життя, свобода, доля країни, її та власне майбутнє залежить від рівня їхньої відповідальності перед викликами, які поставила перед ними історія.

Продемонстровано, що більшість студентської молоді не очікували або ж не хотіли вірити у повномасштабне вторгнення Росії в Україну. Показано, що на початку війни у психоемоційному стані домінували тривога, страх, розгубленість. Водночас, підкреслено, що підвищення громадянської активності через залучення до волонтерської діяльності допомагає студентам не тільки справлятися з негативними емоціями, а й наближувати перемогу України. Виокремлено збереження оптимістичних настроїв серед студентів, більшість з яких вірять у перемогу України, зберігаючи високий рівень довіри до ЗСУ та державної влади. Показано, що більшість молоді з надією та оптимізмом дивиться на майбутнє України і своє власне.

Продемонстровано просвропейські та пронатівські настрої студентської молоді. Більшість зазначають, що найкращим гарантом безпеки і розвитку України є її вступ у Європейський союз і Північно-атлантичний альянс.

За результатами опитування резюмовано, що повномасштабна військова агресія допомогла молоді викристалізувати громадянську позицію, пришвидшивши процес формування громадянської та національної ідентичності на засадах загальноєвропейських цінностей демократичного суспільства з твердим переконанням оптимістичного майбутнього суверенної України як частини європейської спільноти.

Ключові слова: війна, молодь, громадянська позиція, політична культура, довіра до влади, геополітичні настрої.

Громадянська позиція є важливою категорією, яка тісно пов'язана з громадянськими цінностями, громадянською ідентичністю, політичною культурою та відіграє важливу роль у державотворчому процесі країни, а процес її формування – складний, довготривалий і залежний від багатьох факторів. Відтак, актуальність питання формування свідомої громадянської позиції молоді є очевидною, особливо в період трансформаційних етапів державотворення або ж у кризових ситуаціях країни, зокрема війни. Повномасштабне вторгнення Росії в Україну в лютому 2022 р. докорінно змінило життя українців загалом, і, молоді зокрема. Багато хлопців та дівчат зі зброєю в руках стали на захист

свої Батьківщини, чи то в лавах Збройних сил України, чи то територіальної оборони, інші – в тилу, кожен на своєму місці намагаються бути корисними своїй державі, ще хтось – займається волонтерством. Попри весь трагізм, війна стала тригером світоглядних змін на користь західноєвропейських цінностей, більшості допомогла викристалізувати чітку проукраїнську громадянську позицію та посприяла визначенню з геополітичним курсом Української держави в майбутньому. Тридцятилітній період розбудови незалежної держави демонструє нам всю складність і неоднозначність у змінах громадянської ідентичності, громадської думки щодо геополітичного напрямку України. Українці дуже повільно позбавлялись постколоніального радянського світоглядного багажу, поступово приймаючи демократичні, західноєвропейські цінності. Парадоксально, але певними трамплінами для змін в Україні ставали суспільно-політичні протести, зокрема так звана Студентська революція на граніті, Помаранчева революція, Революція Гідності, які щораз чіткіше демонстрували прагнення українців жити у Європейській демократичній Україні. Анексія Криму та розпочата Росією війна у 2014 р. лише посилила розуміння українців щодо відмови від позаблокового статусу та необхідності вступу до Північноатлантичного союзу (НАТО) з метою захисту своєї суверенної території від воєнного нападу та фізичного знищення громадян.

Отож, дуже важливо проаналізувати вплив повномасштабного вторгнення російських військ в Україну на громадянську ідентичність, суспільно-політичні настрої, геополітичний напрям нашої країни, бачення майбутнього нашої країни очима української студентської молоді.

Вивчення та емпіричний моніторинг формування громадянської ідентичності, політичної свідомості та культури молоді, дослідження її геополітичних настроїв займали важливе місце серед вітчизняних соціологів та політологів. Варто назвати опитування громадської думки «Життєві орієнтири Сходу і Заходу України», яке провів у 2014 р. І.Ф. Кононов, де порівнювалися життєві орієнтири, рівень політичної культури, погляди на майбутнє двох регіонів України – Донбасу і Галичини [1], Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва вивчав у 2019 р. громадську думку України щодо патріотизму, мови та зовнішньополітичних пріоритетів [2], Український центр економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова у 2021 р. досліджував оцінку громадянами ситуації та процесів, що відбуваються в Україні та їхнього ставлення до вступу до Європейського союзу та НАТО [3], Міністерство молоді та спорту щорічно проводить репрезентативне соціологічне дослідження становища молоді в Україні, в якому, поруч з різними сферами життя молоді, також вивчається її думка щодо геополітичного майбутнього України [4]. Авторки даної статті О.Я. Зелена та І.Л. Мірчук досліджували громадянські якості молоді у процесі євроінтеграції та її політичну самоідентифікацію [5; 6; 7]. Науковиці В.Л. Арбеніна, Л.Г. Сокурянська присвятили свою монографію дослідженню та пошукам ідентичності українського студентства [8]. Однак, повномасштабне вторгнення Росії в Україну обумовило кардинальні зміни у політичній свідомості українців, активізувало громадянську позицію та зафіксувало прозахідні переконання щодо напрямку геополітичного майбутнього України.

Дана наукова розвідка опирається на емпіричну базу, а саме результати соціологічного дослідження «Студентство і війна», яке проводилося у Дрогобицькому державному педагогічному університеті імені Івана Франка з 20 по 27 червня 2022 р. Інструментарій передбачав онлайн опитування студентів університету щодо їхнього психоемоційного стану під час війни, поглядів на майбутнє України та своє власне. Методом випадкової вибірки було опитано 422 студенти усіх факультетів та курсів університету першого і другого освітніх рівнів, з яких 81,5% – дівчата і 18,5% – хлопці. В інструментарій було включено низку запитань, укладених Фондом «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва

й використані у дослідженнях «Самопочуття українців під час війни: емоції, очікування, особистий досвід – опитування у західних та центральних регіонах» [9], а також «Як війна впливає на думку українців про друзів, ворогів та стратегічні цілі держави» [10]. Одержані нами дані не можна розглядати як репрезентативні в розрізі всієї країни, проте вони дають уяву про думки студентської молоді та тенденції стану громадської думки тилового регіону, в якому мають місце ракетні обстріли, але не відбувається активних бойових дій.

Метою статті є з'ясувати рівень громадянської позиції студентської молоді через ставлення до війни, рівень довіри до президента, участь у волонтерстві, та їхні погляди на геополітичне майбутнє України й на власне майбутнє після закінчення війни, на основі аналізу результатів соціологічного дослідження, проведеного серед студентів Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Теоретичний аналіз категорії «громадянська позиція» показує її як рухливу, складну структуру, яка ототожнює себе як унікальне ціле. Йдеться про переконання, цінності, суспільно-політичні уявлення, які ґрунтуються на соціальному досвіді та проявляються у поведінці. Серед чинників, які впливають формування громадянської позиції варто виділити політико-правову систему, громадянську культуру в суспільстві, а також соціальне середовище.

У політичній науці термін «громадянська позиція часто використовується як синонім активної громадянської позиції» [11, с. 77], яка передбачає не лише знання свої прав і обов'язків, а відповідальне ставлення до них та готовність до суспільно-політичної участі. Відтак, політична позиція впливає на підвищення рівня як політичної, так і правової культури.

У нашому дослідженні ми опираємось на визначення громадянської позиції, яке читаємо в енциклопедичному словнику-довіднику новітньої політичної лексики, а саме: «відображає ступінь суспільної зрілості особи, характеризує її як громадянина держави, спрямовує діяльність і комунікацію людини як представника суспільства, визначає специфіку взаємодії з публічною владою» [11, с. 77].

Восьмирічна війна на сході України сформувала розуміння більшості українців у агресивній політиці східного сусіда. Проте, до останнього українці з недовірою ставились до інформації щодо повномасштабної ескалації цього конфлікту. Цю думку підтверджує і аналіз відповідей щодо ставлення студентів до війни, яке ми розпочали із запитання «Чи вірили Ви, що буде російсько-українська війна?» (Рис. 1).

Відповіді респондентів на запитання «Чи вірили Ви, що буде російсько-українська війна?»



Рис. 1. Рівень віри студентів у початок російсько-української війни

Джерело: Укладено авторками на основі загального масиву

Згідно даних на графіку, майже половина студентів не вірила у початок російської агресії, і навіть не могли припустити цього, а кожний п'ятий респондент взагалі не задумувався над цим. У той же час, більше третини опитуваних дотримувались протилежної думки і були переконані у тому, що Росія не нападе на Україну. Отож, для переважної більшості студентської молоді початок повномасштабних військових дій РФ проти України стало страшною несподіванкою.

Для аналізу психоемоційного стану студентської молоді у перші дні війни ми поставили запитання, з можливістю вибрати декілька варіантів відповідей, які б найкраще відображали емоційні переживання респондентів (Рис. 2).

Відповіді респондентів на запитання «Що Ви відчували у перші дні війни?»
(можливі декілька варіантів відповідей)

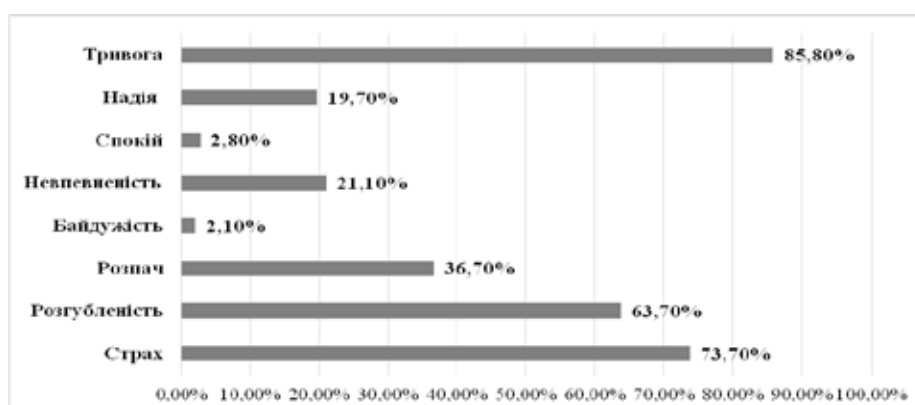


Рис. 2. Емоційний рівень студентів у перші дні російсько-української війни

Джерело: Укладено авторками на основі загального масиву

На початку війни у більшості респондентів серед емоцій переважали тривога, страх і розгубленість. Понад третина опитаних відзначила почуття розпачу, а кожний п'ятий балансував між надією і невпевненістю; практично однакова кількість респондентів розділяла такі емоції, як спокій і байдужість. Таким чином, для більшості студентства початок повномасштабного вторгнення спровокував прояв лише негативних емоцій. Припускаємо, що така картина пов'язана із гендерною приналежністю респондентів. Специфіка педагогічного закладу вищої освіти є такою, що лівова частка здобувачів – дівчата. Переважна більшість респондентів опитування це дівчата віком від 17 до 22 років.

Ще з часів Майдану волонтерство стало одним із феноменів громадянської активності українців. Початок війни активізував потужний розвиток громадських ініціатив, спрямованих на допомогу українським військовим. Повномасштабне вторгнення Росії в Україну розширило волонтерський рух в межах всієї України. Залучення до волонтерської діяльності молоді, на нашу думку, є очевидним проявом їхньої громадянської позиції та ставленням до війни. Аналізуючи відповіді студентської молоді на запитання «Чи залучені Ви до волонтерської допомоги армії/ТрО/іншим тимчасово переміщеним особам?» дозволить нам з'ясувати рівень їхнього залучення до волонтерської діяльності (див. Рис. 3).

Відповіді респондентів на запитання «Чи залучені Ви до волонтерської допомоги армії/ТрО/іншим тимчасово переміщеним особам?»

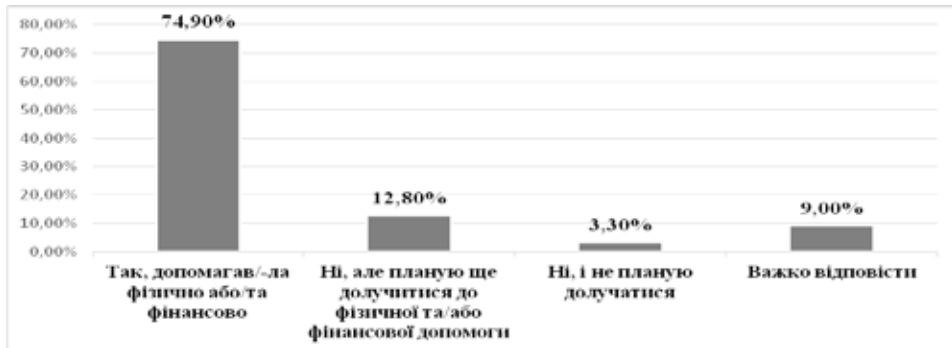


Рис. 3. Рівень залучення студентів до волонтерської допомоги армії/ТрО/іншим тимчасово переміщеним особам

Джерело: Укладено авторками на основі загального масиву

Аналіз даних засвідчив, що понад дві третини респондентів допомагають ЗСУ, територіальній обороні, тимчасово переміщеним особам фізично або фінансово. Ще частина планує долучитися до цієї діяльності, що переконає у зростанні політичної активності молоді і зробить наш кожний день ближчим до перемоги.

Віра у перемогу нашої країни є для студентства беззаперечною, а тих, хто сумнівається у цьому є менше одного відсотка (Рис. 4).

Відповіді респондентів на запитання «Чи вірите Ви у перемогу України у російсько-українській війні?»

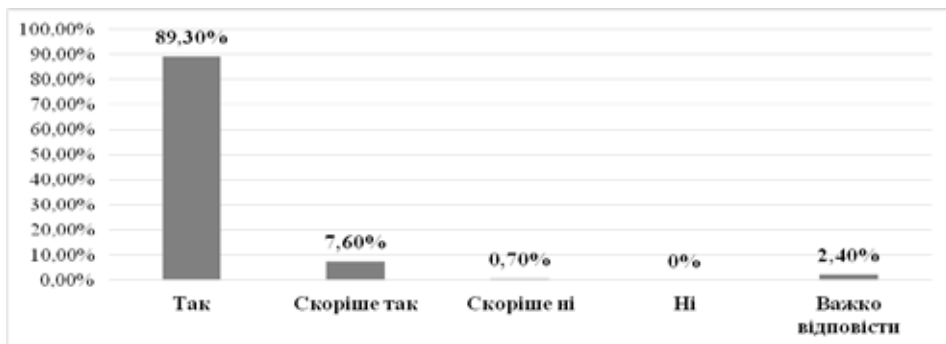


Рис. 4. Рівень віри студентів у перемогу України у війні

Джерело: Укладено авторками на основі загального масиву

Як показують різні емпіричні дослідження, влада в Україні ніколи не була сакральною. Рівень довіри до неї визначався багатьма факторами: правильністю напрямку у якому

розвивається країна, економічною ситуацією, рівнем добробуту власної родини, та ін. Як правило, українці протягом років негативно оцінювали діяльність своєї влади, про що свідчать результати опитування Центру Разумкова, проведеного у 2021 р. [12]. Однак, з початком повномасштабного вторгнення РФ в Україну, довіра до президента нашої країни та ЗСУ, за даними Соціологічної групи «Рейтинг», зросла у тричі [13]. Ми також вирішили з'ясувати рівень довіри наших студентів до президента та українського уряду під час війни. Студентам пропонувалося відповісти на це запитання за шкалою: *так, скоріше так, скоріше ні, ні, важко відповісти* (Рис. 5).

Відповіді респондентів на запитання «Чи довіряєте Ви державній владі(президенту, уряду)?»

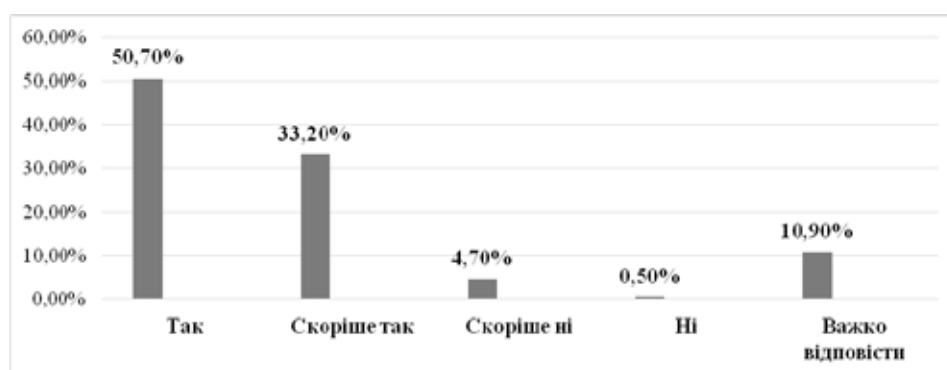


Рис. 5. Рівень довіри до державної влади (президента, уряду)

Джерело: Укладено авторками на основі загального масиву

Результати засвідчують про підтримку діяльності державної влади переважною більшістю молоді. Хоча, швидше за все, у неї є запитання до уряду і президента. Зрештою, діяльність української влади під час війни вселяє у молодих людей відчуття надії.

В це складно повірити, але війна Росії проти України створила для нашої країни нову платформу стратегічних можливостей. Анексія Криму та російське вторгнення на сході України ще в 2014 р. посприяла змінам засад внутрішньої і зовнішньої політики України та відмови від позаблокового статусу [14], а також ухвалення нової стратегії національної безпеки України» [15]. А вже за три місяці повномасштабного вторгнення наша країна отримала статус кандидата у члени ЄС, якого не могли дістати багато років [16].

За час повномасштабної російської агресії змін зазнали і геополітичні настрої громадян, молоді зокрема. Очевидно, що під впливом бомбардувань, фізичного винищення та повзучої окупації нових українських територій, безпекове питання стало найважливіше. Мало місце припущення, що якби Україна було членом НАТО, то найімовірніше війна не розпочалась, або ж за підтримки західних партнерів швидко закінчилась. Вивчаючи пріоритети молоді щодо політико-економічних союзів, до яких мала б вступити Україна, ми отримали наступні результати (Рис. 6).

Відповіді респондентів на запитання «Яким інтеграційним напрямом, на Вашу думку, має йти Україна?»



Рис. 6. Інтеграційний напрям України

Джерело: Укладено авторками на основі загального масиву

Більшість респондентів вважають, що одночасний вступ до Європейського Союзу і НАТО буде саме тим напрямом, який зможе забезпечити Україні економічний та політичний розвиток. У той же час, жоден зі студентів не вибрав вступ до Євразійського економічного союзу, що засвідчує бажання української молоді відійти від традиційних радянських пережитків і відродження «радянського союзу».

Розглядаючи питання безпеки України та її гарантів, звертаємо увагу, що після Будапештського меморандуму, який порушила одна з країн-гарантів – Росія, значна частина українців змінила своє розуміння того, чи можна Україні залишатися позаблоковою державою.

Думку студентської молоді щодо найкращих варіантів гарантування безпеки України ми вивчали за допомогою запитання «Який варіант гарантування безпеки був би, на Вашу думку, найкращий для України?» (Рис. 7).

Відповіді респондентів на запитання «Який варіант гарантування безпеки був би, на Вашу думку, найкращий для України?»

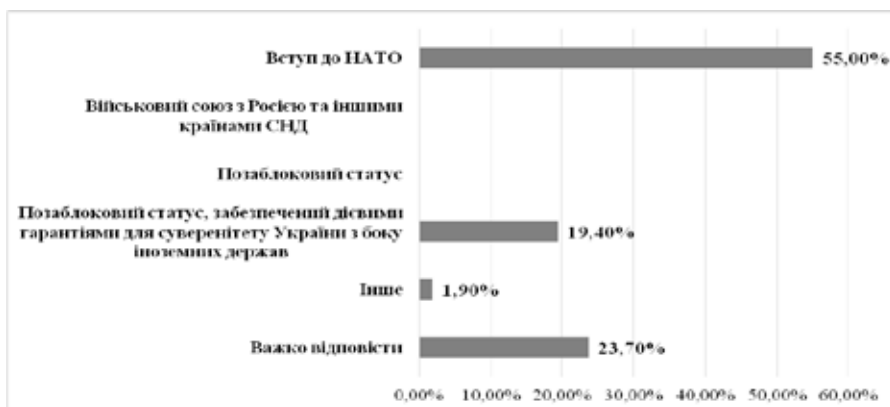


Рис. 7. Гарантування безпеки України

Джерело: Укладено авторками на основі загального масиву

Не дивлячись на обережну політику НАТО у війні України проти російської агресії, більше половини респондентів все одно вважають, що найкращим гарантом безпеки для нашої країни був би її вступ до Північно-атлантичного альянсу. Враховуючи, що протягом тридцяти років існування незалежної України, в українців переважало бажання зберегти позаблоковий статус, то у 2022 р. жодний респондент на це не згодився. Позиція українців є однозначною – Україні потрібен військовий союз з державами, які б могли гарантувати її безпеку у майбутніх конфліктах зі своїм північним сусідом.

Саме питанням про мрії та сподівання щодо майбутнього України та власного майбутнього, на нашу думку, можна визначити рівень довіри молоді до держави (Рис. 8).

Відповіді респондентів на запитання «Які почуття виникають у Вас, коли Ви думаєте про майбутнє України і своє майбутнє?»

(можливі декілька варіантів відповідей)

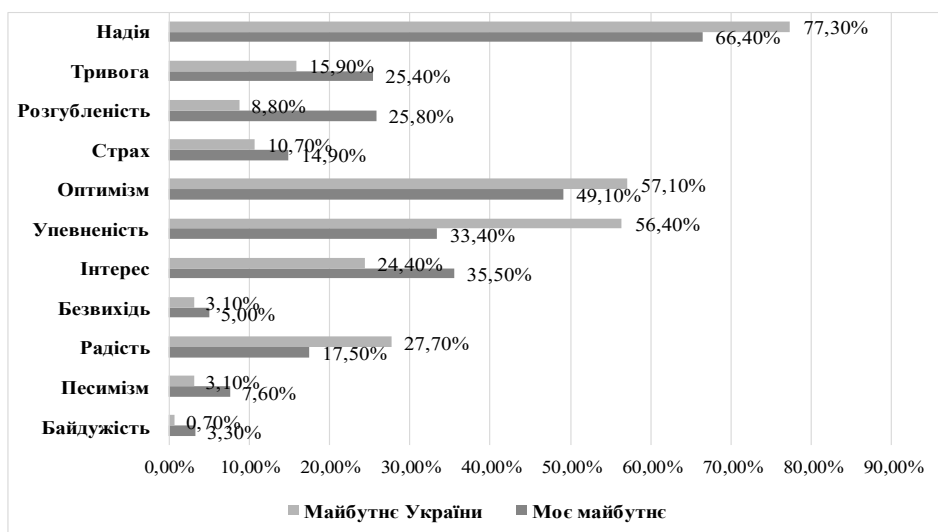


Рис. 8. Майбутнє України та власне майбутнє студентів

Джерело: Укладено авторками на основі загального масиву

Цікавим є те, що, коли йдеться про майбутнє України, то у молоді переважають позитивні емоції: надія, оптимізм, упевненість, радість, що свідчить про їхню довіру до державної влади. Водночас, розмірковуючи про своє майбутнє, разом з позитивними почуттями у студентства значне місце займають негативні емоції: тривога, розгубленість, страх, песимізм, безвихідь. Відтак, у молодих людей довіра державі й віра у її майбутнє, не повністю корелює з переконаннями у своїх власних силах і можливостях. Очевидно, що доки триватиме війна, студенти з певною пересторогою дивитимуться у власне майбутнє.

Отже, розпочата Путіним війна проти суверенної Української держави обумовила зростання політичної свідомості та політичної культури українців. Загроза фізичного знищення українців та їхньої держави, її демократичного устрою, спонукає громадян України до оволодіння політичними знаннями та культурою політичної поведінки, які є запорукою збереження своїх прав, свобод і захисту власної гідності. Попри трагізм ситуації, війна

змусила українців усвідомити, що їхня свобода, доля країни, залежить від рівня їхньої відповідальності перед викликами, які поставила перед ними історія.

Більшість студентської молоді, як і більшість громадян країни не очікували, або ж не хотіли вірити у повномасштабне вторгнення РФ в Україну. Відтак, на психоемоційний стан українців впливав калейдоскоп негативних емоцій, з якими впоратися було надзвичайно важко. Однак, саме політична активність молоді, залучення до волонтерської діяльності допомагає їй не тільки справлятися з негативними емоціями, а й наближувати перемогу нашої країни у цій війні. Слід наголосити, що, не дивлячись на те, що російсько-українська війна триває уже декілька місяців, студенти вірять у перемогу України, зберігаючи високий рівень довіри до ЗСУ та державної влади. Розмірковуючи про майбутнє України і своє власне майбутнє, переважна більшість молоді обрали надію й оптимізм.

Демонструючи громадянську свідомість, молоді люди зазначають, що найкращим гарантом безпеки і розвитку України є її вступ у Європейський союз і Північно-атлантичний альянс. Молодь чудово розуміє, що їй доведеться жити в режимі постійної російської військової загрози і без надійних союзників справитися з цим викликом Україні буде надзвичайно важко. Тому, на думку нашого студентства, воєнно-технічна допомога та політична підтримка НАТО могли б стати найкращою гарантією безпеки нашої країни.

Варто зазначити, що результати опитування нашого студентства засвідчують достатньо високий рівень їхньої громадянської позиції, а також вселяють оптимізм і надію у краще майбутнє незалежної України як частини європейської спільноти.

Список використаної літератури

1. Кононов І.Ф., Хобта С.В. Життєві світи Сходу і Заходу України (звіт за результатами дослідження). Луганськ – Івано-Франківськ, 2014. 200 с.
2. Патріотизм, мова та зовнішньополітичні пріоритети – громадська думка України. Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва та соціологічна служба Центру Разумкова. 13–18 грудня 2019 р. URL: <https://cutt.ly/NLwux0J> (дата звернення: 01.07.2022).
3. Оцінка громадянами ситуації та процесів, що відбуваються в країні. Ставлення до вступу до Європейського союзу та НАТО. Центр економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова. 24 грудня 2021 р. URL: <https://cutt.ly/9K2VbSx> (дата звернення: 01.07.2022).
4. Репрезентативне соціологічне дослідження становища молоді в Україні 2021. Міністерство молоді та спорту. 30 грудня 2021 р. URL: <https://cutt.ly/FI6MUOc> (дата звернення: 02.07.2022).
5. Зелена О.Я. Молоде покоління у координатах політичної культури України. *Науковий журнал «Політикус»*. Вип. 6. Видавничий дім «Гельветика», 2019. С. 42–48.
6. Зелена О.Я. Чинники формування національних і громадянських якостей молоді у процесі євроінтеграції. Молодь у сучасних євроінтеграційних процесах: колективна монографія. Дрогобич, 2017. С. 237–269.
7. Мірчук І.Л. Політична самоідентифікація молоді Східної та Західної України після Майдану (на матеріалах соціологічного дослідження). *Науковий журнал «Політикус»*. Вип. 1. Херсон: «Гельветика», 2016. С. 109–113.
8. Українське студентство у пошуках ідентичності: монографія. Харків, 2012. 520 с.
9. Самопочуття українців під час війни: емоції, очікування, особистий досвід – опитування у західних та центральних регіонах. Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва та Центр політичної соціології за підтримки John Fell Oxford University Press Research Fund. 7–15 травня 2022 р. URL: <https://cutt.ly/CLq6L4W> (дата звернення: 01.07.2022).

10. Як війна впливає на думку українців про друзів, ворогів та стратегічні цілі держави. Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва та Центр політичної соціології за підтримки John Fell Oxford University Press Research Fund. 7–15 травня 2022 р. URL: <https://cutt.ly/hLwFXu> (дата звернення: 04.07.2022).
11. Новітня політична лексика (неологізми, okazionalizmi та інші новотвори). Львів: «Новий Світ – 2000», 2015. 492 с.
12. Оцінка ситуації в країні, довіра до інститутів суспільства та політиків, електоральні орієнтації громадян. Український центр економічних та політичних досліджень ім. О. Разумкова, 16 березня 2021 р. URL: <https://cutt.ly/tLwFDSA> (дата звернення: 04.07.2022).
13. Загальнонаціональне опитування: Україна в умовах війни. Соціологічна служба «Рейтинг». 1 березня 2022 р. URL: <https://cutt.ly/zLwKwVq> (дата звернення: 01.07.2022).
14. Закон України «Про засади внутрішньої і зовнішньої політики» із змінами і доповненнями, внесеними від 27 березня 2014 р. N 1170-VII, від 23 грудня 2014 р. N 35-VIII, від 8 червня 2017 р. N 2091-VIII, від 7 листопада 2017 р. N 2180-VIII, від 21 червня 2018 р. N 2469-VIII. URL: <https://cutt.ly/yLFGxdj> (дата звернення: 04.07.2022).
15. Указ Президента України Про рішення Ради національної безпеки і оборони України «Про Стратегію національної безпеки України». 6 травня 2015 р. URL: <https://cutt.ly/WLFGOAO> (дата звернення: 04.07.2022).
16. Лідери 27 країн-членів ЄС ухвалили рішення про надання Україні статусу кандидата на членство в ЄС. *Урядовий портал*, 23 червня 2022 р. URL: <https://cutt.ly/TL2KqnG> (дата звернення: 04.07.2022).

THE IMPACT OF THE WAR ON THE CIVIC POSITION AND GEOPOLITICAL ATTITUDES OF STUDENT YOUTH IN UKRAINE

Oksana Zelena, Iryna Mirchuk

*Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University,
Faculty of History, Department of Law, Sociology and Political Science
Ivana Franka Str., 36, 82100, Drohobych, Lviv region, Ukraine*

The article examines the impact of the Russian-Ukrainian war on the civic position and geopolitical attitudes of student youth in Ukraine. The article is based on the results of the sociological study «Studentship and War», which was conducted at Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University with the aim of studying the psycho-emotional state of student youth during the war, their views on the future of Ukraine and their own.

According to empirical data, it is shown that the war accelerated the process of forming the civic and national identity of young people due to the awareness among young Ukrainians that their life, freedom, the fate of the country, its and their own future depends on the level of their responsibility to the challenges that history has put before them.

It has been demonstrated that the majority of student youth did not expect or did not want to believe in a full-scale Russian invasion of Ukraine. It is shown that anxiety, fear, and confusion dominated the psycho-emotional state at the beginning of the war. At the same time, it was emphasized that increasing civic activity through volunteering helps students not only to cope with negative emotions, but also to bring Ukraine closer to victory. The preservation of optimistic attitudes among students, the majority of whom believe in the victory of Ukraine, maintaining a high level of trust in the Armed Forces and the state authorities, is singled out. It is shown that the majority of young people look at the future of Ukraine and their own with hope and optimism.

The pro-European and pro-NATO attitudes of student youth were demonstrated. The majority point out that the best guarantor of Ukraine's security and development is its accession to the European Union and the North Atlantic Alliance.

According to the results of the survey, it is summarized that the full-scale military aggression helped the youth to develop a civic position, speeding up the process of forming a civil and national identity based on the principles of pan-European values of a democratic society with a firm belief in the optimistic future of sovereign Ukraine as part of the European community.

Key words: war, youth, civic position, political culture, geopolitical attitudes, trust in the state authorities.

УДК 271.2 (477)

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.33>

БОРОТЬБА СВІТОВИХ РЕЛІГІЙНИХ ЦЕНТРІВ ЗА ПОЛІТИЧНИЙ ВПЛИВ НА МІЖНАРОДНІЙ АРЕНІ

Андрій Кобетяк

*Державний університет «Житомирська політехніка»,
кафедра національної безпеки, публічного управління та адміністрування
вул. Чуднівська, 103, 10005, м. Житомир, Україна*

Олег Соколовський

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
вул. Велика Бердичівська, 40, 10002, м. Житомир, Україна*

У статті висвітлюються трансформаційні процеси древнього інституту автокефалії та його сучасне значення в церкві. Питання адміністративного впливу та «канонічних меж» церкви сьогодні знає значного впливу світових політичних центрів. Важливим завданням статті є вивчення в дійсності рівності між собою всіх Помісних церков. У відношеннях між незалежними церковними адміністраціями відчувається «зверхність» давніх автокефалій над новими. Тому, увага дослідження зосереджена на самому феномені Церкви в її історичній ретроспективі, та на еклезіологічному розумінні церковного рівноправ'я. Наукова новизна полягає у висвітленні причин сучасної кризи Вселенської православної церкви. Зазначається, в першу чергу це пов'язано із геополітичним та фінансовим чинниками.

Доведено, що формування двох підходів (грецького та слов'янського) до розуміння структури системотворення Вселенського православ'я стало причиною кризи в церкві. Зазначено, що «церковні непорозуміння» стали очевидними після Великого собору на Криті та надання Томосу для Української церкви. У дослідженні встановлено, що в період Вселенських соборів розуміння автокефалії трансформувалось від природного стану до церковно-політичного явища. Доведено, що у XIX–XX ст., коли відбувся «парад автокефалій» на Балканах, питання автокефалії знову виходить на перший план загальних богословських дискусій. Ключову роль відіграв національний чинник, який вкладається в основу незалежності кожної із Помісних церков. Автокефалія стає виключно політичним нашаруванням. У статті стверджується, що у православній традиції відсутнє загальноприйняте трактування взаємозалежності принципу помісності та автокефального статусу церков. Зазначається, що подальші наукові розвідки автокефальної тематики доповнять виконане дослідження, адже становлення церкви – це процес динамічний.

Ключові слова: еклезіологія, Вселенський собор, політичний вплив, автокефалія, єпархія, патріарх, пентархія, догмат, церква, Візантія, богослов.

У XXI ст. церковно-політична ситуація у православ'ї вкрай загострилась. Значно політизувалась проблема набуття автокефального (незалежного) статусу новим національним церквам. Оскільки у постановах Вселенських соборів немає прямої вказівки щодо формування нових незалежних церков, через відсутність потреби в таких у соборний період, ця тема сьогодні породжує значну кількість церковних та геополітичних дискусій та протиріч.

Актуальність досліджуваної проблеми сьогодні викликана значним суспільним резонансом висвітлюваного питання. Нову хвилю інтересу до автокефальної тематики

викликало підписання Томосу для Української церкви. Українське «церковне питання» зачіпає низку проблем Вселенського православ'я та відносин між багатьма Помісними церквами, які турбують Вселенську церкву останнє сторіччя, та не мають перспективи найближчого вирішення. Конституювання озвученого прямо пов'язано із проблемами утворення нової автокефальної церкви; межами канонічної території; першості у диптиху; загальної юрисдикції та проблеми відносин церкви-матері та церкви дочки; православної діаспори та іншими важливими еклесіологічними проблемами.

Окремі ієрархи та богослови, переважно грецького походження, у ХХ ст. запропонували теорію наявності двох «хвиль» автокефальних церков. Перші – давні східні патріархати, авторитет яких підкріплено постановами Соборів, та «нові» національні церкви, які мають повну незалежність, однак певним чином є «меншовагтісні», оскільки не мають апостольського походження та не брали участі у вселенських соборах. Відповідно, важливо розглянути еклесіологічну природу розуміння адміністративного устрою церкви через призму конфліктів та протиріч, які турбують православ'я кілька останніх років.

Відсутність розробленої методології та значний політичний інтерес призводить до появи нових теорій і систем державно-церковної взаємодії. Напрацювання нових підходів у вітчизняній науковій літературі щодо можливих напрямків гармонізації та синхронізації взаємовідносин між державними і релігійними інститутами, стимулюють необхідність систематизації наявних та нових методологічних напрацювань. Прикметним, на наш погляд, є розмежування методів з досліджуваної тематики на групи які дозволять скласти цілісне розуміння предмету державної релігійної політики та автокефальної проблематики: загальнонаукові, спеціальні та міждисциплінарні.

Стан наукової розробки обраної теми сьогодні неоднозначний. Тисячі політичних виступів, публічних заяв та офіційних листів державних діячів, богословів та ієрархів. Більшість із них мають чітко виражений конфесійний характер. Підписання Томосу для України в черговий раз привернуло увагу ієрархії, політологів та світських вчених зі всього світу. Маємо констатувати, що релігійна політика України формувалась епізодично. В черговий раз це питання привертало увагу перед державними виборами, коли політичні лідери, ідентифікуючи себе з певною конфесією, обіцяли їй процвітання, відповідно розраховуючи на електоральну підтримку адептів.

Про важливість та актуальність обраної теми свідчить низка сучасних дисертаційних досліджень, наприклад, В. Бутинського, М. Гергелюка, А. Дідківського, Є. Заремби, А. Матвієнко, архімандрита Кирила (Говоруна). Відтак, є реальна необхідність осучаснити та систематизувати знання про зарубіжних авторів та їх бачення українського церковно-політичного питання у контексті євроінтеграції України.

Відзначимо, що історія Європейських країн розглядається у значній кількості робіт вітчизняних та зарубіжних учених політичного та геополітичного характеру. Прикметно, що більшість із них покликана визначити місце і роль нової незалежної Української православної церкви у становленні України в новому геополітичному просторі Європи.

У літературній базі з теми дослідження закладена значна варіативність напрямків та підходів до висвітлення автокефальної тематики, що вимагає особливого аналізу та глибини вивчення. Джерельний блок представлений відносно уніфіковано в канонічному корпусі церковної літератури та соборних ухвалах та рішеннях, а також зафіксованих церковною традицією та Переданням.

Необхідно засвідчити вагомий науковий, політичний та теологічний аспект актуальності обраної проблеми, а також наявність низки ґрунтовних праць з теми. Однак, сьогодні проблема набуття автокефального статусу, політичного регулювання цього процесу та

чіткого визначення межі канонічної та адміністративної території впливу кожної із Помісних церков залишається відкритою. У наукових працях не простежується чіткий зв'язок між «еклессією» – моделлю ідеальної Церкви раннього етапу та сучасним адміністративно-політичним укладом церковного життя. Наявність ряду малодосліджених наукових проблем, зокрема обраної, щодо структури облаштування Вселенської церкви та політичного впливу на цей процес значно актуалізує навколоавтокефальну тематику.

Отже, з одного боку, можна констатувати значний науковий та теологічний аспект актуальності зазначеної проблематики та наявність низки ґрунтовних праць. З іншого – проблема набуття автокефального статусу та чіткого визначення межі канонічної території впливу залишається відкритою.

Мета статті полягає у висвітленні політизації трансформаційних процесів інституту автокефалії та його значенні у сучасній церкві. Еклезіологічна зумовленість автокефального принципу витікає із самої природи ранньої «ідеальної» церкви. Узурпація церковної влади – це порушення Богом установленого миру з земній церкві. Зрештою, це політично-адміністративні нашарування, якими обросла церковна інституція за століття свого існування. Тому, увага дослідження зосереджена на самому феномені Церкви в її історичній ретроспективі.

Завданням дослідження є спроба напрацювання нового, альтернативного підходу до проблеми автокефалії у сучасному світі. Національний принцип, який відіграв ключову роль у становленні низки нових незалежних церков, зокрема на Балканах, вже не задовольняє сучасну церковну громадськість.

Значною проблемою, яка створює напругу у відносинах між більшістю Помісних церков та порушує низку канонів та традицію є створення екзархату РПЦ у Африці. Об'єктивно Африканський континент ніколи не був в орбіті РПЦ і сьогодні її дії розглядаються як інтервенція на чужу канонічну територію та створення самого розколу. Постановами Вселенських соборів чітко закріплено Африканський континент за Олександрійським предстоятелем (6 правило I Вселенського собору). Таке рішення – пряме порушення загальноприйнятих священних канонів.

Синод Російської православної церкви 29 грудня 2021 р. прийняв рішення про утворення Африканського екзархату з двома єпархіями – північною і південною. Екзархат очолив митрополит Клиський Леонід. У нову структуру увійдуть 102 клірики, які перейшли з Олександрійського патріархату [1]. Важливо, що під час переходу з однієї Помісної церкви до іншої є певна канонічна процедура, яка передбачає отримання відпускної грамоти. За прийняття клірика без такої грамоти мають бути позбавлені свого сану і клірик, що перейшов, і той, хто його прийняв. Це пряма норма 17 правила VI Вселенського собору. Теперішній крок РПЦ поглиблює світовий розкол у православ'ї.

Рішення Синоду про створення Африканського екзархату РПЦ – це еклезіологічна криза. Відкриття паралельних юрисдикцій завжди завершує оформлення розколу. Розрив євхаристичного спілкування між РПЦ та грецькими церквами був ініційований Москвою. Подібними рішеннями церквна Москва підриває довіру до себе у православному світі. У тому числі серед тих церков, яких вона вважає своїми союзниками. Відкликати рішення про створення екзархату буде складно, але залишити його буде розглядатися як продовження розколу.

На тлі внутрішнього розколу в самій РПЦ, коли її автономна частина, РПЦЗ, розірвала євхаристійне спілкування з іншою її автономною частиною, Паризькою архієпископією, ця подія виглядає беззмисловою. Хвороба розколу пустила свої метастази до церковного організму [4].

Наприкінці 2021 р. РПЦ провела наукову конференцію, яка насправді була налаштована проти Вселенського патріархату: «Сігове Православ'я: першість і соборність у світлі православного віровчення». Найочевиднішим, про що говорили більшість учасників конференції, це питання сучасного розділення у світовому Православ'ї. Червоною ниткою конференція була просякнута думкою про «поганих греків», які під впливом світських політичних впливів і світової геополітики намагаються розколоти єдину православну церкву на два ворогуючі табори. А далі йдеться про «неканонічні» дії Вселенського престолу в Україні зокрема, та й у світі загалом.

Ситуація, що склалася у світі сьогодні – не має догматичного підґрунтя. Адже питання автокефалії та її дарування не містить у собі якогось особливого богословського забарвлення, а має більш адміністративний характер. Якби воно і дійсно відносилось до розряду віровчення Церкви, то цілком закономірно і об'єктивно, що на сьогодні не існувало б 15-ти Помісних Церков, та й взагалі б сьогодні ми мали зовсім інший церковний устрій. Однак є і схожа паралель. Розкол 1054 р. був наслідком тривалих суперечок про владу в церкві між Римом і Новим Римом [12, р. 115].

Утім тодішні непорозуміння не можна порівняти із теперішніми. Хоча постійно звучать заяви Московського патріархату і церков які його підтримують, про «папські претензії Константинополя». З іншого боку, у часи розквіту та чисельної сили Вселенський престол міг запровадити та встановити пірамідальну форму устрою Східної церкви у видимій формі, що б змінило древній ієрархічний устрій. Однак, Константинополь пішов шляхом збереження древньої еклесіології та освяченої Соборами системи «Пентархії». Натомість турецькі завоювання внесли значні корективи у життя та структуру Вселенської церкви. Константинопольський першоієрарх офіційно став «головним православним» в новій імперії [6, р. 231].

Однак, ситуація із розділенням світового православ'я поглиблюється. Хоча офіційно більшість із Помісних церков не припинила молитовного та будь-якого іншого спілкування із Константинополем, окрім РПЦ та Сербів, це вже є свідченням розколу. Прикриваючись боротьбою за чистоту віри світові лідери (Фанар та Москва), втягують інші Помісні церкви затяжний еклесіологічний, канонічний та богословський конфлікти.

Позиція інших богословів, з якою варто погодитись, полягає в тому, що сама РПЦ перебуває в розколі, оскільки самочинно, без рішення Всеpravославного Собору перестала згадувати ім'я Вселенського патріарха Варфоломія та низку інших предстоятелів Церков (Олександрійського патріарха та предстоятелів Грецької та Кіпрської церков), які визнали автокефалію ПЦУ. Отже, якщо церква розриває євхаристійне спілкування зі Вселенським патріархатом, вона автоматично вважається схизматичною церквою. Винятки допускаються лише в тому випадку, якщо Предстоятель Церкви офіційно потрапляє в ересь, але це також перевіряється загальним Всеpravославним собором. Наприклад, коли патріарх Несторій Константинопольський проповідував еретичні вчення, місцеві церкви не розірвали Євхаристійне спілкування, поки Другий собор не був скликаним, який і осудив вчення Несторія [3].

Подібну маніпуляцію спостерігаємо у заяві члена Священного Синоду Болгарської церкви митрополита Відінського Даниїла (Ніколов), який наголошує на неканонічності рішення прийнятого Вселенським патріархом. Ієрарх наводить історичні приклади спроб Константинопольських патріархів створити певну «надграничну юрисдикцію», де влада Вселенського владики необмежена по відношенню до інших Помісних церков. Такі дії Фанару кидають виклик іншим церквам. Це прямо суперечить канонам православної церкви. Влада Предстоятелів не зміщується у територіальній площині згідно 2 правила Другого і 8 правила Третього Вселенських соборів.

Ієрарх стверджує, що надаючи Томос ПЦУ Варфоломій примушує Церкву визнати Константинопольського патріарха своїм верховним главою, що суперечить 34 апостольському правилу. У тексті Томосу прописано, що архієреї та священники ПЦУ можуть звертатися до Вселенського престолу з апеляцією, так само як і представники інших церков. Це є спроба втручатися у внутрішні справи Помісних церков [9 с. 6]. Аналізуючи текст Томосу можемо стверджувати, що в документі главенство архієрея Нового Риму над Києвом не прописано.

Активне втручання у політичні перипетії може призвести і до зміни вже наявного статусу Помісних церков. Архімандрит Кирило (Говорун) стверджує, що порушення або невиконання умов Томосу з боку ПЦУ може спричинити відкликання документа. В історії церкви вже були подібні прецеденти. Зокрема, у XIX ст. румуни після здобуття незалежності в односторонньому порядку проголосили автокефалію [11, с. 117]. Константинополь цього не визнав і стався розкол. Через тринадцять років, шляхом домовленостей Вселенський патріархат видав Томос про автокефалію. Впевнені у своїй правоті румуни одразу ж порушили умови документа. І Константинопольський патріарх Іоаким III негайно відкликав документ. Потрібно було ще сім років для того, щоб вирішити конфлікт. І лише в 1885 р. румуни таки отримали Томос про автокефалію.

Дискусія про патріарший статус породила конфлікт у Болгарській церкві. У 1872 р. болгари самостійно проголосили автокефалію, що призвело до розколу й анафем з боку Константинополя. Конфлікт тривав понад сімдесят років. Зрештою у 1945 р. Константинополь видав Томос про автокефалію, але у статусі митрополії. У 1953 р. болгари внесли зміни до статуту та проголосили патріархат. Це спричинило нову напруженість між церквами. Константинополь визнав такий статус лише в 1961 року. Відзначимо, що саме місцеве ЦК компартії надав дозвіл для отримання патріаршого статусу: «Керуючись необхідністю зміцнити суспільний авторитет Болгарської Православної Церкви, що є необхідною умовою організації боротьби православних церков проти Ватикану та його реакційної політики, ЦК дає Болгарському Екзархату згоду на його зведення до рангу Патріархату» [2].

Підсумовуючи відзначимо, що однією із основних проблем, яка сьогодні зачіпає інтереси всіх церковних організацій – це високий рівень політизації релігії. Церква перетворилась на інструмент впливу держави або окремих політичних груп на народ. Політичні та державні діячі давно активно втручаються у церковні справи, це простежується ще з часів Вселенських соборів, коли імператор скликав та очолював Вселенське церковне зібрання. Політичні та геополітичні моменти значно вплинули і на проблеми набуття автокефального статусу новими церквами. Є низка випадків, коли правителі одноосібно надавали та відміняли рішення про автокефалію, як наприклад у випадку із Болгарією. Після зміщення церковного центру православного світу до Москви, ситуація кардинально не змінилась, адже російські правителі регулярно використовували церковний чинник у власних цілях. Активний політичний момент простежується у житті церкви і у XXI ст. Яскравим свідченням цього є блокування Української автокефалії з боку РПЦ, що призвело до всеправославного розділення та антиканонічної діяльності Московського патріархату в Африці та одностороннього розриву Євхаристії.

Список використаної літератури

1. Горевой Д. (2022). Московський патріархат відкриває парафії в Африці. Це помста за визнання ПЦУ. URL: https://lb.ua/society/2021/12/30/502133_pvk_rpts_moskovskiy_patriarhat.html?fbclid=IwAR3hOISgUKqsiCvzaphhFwogSJv2_SpIWUTMV5SLBNNmMMoFZriW4vn06k8.

2. Горевој Д. (2019). Не створи собі кумира або що відбувається навколо УПЦ КП. URL: https://lb.ua/society/2019/05/11/426568_sotvori_kumira.html.
3. Гургенідзе Н. РПЦ в розколі: Розрив євхаристичного спілкування без Всеправославного Собору є неканонічним. (2021). URL : <https://df.news/2021/05/26/rpts-v-rozkoli-rozryv-ievkharystychnoho-spilkuvannia-bez-vsepravoslavnoho-soboru-ie-nekanonichnym>.
4. Дудченко А., протоіерей. Літургійний реалізм в богослов'ї Олександра Шмемана : дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософії спец. 041 – Богослов'я. Київ, 2020. 230 с.
5. Зінченко А. Визволимося вірою: життя і діяльність митрополита Василя Липківського. Київ, 1997. 226 с.
6. Крутій В. Трансформація політичної системи суспільства в умовах гібридної війни (Дис. здобуття наукового ступеня д. політ. н. за спеціальністю 23.00.02 – політичні інститути та процеси) Київ, 2018. 493 с.
7. Рудич Ф., Балабан Р., Дергачов О. Україна у сучасному геополітичному просторі: теоретичний і прикладний аспекти: монографія. Міжрегіональна академія управління персоналом, Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України. Київ : МАУП, 2002. 487с.
8. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ: Світ Знань, 2004. 912 с.
9. Це загроза для світового православ'я – Член Синоду Болгарської Церкви здійснив аналіз томосу українським розкольнікам. Православне Полісся. Видання Рівненської єпархії УПЦ. № 1 (206). 2019. С. 6.
10. Balakireva O. Religion and Civil Society in Ukraine and Russia / Olga Balakireva, Iuliia Sereda. *Religion and Civil Society in Europe* [edited by Joep de Hart, Paul Dekker and Loek Halman]. Dordrecht : Springer Science, 2013. P. 219–250.
11. Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989. 228 p.
12. Sanderson C. Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the Eastern orthodox church. University of Maryland, College Park, 2005. 196 p.

THE STRUGGLE OF WORLD RELIGIOUS CENTERS FOR POLITICAL INFLUENCE IN THE INTERNATIONAL ARENA

Andrii Kobetiak

*Zhytomyr Polytechnic State University,
Department of National Security, Public Administration
Chudnivska Str., 103, 10005, Zhytomyr, Ukraine*

Oleg Sokolovsky

*Zhytomyr Ivan Franko State University
Velika Berdychivska str., 40, 10002, Zhytomyr, Ukraine*

The article highlights the transformational processes of the ancient institution of autocephaly and its modern significance in the church. The issue of administrative influence and "canonical boundaries" of the church today is significantly influenced by world political centers. The important task of the article is to study the reality of equality between all the Local Churches. In relations between independent church administrations, one can feel the "supremacy" of the ancient autocephalies over the new ones.

The scientific novelty is to highlight the causes of the current crisis of the Ecumenical Orthodox Church. It is noted that this is primarily due to geopolitical and financial factors. It is proved that the formation of two approaches (Greek and Slavic) to the understanding of the structure of the system of Universal

Orthodoxy was the cause of the crisis in the church. It is noted that "church misunderstandings" became apparent after the Great Council of Crete and the granting of the Tomos to the Ukrainian Church. The study found that during the Ecumenical Councils, the understanding of autocephaly was transformed from a natural state to a church-political phenomenon. It is proved that in the XIX-XX centuries, when the "parade of autocephaly" took place in the Balkans, the issue of autocephaly again came to the forefront of general theological discussions. A key role was played by the national factor, which underpins the independence of each of the Local Churches. Autocephaly becomes a purely political stratum. The article argues that in the Orthodox tradition there is no generally accepted interpretation of the interdependence of the principle of locality and autocephalous status of churches. It is noted that further scientific research on autocephalous issues will complement the study, because the formation of the church is a dynamic process.

Key words: ecclesiology, Ecumenical Council, political influence, autocephaly, eparchy, patriarch, pentarchy, dogma, church, Byzantium, theologian.

УДК 32.019.51:659.1:35.078.3

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.34>

ПОЛІТИЧНА РЕКЛАМА У ПУБЛІЧНІЙ КОМУНІКАЦІЇ: МІЖ ДЕРЖАВНИМ РЕГУЛЮВАННЯМ ТА РИНКОМ

Вікторія Кропивко

*Національний університет «Одеська юридична академія»
факультет психології, політології та соціології,
кафедра політичних теорій
вул. Фонтанська дорога, 23, 65016, м. Одеса, Україна*

Статтю присвячено дослідженню політичної реклами у публічній комунікації. Визначено, що публічна комунікація у сучасних умовах переважно функціонує в інтернет-просторі. Інтернет-комунікації (сайти, соціальні мережі, сервіси, месенджери тощо) створюють умови для забезпечення відкритості, надають право голосу та участі у політичних дебатах щодо суспільного блага усім громадянам. Водночас, інтернет-комунікації характеризуються новими викликами для публічності. Йдеться про «цифрову нерівність». У вимірі політичної рекламістики це означає, передусім, нерівність в обсягах реклами. Доступ до створення та поширення значної кількості рекламних повідомлень отримують ресурсно забезпечені політичні групи. Не можна недооцінювати також іноземний вплив на простір інтернет-комунікацій. Останній є важливим елементом гібридної війни. Публічна комунікація визначається як процес обговорення суспільних проблем через надання їм публічного статусу. Саме тому, увагу сфокусовано на політичній рекламі в інтернет-комунікаціях. Відзначено, що публічна політика щодо регулювання політичної реклами в інтернет-комунікаціях має бути спрямована на пошук компромісу між державним регулюванням та вимогами вільної ринкової конкуренції. Публічна політика в Україні має пройти між Сцилою неконтрольованого потоку політичної реклами в інтернет-комунікаціях, яка фінансується олігархічними групами та Харібудою державної тиранії, яка є ознакою авторитарного правління. Політична реклама, яка передбачає розміщення повідомлень у мережі інтернет на платній основі, є фундаментом фінансової свободи медіа, вона може повноцінно функціонувати лише в умовах вільного ринку. Водночас, політична реклама у публічних комунікаціях має сприяти раціональним дебатам щодо суспільного блага під час електорального процесу.

Ключові слова: політична реклама, публічні комунікації, електоральні кампанії, інтернет-комунікації, соціальні мережі, публічна політика.

Постановка проблеми. Однією з характерних ознак сучасного суспільства є зростання впливу комунікацій. У першу чергу йдеться про розвиток інтернет-комунікацій та мобільного зв'язку. Соціальні мережі, месенджери та стрімінгові сервіси не лише перехоплюють аудиторію у традиційних масмедіа, інформуючи та розважаючи. Передусім, інтернет-комунікації створюють інтерактивне середовище, де кожний може висловити власну думку, оцінити та прокоментувати політичну інформацію, взяти участь у дебатах.

Інтернет-комунікації надали нового імпульсу феномену «публічності» (Ю. Габермас), спричинивши появу «віртуальної публічності», електронної демократії та електронного урядування. Відзначимо: «Інтернет дає голос тим, хто раніше міг тільки слухати. Взаємодія між користувачами набуває шалених швидкостей, які також пришвидшують поширення неправдивої і неперевіреної інформації» [5].

Відповідно, завдяки інтернету «друге дихання» щодо взаємодії влади та громадян відкрилось у публічній комунікації, яка спрямовується на вирішення суспільних проблем

через надання їм публічного статусу. Процес публічної комунікації охоплює взаємодію органів публічної влади з соціальними групами та окремими громадянами, електоральні кампанії, публічні інформаційні відносини між різними органами влади, комунікацію між публічною владою, масмедіа, політичними партіями та громадянським суспільством з приводу суспільно значущих питань. Публічні комунікації у мережі інтернет мають особливості, які відрізняють їх від традиційного розуміння «публічності». У теорії Ю. Габермаса феномен «публічності» інтерпретується як налаштованість усіх учасників на раціональність, діалог та порозуміння [12]. Сучасні рекламні кампанії у публічних комунікаціях далекі від цієї моделі.

Публічні комунікації у мережі інтернет організуються у вигляді рекламних кампаній, які спрямовуються на трансформацію індивідуальної та колективної поведінки, модифікацію політики, зміну влади тощо. Варто безумовно погодитись із наступним: «Поки деякі держави намагаються розробити законні правила гри для політичної реклами, цифрові платформи змінюють свої політики, намагаючись вирішити питання реклами саморегулюванням. Водночас, скидається на те, що попри декларації підтримки демократичних процесів, приватні компанії не починають діяти, якщо не бачать перед собою реальної перспективи появи законодавчого, тобто обов'язкового, регулювання» [5].

Політична реклама створює іміджі, які впроваджуються у масову свідомість. Як зазначає М. Криштанович: «Політична реклама як маркетингова технологія має на меті сформулювати відповідне ставлення до об'єкта політичного рекламування та спонукати його до відповідної електоральної поведінки шляхом впровадження в масову свідомість різними засобами комунікації відповідного образу політичного об'єкту» [4]. Рекламні кампанії стають усе більш затратними, витонченими та складними, містять вертикальний та горизонтальний виміри, враховують соціальний та політичний контекст [11].

Це обумовлює актуальність дослідження ролі державного регулювання та впливу ринкових відносин на розвиток політичної реклами у публічних комунікаціях.

Мета статті полягає у визначенні державного регулювання та вільного ринку, як факторів розвитку політичної реклами у публічних комунікаціях. З одного боку, політична реклама, як маркетингова технологія, потребує свободи політичних та економічних відносин. Реклама, як розміщення повідомлень на платній основі, є фундаментом фінансової свободи масмедіа (у тому числі – інтернет-комунікацій), вона повноцінно розвивається лише в умовах вільного ринку. З іншого боку, політична реклама у публічних комунікаціях має відповідати вимогам комунікативної дії, уникати маніпуляцій та сприяти раціональним дебатам щодо суспільного блага.

Виклад основного матеріалу. Технологічний розвиток комунікативних мереж призводить до суттєвих зрушень на рекламному ринку. Адекватне реагування на ці зрушення потребує формування виваженої публічної політики щодо регулювання рекламного ринку із залученням усіх зацікавлених агентів. Передусім, відбувається перерозподіл ринку комерційної та політичної реклами між телебаченням, зовнішньою рекламою та інтернет-комунікаціями. Зростає частка рекламних повідомлень у інтернет-комунікаціях та, відповідно, зменшується обсяг телевізійної реклами та зовнішньої реклами.

Під час Холодної війни індустрія політичної реклами зазнала суттєвих змін під впливом перерозподілу аудиторії друкованих медіа на користь телебачення. Значно посилюється аудіовізуальний контент, реклама стала одним із найяскравіших видовищ на телебаченні, перетворилась на потужний засіб просування політичних діячів та окреме мистецтво продажу товарів. На сучасному етапі політична рекламістика поступово переміщується до простору інтернет-комунікацій.

Відзначимо: «Найпопулярнішим засобом впливу на споживачів у процесі маркетингових комунікацій є інформаційні технології реклами, що бурхливо розвиваються. Основні зміни в рекламі відбуваються під час розширення кількості каналів комунікації: рекламна індустрія змінилася з виникненням телебачення та Інтернету. Через високі темпи розвитку інформаційних технологій виникає необхідність змін, що підтверджується динамічністю рекламного ринку» [9].

Щодо концептуалізації політичної реклами у дискурсі політичної науки, то константою в інтернет-комунікаціях залишається її мета (вплив на цільову аудиторію задля зміни її електорального вибору) та обов'язкова оплата з боку рекламодавця. Погодимось із Ю. Ганжуровим: «Рекламні тексти не створюють, а направляють вже створені установки політичних акторів на той чи інший товар. Зважаючи на це, політична реклама не стільки формує ідеологічні вподобання та інтереси людини, скільки перенаправляє вже сформовані потреби на ті чи інші політичні об'єкти (товари)» [2].

Спрямованість на конкретний персональний вибір під час електоральних змагань та комерційна складова якраз відрізняють політичну рекламу від інших комунікативних технологій. Наприклад, пропаганда може бути складовою державної політики, а не лише електоральних кампаній; вона стосується не окремих політичних акторів, а вибору ідеології, типу політичного режиму, форми правління, ін. Можливо, популярність саме політичної реклами у вітчизняного політикуму свідчить про остаточний вибір правлячого класу на користь демократії, ринкової економіки та парламентської форми правління. Публічна політика щодо регулювання рекламного ринку має передусім бути спрямована на забезпечення фінансової прозорості оплати рекламних повідомлень в інтернет-комунікаціях. Це завдання-мінімум.

Про затребуваність вироблення публічної політики щодо політичної реклами в інтернет-комунікаціях свідчать наступні показники. По-перше, зростаючи витрати на рекламні кампанії під час електоральних кампаній. Відзначимо: «Під час місцевих виборів 2020 року кандидати витратили рекордні суми на просування у соцмережах. Політична реклама у Facebook збільшувалася від початку року, а у жовтні, порівняно з вереснем, зросла утричі. Окрім дописів із власних сторінок, політики вдавалися до «чорної» реклами проти конкурентів та розміщення власної реклами на сторінках із нейтральними назвами, що, ймовірно, не внесуть до офіційних витрат. Від початку року і до дня виборів загальна сума витрат усіх сторінок, які Facebook позначає як суспільно-політичні, складає понад 6,6 млн доларів (майже 178 млн гривень)... Соціально-політичну рекламу за цей період поширювали з 4,5 тис. сторінок у Facebook та Instagram. Сторінки, які платили за суто політичну рекламу за та проти партій/кандидатів, вклали у поширення дописів щонайменше 5,7 млн доларів (близько 154 млн гривень)... Лівова частка витрат, 5 млн доларів, припадає на два місяці кампанії – вересень та жовтень. Для порівняння, у червні-липні 2019 року під час парламентських виборів на політичну та соціальну рекламу витратили близько 2,5 млн доларів, тож витрати на соцмережі на місцевих виборах удвічі перевищили витрати на парламентську кампанію» [8].

По-друге, політичну рекламу у інтернет-комунікаціях (соціальних мережах, месенджерах, сторінках медіа, ін.) розміщували майже усі кандидати та партії, як на місцевому так і на загальнонаціональному рівні. Тобто, відбулось усвідомлення необхідності використання того високого рівня впливу на поведінку виборців, який забезпечує політична реклама в інтернет-комунікаціях. При цьому, не вся реклама відповідним чином маркується та офіційно оплачується. Відзначимо: «Загалом у 2020 році рекламу в соцмережах розміщувало 109 партій. Для порівняння, в Україні зареєстровано 380 партій, з яких 144

висунули своїх кандидатів у депутати у громадах від 10 тис. виборців. Від початку року до дня виборів партійні сторінки вклали у рекламу на Facebook майже 2,3 млн доларів. Із власних сторінок кандидати від партій витратили понад 1,8 млн доларів. Однак значні суми вкладали у сторінки, які ми визначили як медіа або інші, які також просуvalи інтереси партій та їхніх кандидатів (590 тис. доларів)» [8].

По-третє, необхідність забезпечення прозорості витрат на політичну рекламу в інтернет-комунікаціях вже сама по собі є переконливим свідченням нагальної потреби у державному регулюванні рекламного ринку. Погодимось із думкою К. Куліної: «Сьогодні світ має більше запитань, ніж відповідей, коли йдеться про передвиборчі кампанії з використанням Інтернету. Пілотні рішення найбільших цифрових компаній вже впроваджуються на території кількох держав, які чітко артикулювали своє бажання зробити вибори прозорішими. Проблеми, пов'язані з політичною рекламою в Інтернеті, не є суто українськими і що швидше ми зрозуміємо, що для їхнього вирішення нам потрібно взаємодіяти зі світом, то більші шанси ми матимемо це зробити» [5].

Вкрай важливо, аби регулювання ринку політичної реклами не перетворилось на нову цензуру держави щодо інформаційного суспільства. Адже сучасна держава має у своєму арсеналі набагато більше інструментів технологічного впливу на контент інтернет-комунікацій порівняно із державою індустріальної епохи відносно традиційних масмедіа. У цьому контексті слід відзначити думку Т. Авдеевої: «...швидка зміна технологій породила нові способи зловживання Інтернетом, змусивши держави вдаватися до заходів блокування цілих веб-сайтів. Більшість прикладів було зафіксовано в країнах з недемократичним чи квазідемократичним режимом, наприклад, уряд Індії розпорядився заблокувати 27 сайтів, Білорусь закрила доступ до 50 інтернет-ЗМІ, Іран обмежив майже 35% найбільш відвідуваних сайтів у світі, а Китай має добре розвинену масштабну систему закриття сайтів. Незважаючи на це, більш демократичні держави, зокрема Австралія, Японія та Великобританія, також вважають тимчасове або постійне блокування ефективним засобом захисту від явно незаконних висловлювань» [1].

Завданням-максимум для публічної влади стає таке регулювання політичної реклами в інтернет-комунікаціях, яке б забезпечувало баланс між вільним ринком та суспільним інтересом. Водночас, деякі сайти запроваджують внутрішні правила щодо розміщення політичної реклами, сформулювавши вимоги фінансової прозорості («верифікації реклами») та запобігання маніпуляціям. Так, Google та Facebook одними із перших запровадили вимоги прозорості щодо політичної реклами під час електоральних кампаній, запобігання іноземному впливу. Натомість, слід відзначити наступне: «Поки великі платформи впроваджують механізми прозорості політичної реклами, їхні критики вже вказують на численні промахи і неповне застосування нових правил. У грудні 2018 року на компанії Google та Facebook було накладено штраф за те, що вони не зберегли всю інформацію про замовників політичної реклами. Цікаво, що ідентичні зауваження з'являються і у відповідь на ухвалення законів щодо боротьби з дезінформацією у Франції. Стає зрозуміло, що ані держава, ані бізнес поодиночки не мають достатньо інструментів для того, щоб повноцінно сприяти прозорості виборчих кампаній» [5]. Соціальна мережа Twitter взагалі припинила публікувати платні політичні оголошення – тобто, відмовилась від політичної реклами. «За словами засновника Twitter Джека Дорсі, компанія вважає неправильною ситуацію, коли політичні послання чують, оскільки за них заплатили. «Ми вважаємо, що політичні послання повинні заслужити на те, щоб бути почутими, неправильно домагатися цього за гроші», – написав Дорсі на своїй сторінці в Twitter. «Йдеться не про свободу вираження. Йдеться про те, щоб бути почутим за гроші», – наголосив він. За словами підприємця,

його компанія ухвалила це рішення з огляду на «величезні ризики» для процесу формування думок в демократичних суспільствах, які мають платні оголошення, що використовуються для політичних цілей» [10].

Для вітчизняної політичної реальності розвиток політичної реклами в інтернет-комунікаціях є справжнім викликом, який потребує відповідної реакції. Варто безумовно погодитись із тим, що сучасна публічна політика щодо регулювання політичної реклами і інтернет-комунікаціях має пройти між Сциллою анархії (неконтрольованої політичної реклами, яка впливає на електоральний вибір громадян та зберігає владу олігархії) та Харібдою державної тиранії, приклади якої можна спостерігати в авторитарних країнах [13].

По-перше, необхідно удосконалити правове регулювання діяльності у мережі інтернет з метою запобігання зовнішнім впливам в умовах «гібридної» війни. Позитивним прикладом є блокування російських інтернет-ресурсів в Україні [3]. Погодимось із думкою О. Гречаніченко: «У Законі України «Про рекламу» є визначення політичної реклами. Однак загалом в українському законодавстві відсутні будь-які обмеження щодо форми політичної реклами» [6].

По-друге, обмеження та санкції, які впроваджуються щодо традиційних масмедіа (передусім – телебачення), мають поширюватись і на інтернет-комунікації. У цьому сенсі, в якості прикладу слід навести блокування окремих телевізійних каналів на сервісі Youtube [7] та видалення посилань на них взагалі з сервісу Google (власне, складовою якого і є Youtube).

По-третє, публічна політика щодо регулювання політичної реклами в інтернет комунікаціях має бути спрямована на чітку ідентифікацію джерела фінансування рекламних повідомлень з метою створення рівних умов для усіх учасників електорального процесу.

Висновки. Таким чином, політична реклама у публічній комунікації, створюючи нові можливості, водночас несе загрози, які пов'язані із маніпуляціями та нерівним доступом. Одні політичні актори отримують значно більше можливостей поширювати політичні реклами у мережі інтернет, аніж інші. Це створює нові загрози для демократичного електорального вибору громадян, адже переваги у обсязі політичної реклами досягаються завдяки фінансуванню з боку олігархічних груп, які прагнуть посилення впливу на публічну владу в Україні. Не можна недооцінювати й іноземний вплив в інтернет-комунікаціях, який є елементом гібридної війни. Держава має регулювати політичну рекламу, але не надмірно. Особливо це відноситься до пострадянських країн, де громадянське суспільство ще не виробило ефективних механізмів протидії нерівному доступу до політичної реклами в інтернет-комунікаціях. Політична реклама, це, передусім, маркетингова технологія, яка спрямована на підтримку альтернативних пропозицій, політичного плюралізму та діалогу. Саме тому, публічна політика щодо регулювання політичної реклами в інтернет-комунікаціях має знаходити баланс між державним регулюванням та вільним ринком.

Список використаної літератури

1. Авдеева Т. Відповідність блокування соціальних мереж європейським стандартам свободи вираження поглядів. *Центр демократії та верховенства права*. 2021. November 29. URL: <https://cedem.org.ua/analytics/social-media-blocking/>
2. Ганжуров Ю.С. Політична реклама: комунікативний формат і електоральна результативність. *Наукові записки ІПЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2008. Випуск 38. С. 66-76.
3. Комарова О. Радіти чи плакати: до чого веде заборона «ВКонтакте», «Однокласники» та «Яндекс»? *Радіо Свобода*. 2017. 16 травня. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/28491916.html>

4. Криштанович М. Роль та функції політичної реклами в системі державного управління. *Ефективність державного управління*. 2015. Вип. 45. С. 79-85.
5. Кулина К. Політична реклама в інтернеті: перші відповіді на глобальний виклик. *Центр демократії та верховенства права*. 2019. March 18. URL: <https://cedem.org.ua/analytics/politychna-reklama/>
6. Онлайн та офлайн політична реклама: досвід України і світу. *Веб-сайт НАЗК*. 2021. 2 квітня. URL: <https://nazk.gov.ua/uk/novyny/politychna-koruptsiyaya-novyny/onlajn-ta-offlajn-politychna-reklama-dosvid-ukrayiny-i-svitu/>
7. ОПЗЖ обурилася через блокування каналів оточення Медведчука: «Це печерна русофобія». *Українська правда*. 2022. 4 Лютого. URL: <https://www.prawda.com.ua/news/2022/02/4/7322846/>
8. Патрієєва Н. У 2020 році політики витратили на рекламу в Facebook понад 150 млн гривень. 2020. 18 листопада. *Веб-сайт* громадської організації «Рух ЧЕСНО»: URL: <https://www.chesno.org/post/4354/>
9. Роговий А. В., Забаштанська Т. В., Просунко Д. В. Сучасний стан та перспективи розвитку рекламного ринку України. *Вісник Хмельницького національного університету*. 2019. № 5 С. 203- 206.
10. Twitter припиняє розміщення політичної реклами. *DW.COM*. 2019. 31 жовтня. URL: <https://www.dw.com/uk/twitter-припиняє-розміщення-політичної-реклами/a-51060954>
11. Coffman J. Public communication campaign evaluation. An Environmental Scan of Challenges, Criticisms, Practice, and Opportunities. Cambridge, MA: Harvard Family Research Project, 2002. URL: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.575.7053&rep=rep1&type=pdf>
12. Habermas J. *The theory of communicative action: Volume 1: Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon press, 1985. 465 p.
13. Yakovlev D. V., Yeremenko O. M. Political discourse in a transitional society: between the scylla of anarchy and the charybdis of tyranny. *The level of efficiency and the need for the influence of social sciences on the development of modern civilization : collective monograph* / K. S. Brenzovych, Yu. O. Ostapets, M. M. Palinchak, M. I. Tsalan, etc. Lviv-Toruń : Liha-Pres, 2020. P. 74-93.

POLITICAL ADVERTISING IN PUBLIC COMMUNICATION: BETWEEN GOVERNMENT REGULATION AND MARKET

Victoriia Kropyvko

*National University "Odessa Law Academy",
Faculty of Psychology, Political Science and Sociology,
Department of Political Theories
Fontans'ka Doroga St., 23, 65016, Odesa, Ukraine*

The article is devoted to the study of political advertising in public communication. It has been agreed that public communication in modern conditions mainly functions in the Internet space. Internet communications (websites, social networks, services, messengers, etc.) create conditions for openness, give the right to vote, and participate in political debates on the public good to all citizens. At the same time, Internet communications are characterized by new challenges for the public, i.e. "digital inequality". In the dimension of political advertising, this means primarily inequality in the volume of advertising. Political groups endowed with resources have access to the creation and distribution of a significant number of advertising messages. Foreign influence on the space of Internet communications should not be underestimated either. The latter is an important element of hybrid warfare. Public communication is defined

as the process of discussing social issues by giving them public status. That is why the focus is on political advertising in Internet communications. It has been noted that public policy on the regulation of political advertising in Internet communications should be aimed at finding a compromise between government regulation and the requirements of free-market competition. Public policy in Ukraine should pass between the Scylla of the uncontrolled flow of political advertising in Internet communications, funded by oligarchic groups, and the Charybdis of state tyranny, which is a feature of authoritarian rule. Political advertising, which provides for the placement of messages on the Internet on a paid basis, is the foundation of the financial freedom of the media; it can fully function only in a free market. At the same time, political advertising in public communications should promote a rational debate on the public good during the electoral process.

Key words: political advertising, public communications, election campaigns, Internet communications, social networks, public policy.

УДК 327.3

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.35>

ОСОБЛИВОСТІ ЕКОЛОГІЧНОЇ ПОЛІТИКИ ЄС: РЕГІОНАЛЬНИЙ ВИМІР

Юлія Лемко

*Національний університет «Львівська політехніка»,
кафедра політології та міжнародних відносин
вул. Степана Бандери, 12, 79000, м. Львів, Україна*

У зв'язку з критичною ситуацією, що складається через виснаження природних ресурсів у всіх країнах світу, виникає потреба в теоретичних розробках та практичних кроках для формуванні екологічної політики кожної держави, що передбачає збереження «якості» природних ресурсів. Політика захисту довкілля втілена в основних національних програмах та законодавстві кожної країни зокрема, та передбачають співпрацю між державними установами, приватним сектором, науковими та фінансовими установами. Законодавством держав встановлено нову функцію країни щодо регулювання природоохоронної діяльності та визначення прав та обов'язків природокористувачів. Актуальність даного дослідження зумовлюється тим, що у рамках євроінтеграційного курсу України актуальним є вивчення досвіду країн Європейського Союзу (ЄС) щодо розробки, удосконалення та реалізації державної екологічної політики. Ця система потребує термінового реформування в напрямку переходу до комплексного управління екологічними проблемами. Оскільки функції екологічного менеджменту розподіляються між різними центральними органами виконавчої влади, це призводить до їх дублювання, неоднозначного роз'яснення положень екологічного законодавства та, як наслідок, неефективного використання бюджетних ресурсів. Відсутність правового забезпечення, освіти та роз'яснювальної роботи, низька інституційна спроможність підкреслюють актуальність даної теми дослідження. Зокрема, у даній роботі буде розглянуто досвід Польщі у формуванні екологічної політики, інструменти та механізми для її реалізації. Враховуючи те що згадана країна має схожі проблеми у формуванні та реалізації екологічної політики з Україною, буде доцільним проаналізувати дані процеси, що можуть слугувати в подальшому прикладом для нашої держави.

Ключові слова: екологічна політика, регіональна політика, ЄС, Україна, законодавство, Польща.

На сьогодні регіональна політика Європейського Союзу включає три основні напрямки розвитку регіонів. По-перше, робиться наголос на сприянні економічному наближенню, щоб допомогти менш розвиненим регіонам (які розташовані в основному в нових країнах-учасниках) зменшити своє відставання від більш розвинених країн. По-друге, реалізуються широкі заходи, спрямовані на покращення регіональної конкурентоспроможності і зайнятості. Третя категорія стратегій спрямована на сприяння співпраці між регіонами і країнами, щоб зменшити економічне значення національних кордонів. Провідне місце у політиці ЄС займає напрям екологічної політики, до якого ми відносимо: постійне підвищення уваги до проблем охорони навколишнього середовища; перехід від згадування екологічних проблем у документах ЄС до прийняття конкретних комплексних законів і програм дій; Консолідація екологічної політики в ряді інших сфер політики, які проводяться та підтримуються ЄС та його установами та країнами-членами; створення спеціальних формувань для вирішення проблем екологічної політики та контролю у цій сфері; Збільшення коштів на природоохоронну діяльність.

У ході розробки єдиної екологічної політики держав-членів ЄС були розроблені основні принципи, на основі яких реалізовувалися заходи ЄС у сфері охорони навколишнього середовища. Амстердамський договір 1997 року встановлює наступні основні принципи, такі як:

1) принцип субсидіарності, що полягає у проведенні спільної діяльності в тих сферах, де країни не можуть впоратися самостійно або таке рішення є ефективнішим, ніж на державному рівні);

2) принцип обережності;

3) принцип попередження (принцип превентивної, попереджувальної дії), що полягає в тому, щоб завчасно уникати забруднення;

4) принцип винуватця, який є інструментом захисту довкілля вільного ринку, який базується на передумові, що витрати на очищення забруднення повинні нести особи, відповідальні за його створення;

5) принцип екологічної спрямованості, який означає, що кожна діяльність здійснюється з урахуванням потреб навколишнього середовища;

6) принцип інтеграції екологічної політики в розробку та реалізацію всіх інших політик ЄС, заснований на інтеграції екологічних питань у сільському господарстві, політиці розвитку, підприємництві, енергетиці, внутрішньому ринку, рибному господарстві, дослідженнях, структурних фондах, транспорті, економіці, і фінансових відносин, торгівлі та зовнішніх зв'язків [5].

У період з 1992 по 2003 рр. важливим досягненням держав-членів стало формулювання основних цілей і завдань спільної екологічної політики ЄС. Таким чином, країни-члени ЄС визначили основні цілі та завдання спільної екологічної політики ЄС, такі як збереження, захист і поліпшення навколишнього середовища; турбота про охорону здоров'я людей; досягнення раціонального використання природних ресурсів; просування заходів щодо вирішення регіональних та глобальних екологічних проблем на міжнародному рівні [3].

У рамках аналізу спільної екологічної політики країн-членів ЄС слід звернути увагу на правову базу ЄС у сфері екології, яка включає установчі договори ЄС, а також директиви та програми дій у цій сфері. До основних нормативно-правових актів у сфері охорони та охорони навколишнього середовища ЄС належать:

– Римський договір 1957 р., стаття 36 якого надала державам-членам ЄС право вводити обмеження на імпорт, експорт і транзит у торгівлі на основі екологічної безпеки [6];

– Єдиний європейський акт (ЄЕЗ) 1986 р., що став новим розділом про охорону навколишнього середовища до Римських договорів;

– Маастрихтський договір про Європейський Союз 1992 року, в якому були визначені екологічні цілі організації – сприяння діяльності, пов'язаної з регіональними та глобальними екологічними проблемами на міжнародному рівні. Маастрихтський договір був доповнений трьома деклараціями з екологічних питань (Директива про викиди, Директива про оцінку впливу на навколишнє середовище та Директива про благополуччя тварин) [7];

– Амстердамський договір 1997 р., який заклав принцип екологічної орієнтації ЄС;

– Лісабонський договір 2007 року, який визначає основні цілі екологічної політики ЄС, включаючи збереження, захист та покращення якості навколишнього середовища; охорона здоров'я людини; збалансоване та раціональне використання природних ресурсів; Вирішення регіональних та глобальних екологічних проблем та боротьба зі зміною клімату [8].

Ще одним результатом спільної діяльності держав-членів Європейського Союзу в галузі охорони навколишнього середовища є Екологічна програма для Європи, яка була прийнята в 1995 році на конференції міністрів «Довкілля для Європи» в Софії.

Екологічна програма для Європи була першою спробою сформулювати довгострокові пріоритети екологічної політики на європейському рівні, які могли б допомогти створити концептуальну основу для координації національні та міжнародні зусилля щодо покращення стану навколишнього середовища в Європі та інтеграція екологічних факторів у політику розвитку [2].

Ця програма визначила дванадцять найважливіших екологічних проблем сьогодення, п'ять з яких були пріоритетними. Серед сьогоднішніх екологічних пріоритетів Програма довкілля для Європи включає:

- 1) зміна клімату;
- 2) руйнування стратосферного озону;
- 3) втрата біорізноманіття;
- 4) аварії з тяжкими наслідками для навколишнього середовища;
- 5) Підкислення та збільшення концентрації тропосферного озону та інших фотохімічних окислювачів [2]

Сьогодні зміна клімату є одним із найнебезпечніших наслідків неефективної екологічної політики. У цьому контексті слід виділити активну роль Європейського Союзу в міжнародному процесі боротьби зі зміною клімату. Одним із результатів активної роботи ЄС у цьому напрямку є участь держав-членів ЄС у міжнародних конференціях, робочих групах та зустрічах з цих питань, а також ратифікація Рамкової конвенції ООН про зміну клімату 21 грудня 1993 р. підписання та ратифікація Кіотського протоколу. Відповідно до Кіотського протоколу промислово розвинені країни взяли на себе зобов'язання скоротити сумарні викиди шести основних парникових газів щонайменше на 5%. А Європейський Союз, зі свого боку, зобов'язався скоротити викиди цих парникових газів у всьому Союзі на 8% і розподілити квоти між державами-членами.

Необхідність співпраці України та ЄС у сфері екологічної політики є незаперечною не лише з точки зору перспектив інтеграції, а й передусім з огляду на необхідність збереження довкілля в цій частині світу. Досвід реалізації екологічної політики ЄС є корисним для України з точки зору доцільності та ефективності використання сучасних технологій у сфері природокористування. Прикладом ефективного використання економічних важелів у реалізації екологічної політики може бути Польща, країна, досвід якої є корисним і доцільним завдяки успішній реалізації інструментів екологічної політики та схожості природних і соціальних умов [1].

Основними складовими економічного механізму охорони природи, що діє в Польщі, є:

- плата за спеціальне використання природних ресурсів;
- плата за забруднення та інший шкідливий вплив на навколишнє середовище;
- система фінансування та кредитування природоохоронних заходів (державний та місцеві бюджети, природоохоронні фонди, банки, фонди компаній, іноземні доходи та інвестиції тощо);

- екологізація системи оподаткування та ціноутворення;
- підтримка становлення та розвитку екоіндустрії.

Польща дотримується основного пріоритету екологічної політики, загальновищого для всіх країн ЄС – запобігання забрудненню навколишнього середовища через екологічну далекоглядність та обачність. Це знайшло своє втілення у застосуванні так званих «Best Available Techniques» (BAT – використання таких виробничих процесів, які,

виходячи з сучасного стану науки і техніки, пропонують можливість забезпечення максимально можливого рівня екологічної безпеки). VAT було введено в 1984 році Директивою 84/360 ЕЕС для боротьби з промисловим забрудненням повітря [3].

Також, до регуляторів ринку природокористування в Польщі включають:

1. Екологічний податок. У Польщі, як і в інших країнах з ринковою економікою, широко використовується диференційоване оподаткування залежно від «екологічності» продукції. Концепція оподаткування надалі розвивається таким чином, щоб окремі компанії, чия продукція екологічно чиста, не опинилися в вигідному становищі від вищих цін у порівнянні з конкурентами.

2. Податкові пільги та субсидії. Головне завдання – стимулювати активніше використання сучасних науково-технічних досягнень. Втрата бюджетних коштів від запровадження податкових пільг компенсується податковими надходженнями від підприємств, які використовують забруднюючі технології або виробляють забруднюючу продукцію.

3. Позики під низькі відсотки. Це важлива умова збереження екологічних інвестицій у закупівлю виробниками капітальних товарів. У перелік пільгових кредитів є такі методи, як безвідсоткові або пільгові кредити. До них належать різні види кредитів із низькими відсотками для фінансової підтримки компаній, які використовують ресурсозберігаючі та екологічно чисті технології [5].

4. Платежі за забруднення.

5. Цінова реформа. Відповідно до польського досвіду, диференціація цін між екологічно чистими та екологічно чистими продуктами може мати позитивні результати у зменшенні забруднення навколишнього середовища.

Ринкова реалізація права на забруднення також може розглядатися як ефективний довгостроковий стимул для захисту навколишнього середовища. Цей механізм є частиною плану заохочення компаній до впровадження безвідходних технологій та високоефективних систем очищення. Він заснований на різниці між фактичним і екологічно прийнятним рівнем забруднення. Якщо фактичне забруднення менше заявленої екологічно чистої кількості, підприємство отримує право забруднювати навколишнє середовище у вигляді сертифіката, який може бути проданий іншим особам.

Економічні інструменти, спрямовані на використання фінансового важеля та переваг альтернативної економічної поведінки, загалом визнаються найважливішою групою інструментів екологічної політики [11].

Такими інструментами є:

1) платежі: платежі за випуск; розрахунки за продукцію; платежі за користування природоохоронною інфраструктурою; концесійні збори; Адміністративний збір.

2) Депозитні та іпотечні системи.

3) створення екологічного ринку: продаж прав на викиди; використання ринкових механізмів; фінансова відповідальність (створення ринку страхування від екологічних ризиків).

4) інструменти забезпечення дотримання: санкції за порушення; фінансове забезпечення, що забезпечує дотримання правил; податкова маржа.

5) стипендії: стипендії; податкові пільги; старші позики та кредити [9].

Примітно, що екологічні платежі здійснюються всіма підприємствами і лише за діяльність, яка відповідає чинному законодавству. На думку польських дослідників, екологічний податок у розмірі екологічної шкоди навколишньому середовищу та природним ресурсам відповідає і встановленим екологічним нормам. Система екологічних стандартів покликана містити обмеження на використання природних ресурсів, використання

технологічних процесів, а також параметри кінцевого продукту, перевищення яких призведе до економічного, екологічного та соціального збитку. Тобто екологічні норми, окрім прямого призначення, мають слугувати механізмами екологічної політики, за допомогою яких можна відокремити екологічні податки та економічні санкції за нераціональне природокористування. У Польщі розмір штрафу за викиди забруднюючих речовин у повітря в десятки разів перевищує розмір збору за стандартизоване забруднення. Навіть загроза можливого високого штрафу за екологічні порушення значно посилює її функцію як запобіжного економічного регулятора природи [10].

Таким чином, у Польщі сформовано дієву систему економічних інструментів екологічної політики, яка вже стала надійною основою для раціонального природокористування. Економічні інструменти екологічної політики забезпечують перетворення зовнішніх негативних екологічних впливів у внутрішні екологічні витрати економіки та зворотне стимулювання зовнішніх позитивних екологічних впливів.

Підсумовуючи варто зазначити, що світова спільнота усвідомлює необхідність координації максимальних зусиль у сфері охорони довкілля, сприяння розробці гармонізованої правової бази сталого розвитку в Європі, підвищенню уваги до навколишнього середовища та необхідності спільних дій у сфері охорони навколишнього середовища. безпеки. Європейський Союз відіграє важливу роль у міжнародному процесі захисту довкілля і сьогодні відіграє провідну роль у реалізації політики щодо вирішення глобальних екологічних проблем. Враховуючи досягнення ЄС у формуванні ефективної екологічної політики, можна внести пропозиції щодо вдосконалення системи інструментів екологічної політики в Україні, а саме:

- активізація діяльності компетентних органів державної та виконавчої влади щодо законодавчого, інформаційного та технічного забезпечення інтеграції екологічної складової в технічну політику;

- створення умов для політичної пріоритетності вирішення екологічних проблем, економічної відповідальності бізнесу та промисловості за екологічну шкоду;

- у розробці проектів політики, програм, положень щодо формування та вдосконалення екологічної політики з метою використання позитивного досвіду країн ЄС, положень міжнародних стратегій та підходів у цій сфері;

- подальша оптимізація податкового законодавства для забезпечення економічного розвитку та сприяння екологічно чистій поведінці;

- активізація діяльності неурядових організацій через впровадження екологічної освіти та навчання.

Список використаної літератури

1. Бут Ю.С. Досвід країн Європейського Союзу щодо застосування фіскальних інструментів в екологічній політиці / Ю.С. Бут // Електронне наукове фахове видання «Ефективна економіка» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.economy.nauka.com.ua/?op=1&z=729>.
2. Буткевич В.Г. Міжнародне право. Основні галузі / В.Г. Буткевич, В.В. Мицик, О.В. Задорожній. – К. : Либідь, 2001. – 816 с.
3. Веклич О.О. Економічний механізм екологічного регулювання в Україні / О. Веклич. – К.: Український інститут досліджень навколишнього природного середовища і ресурсів, 2013. – 88 с.
4. Водний кодекс України: закон України № 213/ 95ВР від 6 черв. 1995 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/main/213/95-vr#Text>

5. Голік Ю.С. Законодавство Європейського Союзу у сфері охорони навколишнього середовища: Навчальний посібник / Ю.С. Голік, А.В. Войтенко, О.Е. Ілляш та ін. – Полтава, 2009. – 170 с.
6. Господарське право України : навч. посібник для студ. вищ. навч. закладів / С.В. Несинова, В.С. Воронко, Т.С. Чебикіна. – К. : Центр учбової літератури, 2012. – 563 с.
7. Громадська Н.А. Роль міжнародної організації праці в розвитку соціального діалогу / Н.А. Громадська. // Вісник СевДТУ. – 2007. – №. – С. 69–72.
8. Договір про Європейський Союз від 07.02.1992 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/994_029/page
9. Романюк Н.І. Нормативно-правова база формування екологічної політики Європейського Союзу / Н.І. Романюк, Н.М. Корнійчук. // Особливості внутрішньополітичного розвитку країн та регіонів світу. – 2012. – № 20. – С. 81–87.
10. Шевчук В.Я. Екологічне управління / В.Я. Шевчук, Ю.М. Саталкін, Г.О. Білявський. – Київ: Либідь, 2004. – 432 с.
11. Якушенко Л.М. Щодо напрямків підвищення ефективності виконання загальнодержавних програм у природоохоронній сфері. Інформаційноаналітична довідка / Л.М. Якушенко, Л.Д. Яценко. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/articles/537/>

FEATURES OF EU ENVIRONMENTAL POLICY: REGIONAL DIMENSION

Yuliya Lemko

*National University "Lviv politechnic",
Department of Political and International Relations Science
Stepana Bandery Str., 12, 79000, Lviv, Ukraine*

In connection with the critical situation resulting from the depletion of natural resources in all countries of the world, there is a need for theoretical developments and practical steps for the formation of the environmental policy of each state, which provides for the preservation of the "quality" of natural resources. Environmental protection policies are embodied in the main national programs and legislation of each country in particular, and provide for cooperation between state institutions, the private sector, scientific and financial institutions. The legislation of the states established a new function of the country to regulate nature protection activities and define the rights and obligations of nature users.

The relevance of this study is determined by the fact that within the framework of the European integration course of Ukraine, it is relevant to study the experience of the countries of the European Union (EU) regarding the development, improvement and implementation of the state environmental policy. This system needs urgent reformation in the direction of transition to integrated management of environmental problems. Since the functions of environmental management are distributed among various central bodies of the executive power, this leads to their duplication, ambiguous clarification of the provisions of environmental legislation and, as a result, inefficient use of budget resources.

The lack of legal support, education and outreach, low institutional capacity emphasize the relevance of this research topic. In particular, this paper will consider the experience of Poland in the formation of environmental policy, tools and mechanisms for its implementation. Given that the mentioned country has similar problems in the formation and implementation of environmental policy with Ukraine, it will be appropriate to analyze these processes, which can serve as an example for our country in the future.

Key words: environmental policy, regional policy, EU, Ukraine, legislation, Poland.

УДК 329.8(477):303.6

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.36>

ОСОБЛИВОСТІ ТА ТЕНДЕНЦІЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЧЛЕНСЬКОЇ БАЗИ В ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЯХ УКРАЇНИ

Анатолій Романюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра політології
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Політичним партіям в демократичних країнах та Україні властива мала кількість членів партії. В статті розглядається рівень вивчення проблеми партійного членства українськими та зарубіжними науковцями. Зазначається, що українські політичні партії фактично не надають достовірної інформації про стан та тенденції розвитку ситуації із партійним членством. Головними джерелами цієї інформації виступають соціологічні дослідження і наступна їх інтерпретація та інтерв'ю партійних представників. На підставі опитування партійних лідерів Львівської області з'ясовано орієнтовні показники кількості членів партії та основні групи серед наявного членства партій. Проведений аналіз дозволив констатувати, що політичним партіям України характерна невелика кількість членів, одночасно низькі кількісні показники властиві партіям протягом всього часу від моменту формування національної партійної системи; мала кількість членів партій зумовлена слабкістю самих партійних структур, домінуючим лідерським форматом партій, тісним їх зв'язком із спонсорами і відповідно низьким рівнем довіри до інституту політичних партій. Зазначено, що необхідність партійних організацій виконувати функції, пов'язані з виборами та функціонуванням представницьких інститутів різного рівня, зумовлює залучення до роботи партії найманих працівників/фахівців і включення до партійних списків безпартійних кандидатів, долучення їх до публічного представлення партії та цілого процесу партійного функціонування. Автор формулює власну точку зору щодо пояснення не лише чому за базову модель в Україні було обрано масову партію, але і обґрунтування кризи цієї моделі сьогодні та виявив приклади формування моделі мережевих партій. В статті констатується, що показники малої кількості політичних партій в демократичних країнах і Україні мають відмінні причини.

Ключові слова: політична партія, криза політичних партій, масова партія, член політичної партії, мережева політична партія, партійна система, партійний кандидат.

В численних дослідженнях світових партологів під час аналізу сучасного стану партійного членства досить часто присутня констатація кризи, яка виявляється не лише в скороченні частки партійних громадян серед виборців конкретної країни та і всіх демократичних держав разом, вона також поширюється і на спроможність політичних партій реалізовувати свої функції. Українські дослідники під час аналізу політичних партій досить часто говорять про слабкість інституту діючих в країні партій і про малу базу членів партій, як по відношенню до представлених в парламенті і активно діючих на політичній сцені, так і щодо тих, які періодично беруть участь у парламентських, президентських та місцевих виборах. Формальна подібність/близькість показників малої кількості членів партії в Україні і демократичних країнах дала підстави окремим дослідникам говорити про подібність ситуації [11, с. 249], що імпліцитно передбачає ствердження відповідності процесів які призвели до такого стану справ і окреслення напрямків та інструментів

необхідних дій. Окрім того, сам факт малої частки членів партії серед дорослого населення зумовлює потребу його оцінки та впливу на саму політичну партію та на її функціональну спроможність.

Проблема вивчення стану справ з членством в українських партіях не отримала значної уваги українських дослідників. Переважна більшість публікацій присвячена питанням правових засад набуття та втрати членства в політичній партії [6, с. 89]. Також варто виділити низку публікацій доктора соціологічних наук О. Вишняка, який на підставі аналізу результатів досліджень, проведених Інститутом соціології НАН України, розглянув динаміку змін членської бази українських політичних партій протягом періоду від 1994 р. [2, 3] Особливості стану членської бази політичних партій на рівні Львівської області проаналізовано у статті А. Романюка [26]. Певною мірою питання членства в політичних партіях України на регіональному рівні було розглянуто в матеріалах низки років міжнародної наукової конференції під загальною назвою «Політичні партії і вибори: українські та світові практики» (пам'яті Юрія Романовича Шведи), яка відбувається щороку від 2016 р. [7, 8, 9, 10].

В західній політичній науці питанням членства в політичних партіях приділяється значна увага. В низці статей розглянуто зміни членської бази в країнах Європи протягом 1960-80-х років [25] і на наступному етапі у 80-х – 2000-х роках [22] та чинники що зумовлюють проаналізований рівень. Окремим напрямком слід вважати вивчення процесу функціонування політичних партій та ролі в партійній діяльності, зокрема у внутрішньо-партійній демократії, членів партій [20, 21]. Дослідження особливостей організаційної будови і функціонування політичних партій на сучасному етапі переважно відбувається з означенням контексту кількісних та якісних змін щодо партійних членів, або виділення визначальних змінних які детермінують появу нових характеристик [17, 18, 19]. Також слід виокремити публікації присвячені кризі партійного членства та новим формам партійної участі, кількість яких помітно зросла останнім часом [28, 14, 24, 15, 23, 27, 16].

Таким чином завданням нашого дослідження ми вважаємо вивчення реального стану членства в політичних партіях України, окреслення тенденцій властивих діючим політичним партіям стосовно зміни кількості членів та співставлення ситуації з членами партії в Україні та демократичних країнах світу.

Нажаль діючі в Україні політичні партії не оприлюднюють публічно або в партійних виданнях інформацію про кількість членів. Тому, подібну інформацію ми можемо отримати виключно на підставі результатів соціологічних опитувань. Внаслідок цього верифікувати дані є дуже складно. Серед низки соціологічних агенцій України, систематичне вивчення стану членської бази українських партій здійснив Інститут соціології НАН України, який фактично протягом всього періоду незалежності щорічно включає питання про оцінку кількості членів партії в свої дослідження.

Таблиця 1

**Динаміка рівня членства в політичних партіях України за даними
Інституту соціології НАН України 1994 – 2020 рр., % [12, с. 449]**

1994	95	96	97	98	99	2000	01	02	03	04	05	06	08	10	12	14	16	18	20
0,7	0,6	0,5	0,7	0,9	1,5	0,8	1,7	2,2	2,0	1,9	2,5	4,6	2,8	3,0	1,2	1,4	1,4	1,1	1,7

Матеріали таблиці свідчать, що ситуація з кількістю членів є відносно динамічною. Зокрема, інтервал в один-два роки, лише в окремому випадку (2006 р.), демонструє помітні

відмінності в чисельності партійців. Наведений показник за 2020 р. також підтверджується у публікації О. Симончук, яка оцінює загальну частку у 2,0 % [11, с. 249]. Не значна відмінність між двома свідченнями не передбачає додаткового уточнення який показник більш вірогідний. Відповідно показник для 2020 р. ми мали б прийняти в межах 1,7-2,0 %%. Спробуємо перевести показники у відсотках у формат тисяч осіб. Згідно даних Державного реєстру виборців під час місцевих 2020 р. виборів кількість громадян виборчого віку становила приблизно 28 млн. осіб. Відповідно на цей рік отримані соціологами відсотки мали б дорівнювати 476-560 тисячам осіб виборчого віку.

Перші українські політичні партії почали формуватися наприкінці перебудови.¹ Процес створення українських партій отримав потужний поштовх після проголошення незалежності у 1991 р. З самого початку партіотворення базовою моделлю обрали «масову партію» в форматі сформульованому М. Дюверже. Відповідно до цієї моделі головними індикаторами були: значна кількість членів партії, потужна ієрархізована організаційна структура з постійним партійним апаратом, формалізована програма близька до ідеології [13, с. 205-206]. Цей вибір політичного класу був зумовлений, на нашу думку, малим досвідом існування інститутів демократичного суспільства в Україні, в тому числі відсутністю знань і досвіду діяльності політичних партій в умовах представницької демократії. Натомість для абсолютної більшості громадян сприйняття інституту політичної партії відбувалося через призму ставлення до КППС, не залежно воно було позитивним чи негативним. Додатковим чинником була поширена на момент отримання незалежності оцінка, що конструкція масової партії була переважаючою в європейських демократіях. Відповідно до вимог моделі масової партії і були прописані нормативні документи, які регламентували утворення, реєстрацію та функціонування політичних партій України.

Аналіз членства в українських політичних партіях в першу чергу буде вимагати концептуального визначення самого поняття «член партії» відповідно до українського законодавства. Згідно закону «Про політичні партії в Україні» (стаття 6,8) «членство в партії є фіксованим, це означає, що існують певні відносини між особою та політичною організацією, до якої вона належить, і регулюються таким документом як статут. Обов'язковою умовою фіксації членства в політичній партії є наявність заяви громадянина України, поданої до статутного органу політичної партії, про бажання стати членом цієї партії. Порядок вступу до політичної партії, зупинення та припинення членства в ній визначається статутом політичної партії» [5]. Таким чином норми закону чітко фіксують головні параметри щодо статусу члена політичної партії в Україні: членство є виключно індивідуальним, для набуття статусу необхідно конкретному громадянину особисто подати заяву і інші документи, передбачені статутом обраної партії і пройти певну процедуру внаслідок якої громадянин отримує формальне підтвердження набуття статусу члена партії.

Аналіз статутів основних політичних партій свідчить про приблизну/відносну подібність вимог: особисто написана заява та одна або дві рекомендації. Також додатковими вимогами окремі політичні партії висувають люстраційну перевірку або моніторинг відкритих джерел інформації на предмет характеру повідомлень (позитивні-негативні) щодо потенційного кандидата. Таким чином ми констатуємо, що за наявності означених вимог кожна партія має чітко фіксувати хто є її членом і обліковувати всі зміни власної чисельності. Тому, відсутність не лише чіткої, а взагалі коректної, а не оціночної інформації про членів політичних партій, особливо тих, що беруть участь у політичному житті, виступає свідомою позицією політичних партій. Партії свідомо приховують цю інформацію.

¹ У 1988 р. була зареєстрована партія «Український християнсько-демократичний фронт» [4, с. 15].

Більшість експертів погоджуються, що партійні представники виходять з установки, наразі ми не оцінюємо якою вона є, що політична партія повинна мати велику кількість членів. За цією логікою наявність багатьох членів партії мала би свідчити: що партія є впливовою, що вона користується суспільною підтримкою і на неї чекає високий результат на чергових виборах, відповідно влада, різноманітні суспільні інституції і безпартійні громадяни мали б сприймати її як поважного політичного гравця і підтримувати її та ініціативи і дії, які вона здійснює. На нашу думку така точка зору є органічною для моделі масової партії. Певне підтвердження нашої позиції ми знаходимо у О. Симончук, яка констатувала що в Українській СР на 1980 р. членами партії були 11,7 % громадян [11, с. 249]. Порівняно з цим показником частка обрахована соціологами може трактуватися маленькою. Одночасно подібне порівняння буде не коректним, тому що СРСР не був демократичною країною і комуністична партія була умовно політичною партією, оскільки вона була «керівною і спрямовуючою силою суспільства» і її статус гарантувався конституцією/законами. Тобто оцінку/порівняння слід робити по відношенню до демократичних країн іманентним елементом яких виступають політичні партії.

На підставі комплексних оцінок низки авторитетних західних політологів частка членів політичних партій в країнах Західної Європи у 60-х роках минулого століття становила 14,6 % щодо всього електорату, а наприкінці 80-х років вже 10,5 % [25, с. 334]. Щодо двадцяти європейських країн в кінці 90-х років середній показник членів в політичних партіях зменшився до 4,99 % [22, с. 9]. Дослідження, які стосуються оцінки частки партійних громадян європейських країн сьогодні, свідчать про подальше їх зменшення. В цьому контексті П. Майєр, ван Бізен та Т. Погунтке констатують, що рівень членства в партіях можливо впав вже до такого низького рівня, що членство не може представляти собою значний показник організаційного потенціалу партії, або дійсно зменшення членів партій може бути таким, що сама партійна організація більше не може бути дієздатною [28, с. 40]. Тобто, означені і низка інших досліджень політичних партій європейських країн свідчать про тенденцію неухильного скорочення кількості членів політичних партій та про їх малу частку серед громадян виборчого віку.

Чи ми можемо говорити про відповідність ситуації у партійній системі України універсальним тенденціям демократичних країн? На нашу думку показники українських політичних партій лише частково можуть бути пояснені дією/відповідністю ситуації в європейських політичних партіях. Як свідчать результати з таблиці 1 охопленість громадян України партійним членством від моменту здобуття незалежності, що співпадає з початком формування в країні політичних партій, завжди була на дуже низькому рівні. Ситуацію зафіксовану у 2006 р., коли частка склала 4,6 %, слід розглядати скоріше як окремий випадок викликаний подіями Помаранчевої революції, черговими парламентськими виборами за новою виборчою системою і переходом напівпрезидентської системи правління до парламент-президентської форми. Тобто тенденція, властива демократичним країнам і яка полягає у поступовому, тривалому і чутливому скороченні частки партійних громадян, не простежується в Україні.

З метою з'ясування ситуації з членами політичних партій ми провели низку зустрічей з експертами та представниками основних політичних партій України у Львівській області. Ми виходимо з позиції, що ситуація в політичних партіях однієї з областей, в цілому, відображає тенденції змін в інших областях і дає нам можливість побачити наявні процеси в політичних партіях на рівні України. Якщо не брати до уваги російсько-українську війну, яка розпочалася 24 лютого 2022 р. і потребує спеціальних досліджень, серед визначальних чинників що детермінують зміни у політичних партіях ми можемо назвати:

розвиток процесу децентралізації, прийняття нового Виборчого кодексу та його апробацію на практиці і врахування специфіки/особливостей виборчих процесів президента, парламенту та місцевих виборів.

До літа 2020 р., коли в рамках програми децентралізації та адміністративно-територіальної реформи було сформовано 7 великих районів, в області функціонували 20 районів та було 9 міст обласного підпорядкування де існували міськради (Борислав, Дрогобич, Львів, Моршин, Новий Розділ, Самбір, Стрий, Трускавець та Червоноград). Таким чином структура обласної партійної організації в ідеалі мала передбачати 20 районних та 9 міських партійних осередків. Одночасно партійні організації могли мати і більшу кількість структурних одиниць, що залежало виключно від організаційної здатності політичної партії. В рамках процесу децентралізації, який був запущений в Україні у 2014 р., в кожній області почали створювати Об'єднані територіальні громади (ОТГ). В рамках Львівської області їх нараховується 73. Відповідно, основні політичні партії від 2020 р., коли завершився процес створення ОТГ в кожній області і розпочався процес формування нових 7 замість попередніх 20 районів, почали проводити реструктуризацію своїх організацій з метою забезпечення присутності партійної організації в кожному районі та кожній ОТГ. Обласні партійні осередки, представлені власними групами/фракціями у Львівській обласній раді² формально всі розпочали процес зміни організаційної структури відповідно до нового формату адміністративно-територіального поділу області. Результати інтерв'ю з партійними представниками свідчать, що конкретна цілеспрямована робота по формуванню партійних осередків у всіх ОТГ, властива лише обласним організаціям партій: «Європейська Солідарність», «Слуга народу», «Батьківщина», ВО «Свобода», «Українська Галицька партія» та «За майбутнє». Однак простежується певна особливість, нещодавно створені партії «Слуга народу» та «За майбутнє» створюють в ОТГ не партійні осередки, а скоріше точки впливу і підготовки до виборів (може бути одна або декілька осіб здатних виконувати вимоги та рекомендації обласного центру). Решта партійних організацій здатні охопити лише частину ОТГ, внаслідок відсутності належних ресурсів.

Виборчий кодекс України остаточно було прийнято 19 грудня 2019 р. і він увібрав в себе основні законодавчі акти: «Про вибори Президента України», «Про вибори народних депутатів України» та про «Місцеві вибори» [1]. Особливістю парламентських та місцевих виборів 1919 р. та 2020 р., під час яких його було апробовано, стало запровадження відносно «відкритих» партійних списків, що зумовило низку поважних змін у виборчій поведінці українських партій. Кодекс на рівні виборів до парламенту та в більшості місцевих виборів фактично запровадив партійну монополію на висунення кандидатів. Це за логікою законодавця мало стимулювати посилення політичних партій на всіх рівнях, включно з ОТГ. Однак, міжпартійна конкуренція та якісні вимоги до партійних списків, особливо запровадження квоти жінок, починаючи від першої десятки партійного списку, на практиці стимулювали залучення до партійних списків на місцях значної кількості не партійних кандидатів. Їхня частка особливо на місцевих виборах 2020 р. була значною для всіх обласних партійних організацій (62,4 %), а у випадку партії «Слуга народу» була абсолютною – 100 % [26, с. 12]. Значна кількість безпартійних в партійних списках була зумовлена, на нашу думку: по-перше, нестачею партійних кандидатів, які б мали достатній рівень суспільного авторитету, що могло їх зробити конкурентними щодо інших кандидатів і давало б їм шанс отримати високий результат для себе і для партійного списку; законодавчим обмеженням

² У Львівській обласній раді VIII демократичного скликання представлені політичні партії: «Європейська Солідарність», «Слуга народу», «Самопоміч», «Батьківщина», «Голос», ВО «Свобода», «Народний рух України», «Українська Галицька партія» та «За майбутнє».

можливості безпартійних громадян брати участь у виборах поза списками політичних партій, внаслідок чого особи з високим рівнем впізнаваності та/і авторитету, які мали добрий шанс розраховувати на акумулювання суспільної уваги та підтримки, змушені були шукати варіанти попадання в партійні списки; прагненням громадян, які мали значний фінансовий або інший важливий ресурс, обміняти прийнятну для двох сторін частку цього ресурсу на місце у виборчому списку партії, яка мала добрі шанси бути обраною. Таким чином висока частка безпартійних у партійних списках певною мірою була індикатором малого числа членів партійної організації, взагалі, та/або відсутності впізнаваних особистостей і таких, які можуть публічно працювати.

Аналіз активності обласних партійних осередків свідчить, що найбільш масштабною вона є під час виборів (ми маємо на увазі партії які беруть участь у виборах, ті що не беруть участі у виборах, фактично знаходяться у стані летаргії під час виборів і у міжвиборчий час). У міжвиборчий період головна активність припадає на роботу партійних груп депутатів/фракцій, які присутні у виборних представницьких інститутах, також політична активність партійних організацій може позначатися помітним ростом у випадку політичних криз або кризових ситуацій як на регіональному, так і національному рівнях.

Розглянемо задіяність членів партії під час виборів та у міжвиборчий період. Особливість сучасних виборів в Україні (до уваги ми переважно берем парламентські та місцеві) полягає у перманентному зростанні значення застосування виборчих технологій, підвищенні ваги використання ЗМІ та соціальних мереж, залучення правників. Важливою також характеристикою є обмежений час протікання виборчої кампанії, навіть коли партійні організації і окремі кандидати починають заздалегідь готуватися до виборів і проводять різноманітні дії спрямовані на підвищення впізнаваності та прихильності виборців, період від офіційного початку виборчої кампанії і до дня голосування характеризується гіпер активністю. В цих умовах політичні партії, які володіють широким спектром ресурсів і розраховують на позитивний результат, формально на певному етапі свого функціонування пережили/переживають дилему – робити вибори на основі існуючих членів партії чи залучати фахівців і найманих працівників, опція поєднання цих двох складових завжди присутня. Особливістю такої дилеми було/є те, що члени партії мають стійкий зв'язок з партією, природньо є фанатами партії та її кандидатів. Однак, вони розглядають партійну роботу як різновид хобі, як зацікавлення, додаткове до основної роботи і сімейних справ, внаслідок чого абсолютна більшість з них не може полишити роботу, або всі справи на час виборів і сконцентруватися виключно на виборчій кампанії, тобто вони не володіють необмеженим лімітом вільного часу. Також вони мають різний вік, освіту, не завжди досконало володіють сучасними гаджетами та техніками комунікації. Альтернативою є фахівці від політичного менеджменту та маркетингу, PR технологій та діджиталізації, юристи, які мають, досить часто, відповідну освіту і досвід подібних кампаній. Їх недоліком була необхідність оплати за їх послуги і не належність до конкретної партії. Досвід аналізу низки виборчих кампаній до Верховної Ради України та на місцевому рівні свідчить, що всі обласні осередки, які розраховують на позитивний результат (проходження до представницького інституту), залучають широке коло фахівців для проведення виборчої кампанії. Окрім того проведення під час виборів досить популярної «кампанії від дверей до дверей», встановлення наметів, поширення агітаційних матеріалів переважно здійснюються найманими працівниками. Робота в соціальних мережах, моніторинг Інтернету, підрозділи юридичний та комунікації, як правило, також формуються спеціалістами або здійснюється студентами ВНЗ, які так само не є формалізованими членами партії. Тобто, основна частина дій, необхідних під час виборчої кампанії, реалізується найманими працівниками. Більше

того функціонально члени партії, які також можуть бути задіяні у виборчій кампанії, при наявності залучених фахівців, змушені бути виконавцями (оцінка не завжди стосується обраних/призначених керівників). Формально частині з числа задіяних спеціалістів та найманих працівників пропонується долучитися до партії, але ці вимоги не мають обов'язкового характеру. Факти вступу переважно є поодинокими і стосуються тих, хто переходить на контрактну форму співпраці. Додатково ми спостерігаємо, що у міжвиборчий період особливо ті партійні організації, які мають власні депутатські групи у представницьких інститутах, вимушені залучати до роботи юристів, спеціалістів з PR та політичного менеджменту і маркетингу і навіть орговиків, які не є членами партії.

Дія означених трьох груп чинників призводить до ситуації, коли партійні організації на обласному і нижчому рівні складаються з членів партії та найманих працівників, які переважно є фахівцями у важливій для функціонування партійної організації сфері. Частка цих не партійних працівників і їх функціональне навантаження є змінною, зростаючи під час виборчих кампаній і в умовах функціонування депутатських груп/фракцій та зменшується, коли партія не зможе провести своїх представників до рад різного рівня. Перехід від фактів тимчасового залучення найманих працівників до постійної присутності є ознакою низки обласних організацій, які мають власні депутатські групи у представницьких інститутах. Ця ознака сучасних українських партійних структур так само відрізняється від ситуації в політичних партіях демократичних країн де тенденція скорочення членів партії супроводжується зростанням залучення до різних видів партійної роботи волонтерів та партійних симпатиків. В цьому контексті волонтери так само ідентифікуються як симпатики партії, лише наголос робиться на тому, що вони не беруть плату за свою роботу [28, с. 40]. Ми свідомі, що всі діючі політичні партії України, постійно намагаються залучати до своєї роботи волонтерів, однак коли їх не має в необхідній кількості, тоді вони змушені долучати найманих спеціалістів. В цьому контексті ми можемо також говорити про ефект наслідування, коли практика залучення найманих працівників однією партійною організацією буде стимулювати інші партійні структури апробувати цей досвід. Також позитивні результати будуть сприяти його розширенню, співставленню з практикою роботи в оперті на членів партії. Ми також свідомі, що в демократичних країнах політичні партії наймають фахівців з політичного менеджменту та маркетингу, PR спеціалістів та юристів/правників, однак переважно це характерно для національного рівня.

Ми свідомо не окреслили в якості четвертого чинника існуючий стан членів партійних організацій тому, що він є предметом нашого аналізу. Однак, як не парадоксально, якісні параметри членів партійних організацій так само виступають змінною/детермінантою подальшого розвитку членської бази партійних організацій та ставлення до цієї складової цілої партії. В процесі інтерв'ю представників львівського політикуму ми отримали переважно оціночні параметри кількості членів партійних організацій: «Батьківщина», «Європейська Солідарність», ВО «Свобода» та Народний Рух України окреслили в межах декількох тисяч; Українська Галицька партія – 450-500 членів; ВО «Самопоміч» – 180; «Голос» – біля 150; «Слуга народу» та «За майбутнє» – менше 50. Решта політичних партій, які не пройшли до обласної ради, але брали участь у виборах до рад різного рівня, також досить скромно оцінюють кількість наявних членів. Так, новостворена партія «Варта», яка пройшла до Львівської міської ради і спиралася в процесі творення на представників декількох малих партій, раніше представлених в політичному житті регіону, оціночно нараховує менше 100 партійців. А партія «Духовна Україна», як брала участь лише у виборах до Львівської міської ради, декларує наявність біля 10 членів партії. Наведені показники переважно підтверджують скепсис щодо гіпотетичної оцінки загальної кількості членів

політичних партій в межах 450-500 тисяч. Опитані представники обласних партійних осередків виділили наступні основні категорії партійців (найманих працівників ми не беремо до уваги):

1) колеги та знайомі керівника/керівників партійного осередку (вони приходять до організації одночасно з певним керівником, він спирається на них під час проведення партійної роботи, вони виступають його надійною опорою в конфліктних ситуаціях і переважно вони залишають партійну організацію разом з цим керівником, або коли він втрачає свою керівну позицію;

2) особи, які розраховують на політичний успіх організації і можливість через цей успіх отримати певні дивіденди: попадання в депутати або на адміністративні/керівні посади за умови входження у владу партійної організації, можливість лобювати проекти через обласну партійну організацію в межах регіону або на національному рівні за умови представлення партії у різних гілках влади через конкретні особистості або депутатів різного рівня, можливість брати участь у процесі прийняття рішень в межах представницького органу;

3) ідеологічно визначені або прихильники оцінок/положень програми партії, навіть більше позиції партії представлені через публічні висловлення представників партії. Це формує своєрідну установку у цієї групи людей, що всі члени партії будуть дотримуватися, висловлювати, обговорювати/транслювати цю позицію/позиції в публічному просторі у подальшому;

4) сприйняття партійної організації в якості клубу де можна комунікувати з широкого спектру тем, за певних умов отримати можливість додаткової або основної роботи.

Також ми маємо усвідомлювати що багато членів партії сприймають свою присутність в лавах партійної організації як патріотичний чин. Інтерв'ю з партійними представниками також свідчить, що партійні організації з великою обережністю ставляться до 2, 3 та 4 груп, особливо останньої, оскільки її представники переважно мають достатньо вільного часу і намагаються спрямувати роботу партійних організацій у форматі дискусійного клубу або на вирішення чутливих для них проблем, що на думку партійних лідерів відволікає час і певні ресурси від актуальних з боку партійного керівництва проблем або напрямків роботи. Власне побоюванням приходу в партійні організації представників означених груп вони переважно пояснюють регулювання/обмеження вступу і малу чисельність власних партійних організацій.

Таким чином, проведений нами аналіз дозволяє зробити висновки:

політичним партіям України характерна невелика кількість членів, одночасно низькі кількісні показники властиві партіям протягом всього часу від моменту формування національної партійної системи;

мала кількість членів партій зумовлена слабкістю самих партійних структур, домінуючим лідерським форматом партій, тісним їх зв'язком із спонсорами і відповідно низьким рівнем довіри до інституту політичних партій;

необхідність партійних організацій виконувати функції, пов'язані з виборами та функціонуванням представницьких інститутів різного рівня, зумовлює залучення до роботи партії найманих працівників і включення до партійних списків безпартійних кандидатів, долученні їх до публічного представлення партії та цілого процесу партійного функціонування;

простежується тенденція, яка потребує подальшого додаткового аналізу, коли партії, які виникли і продовжують функціонувати тривалий час (НРУ, Батьківщина, Свобода, Європейська Солідарність) мають більшу кількість членів партії, відповідно більшу

подібність щодо вимог масової партії, та новостворені політичні партії (Слуга народу, За майбутнє, Вголос та інші), які мають мінімальну або умовну кількість членів і одночасно характеризуються потужним менеджментом демонструють ознаки вже партій мережевого формату.

Проведений нами аналіз дає підстави констатувати, що прийнята в Україні модель масової партії демонструє низку ознак, в першу чергу малу кількість формальних членів та слабку «культуру участі», які свідчать про її кризу. Своєрідними показниками кризи виступає і спроба новостворених політичних партій вибудувати новий формат партії близький за ознаками до мережевих партій. Таким чином малі показники членства в політичних партіях України і демократичних країн, переважно, зумовлені дією відмінних чинників.

Список використаної літератури

1. Виборчий кодекс України. URL: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/396-20#Text>
2. Вишняк О. Політична система України в соціологічному вимірі: динаміка членства в політичних партіях та партійні ідентифікації громадян. *Українське суспільство. Двадцять років незалежності: соціологічний моніторинг: у 2-х т. Т.1. Аналітичні матеріали/ за ред. В. Ворони, М. Шульги. К.: Ін-т соціології НАН України, 2011. С. 160-178.*
3. Вишняк О. Тенденції змін членства в політичних партіях та партійної ідентифікації громадян України. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 2018. № 1. С. 103–117.*
4. Держава, влада та громадянське суспільство у документах політичних партій України (кінець 1980-х – перше половина 2011 рр.). Київ: ІПіЕНД ім. І. Кураса НАН України, 2011. 801 с.
5. Закон України «Про політичні партії в Україні». URL: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2365-14#Text>
6. Осауленко С. В. Членство у політичних партіях України: сучасний стан та проблеми нормативної регламентації. *Наукові праці Національного університету «Одеська юридична академія».* Т. 21 / голов. ред. М. В. Афанасьева. МОН України, НУ «ОЮА». Одеса : Гельветика, 2018. С. 84-91.
7. Політичні партії і вибори: українські та світові практики: збірник статей і тез за результатами наукової конференції «Політичні партії і вибори: українські та світові практики» (пам'яті Юрія Романовича Шведа) від 8 жовтня 2016 року / за редакцією А. Романюка. Львів: Простір-М, 2017. 378 с.
8. Політичні партії і вибори: українські та світові практики: зб. Статей і тез за результатами наук. конф. «Політичні партії і вибори: українські та світові практики» (пам'яті Юрія Романовича Шведа) від 3 листопада 2018 року/ відп. за випуск А. Романюк, В. Литвин, І. Осадчук. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2019. Вип.3. 284 с.
9. Політичні партії і вибори: українські та світові практики: зб. ст. і тез за результатами четвертої міжнародної наукової конференції «Політичні партії і вибори: українські та світові практики» (пам'яті Юрія Романовича Шведа) від 9 листопада 2019 року / за ред. Анатолія Романюка і Віталія Литвина. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2020. Вип. 4. 369 с.
10. Політичні партії і вибори: українські та світові практики: зб. ст. і тез за результатами п'ятої міжнародної наукової конференції «Політичні партії і вибори: українські та світові практики» (пам'яті Юрія Романовича Шведа) від 28 листопада 2020 року / за ред. Анатолія Романюка і Віталія Литвина. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2021. Вип. 5. 388 с.
11. Симончук О. Соціально-класова структура України часів незалежності. *Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. 30 років незалежності.* Вип. 8 (22). Київ, 2021. С. 385-399.

12. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Вип. 7 (21). Київ, 2020. 542 с.
13. Шведа Ю. Масові партії (партії масової мобілізації). *Шведа Ю. П. Партії та вибори: європейський досвід та українські реалії*: Енциклопедичний словник. Львів: Видавництво Тараса Сороки, 2009. С. 205-206.
14. Fisher J., Fieldhouse E., Cutts D. Members are Not the Only Fruit: Volunteer Activity in British Political Parties at the 2010 General Election. *The British Journal of Politics and International Relations*. Vol. 16. Issue 1. 2014. P. 75-95.
15. Foycher F. New forms of political participation. Changing demands or changing opportunities to participate in political parties? *Comparative European Politics*. 2015. Vol. 13. P. 405-429.
16. Gauja A. Moving beyond the membership? The transformation of party organisations, policy outsourcing and the creation of supporters networks. Paper presented at the Annual Conference of the American Political Science Association. Toronto. 2019.
17. Husted E., Moufahim M. & Fredrikson M. Political parties and organization studies: The party as a critical case of organizing. *Organization Studies*. Doi: 10.1177/01708406211010979. Richard S. Katz, P. Mair and L. Bardi and other/The membership of political parties in European democracies, 1960-1990// *European Journal of Political Research*. 1992, # 22. P.329-345.
18. Husted E., Moufahim M. & Fredriksson M. Welcome to the party. *Ephemera. Theory & Politics in organization*. Volume 21(2). 2021. P.1-17.
19. Husted E. Party organization in the digital age. *Ephemera*. 2019. # 19 (3). P. 651-662.
20. Katz R.S. & P. Mair. How parties organize: Change and adaptation in party organizations in Western democracies. London: SAGE. 1994.
21. Lawson K. How parties work: Perspectives from within. Westport: Praeger. 1994.
22. Mair P., Van Biezen I. Party membership in twenty European democracies. 1980-2000. *Party Politics*. 2001. #7. Issue 1. P. 5-21.
23. Mazzolini O. & Voerman G. Members parties: Beyond the business firm model? *Party Politics*. 2017. Vol. 23 (6). P. 783-792.
24. Parker M., Cheney G., Fournier V. and Land C. The question of organization: A manifesto for alternatives. *Ephemera*. 2014. Vol. 14 (4). P. 623-638.
25. Richard S. Katz, P. Mair and L. Bardi and other/The membership of political parties in European democracies, 1960-1990. *European Journal of Political Research*. 1992, # 22. P.329-345.
26. Romanyuk A. The particularities of membership in political parties of Ukraine through the focus of regional party organization of Lviv region. *Studium Europy Środkowej i Wschodniej. Półrocznik*, 2021, #16. P. 6-20.
27. Scarrow S.E., Webb P.D. and Poguntke T. Organizing political parties: Representation, participation and power. Oxford: Oxford University Press. 2017. 384 p.
28. Van Biezen I., Mair P., Poguntke T. Going, going...gone? The decline of party membership in contemporary Europe. *European Journal of Political Research*. 2012. Vol.51. Issue 1. P. 24-56.

PECULIARITIES AND TRENDS OF PARTY MEMBERSHIP TRANSFORMATION IN POLITICAL PARTIES OF UKRAINE

Anatolii Romaniuk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

Political parties in democratic countries and Ukraine are characterized by small memberships. Article *analyzes* the *extent* of the research into party membership issue by Ukrainian and foreign researchers. It is pointed out that the information provided by Ukrainian political parties on the rates and general trends in party membership is not reliable enough. The main sources of this information are sociological research and its further interpretation and interviews with party officials. On the basis of survey data drawn from party officials of Lviv oblast the approximate indicators of party membership were obtained, as well as the main groups within the existing parties were singled out. The research leads to the conclusion, that political parties of Ukraine have small membership, however, low quantitative indicators have been observed in parties since the time the national party system was being formed. A *small number of party* members is explained by the weakness of party structures, leadership dominated party format, the parties' close connections to their sponsors and hence, a low level of trust to *political parties* as essential *institutions* of democracy. It is noted that the need for party organizations to perform the tasks, such as managing the elections and providing conditions for functioning of representative institutions of various levels presupposes the involvement of hired workers /specialists in the work of the party and the inclusion of non-party candidates on party lists, their participation in the public representation of the party and the entire process of party functioning. The author presents his own viewpoint on the reasons why a mass party was chosen as the basic model in Ukraine, as well as explains what caused the crisis of this model today. He also shows the examples of network *models* of the *political* parties being formed. The author concludes that low political party membership indicators in European countries are different from those in Ukraine.

Key words: political party, the crisis of political parties, mass party, party member, network political party, party system, party candidate.

УДК 32:316.75:007

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.37>

РОЛЬ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ У КОНСТРУЮВАННІ ПОЛІТИЧНОЇ ДІЙСНОСТІ В КОНТЕКСТІ ІНФОРМАЦІЙНО-КОГНІТИВНОЇ ВІЙНИ»

Ольга Свідерська

*Національний університет «Львівська політехніка»
Інститут права, психології та інноваційної освіти
кафедра теоретичної та практичної психології
вул. С. Бандери, 12, 79000, м. Львів, Україна*

Інформаційна війна впливає не тільки на особистісне сприйняття дійсності, але й у великому сенсі конструює політичну реальність. Розглядати когнітивну війну у контексті країни можна на двох рівнях: боротьбу за сенси із вогором (наприклад терористичною росією), або ж боротьбу за становлення внутрішньо-політичної ідеології країни, усвідомлення політичної культури та сприйняття політичної дійсності. Метою інформаційно-когнітивної війни по відношенню до України є намагання посіяти сумніви, сформувані суперечливі наративи, поляризувати, радикалізувати населення в середині країни та дискредитувати держави на міжнародному політичному пол. Одним із елементів на які здійснюється вплив є культурні коди. Будучи чимось, що досить міцно вплетене у систему соціетальних цінностей суспільства, політичні культурні коди беруть участь у формуванні нового способу мислення, у протистоянні між демонтажем однієї реальності та створенням іншої. Доведено, що культурний код, як і політична культура змінюється доволі довго. Однак ці зміни все-таки можливі і під впливом різких суспільно-політичних впливів (війни). Визначено, що для України після 1991 року, 24 лютого 2022 року є третім імпринтом (перший – Помаранчева революція, другий – Революція Гідності). Усі три події схожі до пускових механізмів, які змушують українців переоцінювати вагомість демократичних виборів, європейського майбутнього й української ідентичності та незалежності. Доведено, що культурні коди мають взаємозв'язок із символізмом, наративами та сенсами котрі поширюються у ході інформаційно-когнітивної війни. Одним із негативних наслідків такою взаємозалежності може бути зниження рівня довіри українців до військовослужбовців, зниження прагнення дотримувати курсу до ЄС та НАТО, збільшення рівня втомлюваності від воєнних дій, а відтак – зниження мотивації до отримання повної перемоги над агресором.

Ключові слова: інформаційно-когнітивна війна, культурний код, наратив, політична дійсність, політична культура.

Постановка проблеми. Процеси конструювання політичної дійсності, як і політичні уявлення залежать від способу нашого мислення, того наскільки ми здатні до критичного аналізу, усвідомлення реальності. Задля досягнення цілей, когнітивна війна об'єднує кібернетичні, інформаційні й психологічні інструменти впливу, а також засоби соціальної інженерії. Вона використовує переваги інтернету і соціальних мереж для трансляції ідеології. Вплив цей, подібно до рекламного таргетингу, здійснюється вибірково або ж адресно. Метою когнітивної війни є формування сумнівів, суперечливих наративів, поляризування громадської думки, радикалізування різних соціальних груп, що у підсумку може спонукати їх до дій, які можуть зруйнувати, розділити, дезорганізувати раніше згуртоване суспільство, або ж навпаки, інтегрувати його [5]. Інформаційно-когнітивна війна, або ж війна сенсів відбувається за допомогою залучення ЗМІ: радіо, телебачення, друкована продукція,

однак сьогодні особливе місце займають соціальні мережі. На переконання П. Сінгера, соціальні мережі створюють нову реальність, в якій все, що через них транслюється схоже на реальність. Однак відмінність перебування онлайн у тому, що тепер практично весь світ стає свідком того, приймаємо ми виклик чи ні, якою буде реакція політичної еліти на загрозу, тощо [8, с. 21]. Прикладом цього є міфічні обстріли ЗСУ тимчасово окупованих територій Донецької та Луганської областей за кілька днів до повномасштабного вторгнення військ терористичної країни – росії. Саме тому інформаційний фронт є таким важливим. Для того, аби світова спільнота знала правду, алгоритми пошукових систем і соціальних мереж мають працювати на того, хто є жертвою у інформаційно-когнітивній війни. За інших умов реальність можна викривити і переконати світ у протилежному. Наприклад, згідно із цинічною брехнею путіна, що трагедія Бучі це фейк.

Окреслюючи **актуальність даної проблеми**, хочеться також акцентувати, що інформаційно-когнітивна війна є не менш руйнівною ніж війна фізична, оскільки її метою є не просто знищення ворога, а перемога над його свідомістю, над світоглядною картиною, над сприйняттям реальності. Вона може зосереджуватись на формуванні думки цілого народу, міжнародної політичної еліти, чи одразу обох цих елементів, вона може реалізуватися через сферу публічної дипломатії, пропаганду, проведення інформаційно-психологічних спецоперацій, підрив політичної волі, через вплив на культуру, обман або втручання у місцеві медіа, однак вона завжди віддзеркалюватиме позицію кожної із конфліктуючих сторін. І той хто перемагає у інформаційній війні залишає за собою право формувати основні наративи війни. Мовою символів, російсько-українська війна це війна Давида та Голіафа, добра та зла, Каїна та Авеля. Власне саме клопітка робота у інформаційному просторі забезпечила Україні міжнародну підтримку у її боротьбі за свободу. До слова, соціальні мережі та розумні системи штучного інтелекту визначаються як інструменти, котрі здатні ослаблювати когнітивні функції людини [3, 4]. Наприклад, у своїй книзі «Мислення, швидке і повільне», Деніель Канеман говорить, що надмірне користування соціальними мережами посилює когнітивну упередженість, відповідно і збільшує кількість помилок у прийнятті рішень [3]. Алгоритми пошукових систем по-замовчуванню видають новини та інформацію, яка відповідає нашим очікуванням, таким чином підкріплюється упередженість щодо іншої, протилежної інформації, а отже нам буває складно зрозуміти чи повірити у щось, що не відповідає раніше отриманій інформації. Громадяни України, які протягом тривалого часу були споживачами російських фейків та пропаганди до самого початку повномасштабного вторгнення не вірили у те, що росія вдасться до таких кривавих злочинів, сьогодні частина із них й досі вірить у міфи, які поширює терористична країна.

Як влучно зазначає К. Келлі, мережева війна передбачає формування нового способу мислення та нового типу конфліктів». Вона означає розуміння, що інформація є зброєю, яка здатна демонтувати одні реальності та створювати інші натомість. Це протистояння відображає ситуацію коли соціальні групи та держави однаково можуть впливати на великі політичні зміни без єдиного пострілу [4, с. 213]. На переконання закордонних дослідників, і з цим важко не погодитися, чим більше розвиваються онлайн точки доступу до інформації, тим більше технологічно високорозвинені країни піддаються атакам та гіпотетичним ризикам.

Врешті, перші тижні повномасштабної російсько-української війни і лідируюча позиція України цьому достатньо вагомий доказ. Інформаційну війну виграє той, хто докладає максимально зусиль у інформаційному полі, а також здійснює точкові кібератаки. Звісно, що в інформаційно-когнітивній війні окреме місце виведено для інформаційно-психологічних спецоперацій, однак, на відмінно від пропаганди вони носять більш

локальний характер, у той час, як пропаганда здійснює вплив на широку аудиторію, звертаючись до кожної соціальної групи окремо, транслюючи необхідну інформацію на кількох рівнях: соціальні мережі та заангажоване медіа, телесеріали та просування відповідної ідеології шляхом залучення інфлюенсерів, і т. д.

У своїх публікаціях Г. Почепцов наголошує, що: «ми живемо у світі пропагандистських міфів, оскільки вони безпосередньо впливають із наявної в країні ідеології, яка й визначає картину світу. Звідси громадяни черпають своє знання та розуміння, хто є ворогом, а хто є другом» [5]. На його переконання, у країні, в якій постійно формується уявлення про умовного іноземного «агента» чи «ворога» шляхом просування пропагандистських наративів, відбувається певний «тип щеплення», який полегшує подальшу роботу державі. Найцікавішим, мабуть є те, що маючи шалений успіх у конструюванні політичної дійсності, дезінформація та пропаганда, як і інші елементи інформаційно-когнітивної війни є достатньо простими. Про простоту пропаганди пише також і Г. Почепцов, згадуючи відомого публіциста Дж. Орвелла, зокрема про його розуміння необхідності політикам вживати у своїх промовах просту, побутову мову, подекуди навіть діалект. Саме такі промови, на думку публіцистів мають найбільше успіху серед звичайного населення. Стратегію використання простої мови, або ж банальної неправди, досить часто застосовують і сьогодні, зокрема коли йдеться про популізм, чи політичну маніпуляцію. До прикладу у С. Кари-Мурзи зустрічаємо заувагу, що у процесі культурно-історичного розвитку людства відбувалися суттєві зміни щодо феномену брехні, причому в різних державах і в різний час брехня була і забороненою і цілком виправданою. Достатньо часто заборона і дозвіл були одночасними. Наприклад, було присутнє покарання за поширення неправдивої інформації, однак ця заборона не поширювалася на риторику офіційної влади. Така підміна реальності є доволі таки простою: російські пропагандисти, показують фото розбомбленого пологового будинку у Маріуполі і кажуть: «там були нацисти», або ж: «фото вагітних це монтаж, це фейк, який створює українська влада». І є люди, які у це вірять. Такі ігри із свідомістю людини мають на меті змусити людину «побачити у світі те, чого немає, або не побачити те, що є» [5]. Отже ми продовжуємо жити у світі, наповненому фейками та пропагандою, основною метою яких є корегування масової свідомості, викривлене сприйняття, сконструйоване гіпотетичними стейкхолдерами політичної дійсності, в якому однією із ключових детермінант є культурні коди.

Отже, метою статті є визначення поняття культурний код та окреслення його ролі у конструюванні політичної дійсності у контексті інформаційно-когнітивної війни.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Достатньо цікавими напрацюваннями у напрямку визначення місця політичної культури у суспільно-політичних процесах є роботи Кари-Мурзи, Г. Почепцова, М. Кастельса, М. Фуко, Е. Бернейза, Клотер Рапайл, У. Еко, та ін.

Формулювання цілей статті. Основними цілями статті є актуалізація поняття інформаційно-когнітивної війни в умовах сучасних українських реалій; означення поняття культурного коду, як предмету дослідження політичної культури та його взаємозв'язку із інформаційно-когнітивною війною.

Виклад основного матеріалу. На переконання багатьох дослідників поведінка людей наперед визначена культурними кодами. Тісний взаємозв'язок між кодами та виявом поведінки досить часто використовують задля здійснення маніпуляції: у маркетинговому таргетуванні, рекламі чи політичних кампаніях. Відомо, що вплив здебільшого спрямований спочатку на емоції та почуття, а потім на цільову аудиторію. Так само працює і пропаганда: для того аби досягнути глибини переживань, достатньо «достукатися» до одного із

кодів. Клотер Рапайл, дослідник культури та ринковий експерт, стверджує, що первинний імпринт і культурний код схожі до кодового замка із відомою комбінацією чисел. Якщо ви маєте правильні цифри і вам відома їхня комбінація, то врешті ви можете «відкрити сейф», зрозуміти приховані мотиви людської поведінки [13].

Поняття культурного коду є достатньо суперечливим у науковому дискурсі. Наприклад із позиції семіотики, «культурний код» – культурна «павутина», яка певним чином впливає на суспільство: категоризує, структурує та оцінює його. Політико-публіцистичний погляд дозволяє зрозуміти культурний код як щось, що вплетене у систему соціетальних цінностей суспільства. Водночас у науковому трактуванні, культурний код – система, або ж багатовекторна структура, яка здатна охоплювати різні сфери життя суспільства і, відповідно, може бути репрезентована у вигляді системи субкодів: «політичних», «економічних», «культурних», «сімейних», «міжгрупових», «міжособистісно-психологічних» чи «релігійних».

Найважливішим у нашому дослідженні саме політичний культурний код, оскільки він має достатньо потужний вплив на інші сфери людського життя. Він включає як перманентні і широко представлені особливості існуючої політичної системи і політичного світогляду населення, так і «програмні» передумови – цінності, які тією чи іншою мірою визначають особливий зміст політичної сфери. Іншими словами, політичний культурний код характеризує політичну культуру, яка, як правило, визначається як система цінностей, орієнтацій та установок щодо політичної системи та її складових (інститутів державного управління, політичного режиму), різних суб'єктів політики, шаблонів політичної поведінки.

На переконання дослідників, коди використовують на свідомому та несвідомому рівнях, і саме тому, їх інколи настільки важко зрозуміти [12, 13]. Подекуди вони нагадують головоломку, яку можна розгадати тільки дотримуючись правил, що у підсумку забезпечить її розв'язок. Однак, якщо коди залишити нерозгаданими, то ми так і залишимося у світі припущень, здогадок та хибних причинно-наслідкових зв'язків [12, s. 28]. Дослідники підкреслюють, що коди притаманні кожній культурі чи субкультурі. Однак особливе місце у своїх розвідках вони виділяють для кодів, що формувалися у посткомуністичну епоху на терені Центральної та Східної Європи. Так, до 1989 року, на їхнє переконання: «було життєво важливо зберегти неприйнятні для партійної держави переконання, подолати нав'язування гомогенізованих культур і працювати в системі, яка сприяла б формуванню низької довіри, підозрливості і самозахисту від інакшості» [12, s. 29]. Після розпаду радянського союзу, психологія людини не могла змінитися в одну ніч, а отже, навіть незважаючи на жорстоку війну, в Україні сьогодні є достатньо людей, які марять про повернення до Росії. У риториці цих людей досить часто можна зустріти «я родився на території великої країни – радянського союзу». У інших, не втягнутих у ідеологічне сприймання радянського союзу як «великої країни» чітко простежується уособлення радянського союзу як окупанта, того, хто поневолив кілька держав, забравши у народів їхнє право на ідентичність. Така людина швидше скаже: «Я народилася в Україні, яка була у складі радянського союзу». На переконання Рапайл, різкі зміни у культурних кодах такі можливі. Для США таким зламом, або ж імпринтом автор визначає 11 вересня 2001 року. Події того дня поміняли позицію цієї країни у світовій політиці, дозволивши по-іншому себе поводити із явищем тероризму. Десь схожою є думка і У. Бека, котрий зауважував, що у час проведення перших конференцій із розробки концепції суспільства ризику, науковці США достатньо скептично ставилися до збільшення загрози і світового ризику, однак їхнє ставлення до запропонованої концепції різко змінилося після подій 11 вересня [10].

Отже розпад союзу сформував новий набір кодів і запустив гру, яка змушувала країни, що входили до його складу відчувати постійну напругу між «бажанням наслідувати захід» і спогадами про «раніше було краще». У культурному плані, на переконання, Дженні Хаят та Гелен Сімонс, багато з цих країн влилися у загальний культурний потік, а відтак, політичний культурний код стало ще важче досліджувати [12, s. 29]. Вважаємо, що окремим чинником ускладнення вивчення українського політичного коду є постійне поширення відверто проросійських наративів, які вивищують все російське і применшують українське. Це стосується абсолютно всього: влади, культури, релігії, історії, зрештою, й мови. Саме такі наративи породили уявлення про «російськомовних українців», хоча по факту, російською мовою в Україні розмовляють або зросійщені українці, або етнічні росіяни, які набули українського громадянства.

Отже, культури народжуються і розвиваються. На переконання Рапайл темп цих змін є достатньо повільним. «Культура, пише автор, може не змінюватися кілька поколінь, однак можливі і певні раптові зміни, які діють схоже до імпринтів» [13, s. 85]. За цією логікою, для України після 1991 року, 24 лютого 2022 року є третім імпринтом (перший – Помаранчева революція, другий – Революція Гідності). Усі три події схожі до пускових механізмів, які змушують українців переоцінювати вагомість демократичних виборів, європейського майбутнього й української ідентичності та незалежності.

У контексті когнітивно-інформаційної війни, політичні культурні коди відіграють одну із найвагоміших ролей. Наповнені спеціальними символами та значеннями, коди не тільки допомагають боротися, але й інтегрують українське суспільство як в самій Україні, так і поза її межами. Вдало підібрані ключі до коду «українського героїзму», закладені у наративних історіях про привади Києва, спалених окупантів, вкрадені танки чи непереможену Чорнобаївку. До слова, Дженні Хайт і Гелен Сімонс, вважають, що культурні коди – це «приховані системи значень, які спрямовують соціальні та політичні дії згідно умов, в яких перебуває суспільство, про які із самого початку відомо лише інсайдерським групам» [12, s. 33]. Значення цих кодів передаються символічною мовою, суть якої відома лише конкретній групі людей (для зручності спілкування або ж навмисно маскування) Символічним є й образ української влади та українського народу у цілому, який формує росія. Наприклад, пропагандистські канали у намаганні сформувати наратив про «неонацистський режим», виправдовують свої терористичні дії, як кару ефемерним «неонацистам», які дали можливість українській нації бути іншими: усвідомити європейські цінності, вивести культуру, спорт, науку на міжнародний рівень, заручитися партнерством із найвпливовішими державами, віднайти у хаотичному світі те, чим можна пишатися, ідентифікуючи себе як українець. Власне тому, в російській риторичній постійно звучать тези «влада вас кинула», «злочинна влада», «влада це брудно», «влада наживається на війні» і т. д. В основі цих наративів лежать радянсько-російські міфи, які досі свідомо чи несвідомо підтримуються частиною українського населення, а відтак перешкоджають повній 100% консолідації українського суспільства, й провокують етнічні непорозуміння у середині самої країни, найчастіше це стосувалося саме російської мови [7, с. 84]. Принаймні так було до 24 лютого 2022 року. Саме завдяки інформаційно-когнітивній війні та використанню у ній пропаганди, на численних міжнародних форумах можна досі зустріти тезу про «зовнішнє управління», або ж залежність України від інших країн. Ці ж тези можна зустріти і у польських чатах, не зважаючи на те, що Польща позиціонує себе найбільш дружньою країною, надаючи максимальну підтримку українцям, які шукають у ній прихистку від 24 лютого.

Важливо розуміти й те, що сучасна російсько-українська війна актуалізує культурні коди українців. По-новому звучать народні визвольні та повстанські пісні, символи

державності присутні у вбранні та аксесуарах, повертаємося до витоків історії, до особливостей козацького роду, і т. д. Також російсько-українська війна сприяє формуванню і нових імпринтів: ЗСУ перестали бути образом «тих, хто заробляє гроші», а набули ознак героїзму, незламності, стійкості та витривалості; збільшується кількість осіб, які свідомо переходять на українську мову; більшість населення підтримує членство у НАТО та ЄС, тощо. Можна припустити, що сьогоднішнє протистояння є тим переломним моментом, після якого Україна по-іншому сприйматиметься на міжнародному політичному полі.

Разом з тим формується й інша проблема, яка стосується внутрішньо-політичної реальності України. Доведено, що інформаційно-когнітивна війна, або ж війна сенсів тісно пов'язана із культурними кодами саме через їхню символічність та знаковість. Так, У. Еко наголошує, що за допомогою семіотичного аналізу можна визначити не тільки яким чином відбувається оновлення кодів та ідеологій, що здійснюється шляхом поширення неоднозначно збудованих повідомлень, але й виявити безперервність самого процесу їхнього утворення [11, s. 141]. Коди та сенси конструюють політичну реальність, а відтак завжди існує ризик піддатися ідеологічному впливу із боку політичних лідерів чи інфлюенсерів. Одним із найяскравіших прикладів зміни ідеології є ставлення до відносин Україна – НАТО. Так, згідно тринадцятого загальнонаціонального опитування в умовах війни, проведеного Соціологічною групою «Рейтинг» у період 8-19 червня 2022 року, в українців зросла підтримка вступу України до НАТО. У разі проведення референдуму цю ініціативу підтримали б 76% населення, проти вступу – 10%, не проголосували б 12% [9]. У порівнянні з цими показниками, у березні 2022 року ця ж соціологічна група визначала громадську підтримку вступу України до Альянсу на рівні 68%, до слова таку ж, як і до початку повномасштабної війни. У перші ж дні війни підтримка становила 76% [2]. Як бачимо протягом кількох місяців ставлення українців до НАТО змінюється. Цікавим є те, що ці зміни відбуваються під впливом політичного керівництва країною. Так, у березні місяці активно починають просуватися наративи з боку влади про «неефективне НАТО», про незакрите українське небо, зрештою, у промові українського президента чуємо практично перекладену відповідальність за кожну українську смерть на країні НАТО. Водночас ці ж наративи поширюються і через соціальні мережі, і з боку російської пропаганди. Як бачимо, результатом такого впливу є зниження довіри громадян до стратегічних партнерів України. Зрештою, мовою У. Еко, від сенсів, закладених у мові формуються нові можливості, які й навчають дивитися нас на світ по-новому, формуються нові коди та нові ідеологічні очікування [11, s. 141].

Цілком очевидним є те, що під час активної фази війни громадянам потрібно чути і знати позицію влади. Влада – це уособлення безпеки, а отже вона повинна дбати про безпеку свого народу. Саме тому важливі промови та звернення президента й ключових політичних акторів, вони задають тон політичній реальності, переконуючи своїх громадян у неодмінній перемозі, даючи тим самим, надію на майбутнє, вони згуртовують, вони творять непереможну ідеологію, яка будується на українському героїзмі. Однак нагадаємо, що приблизно 75 % українців у 2019 році обрали президентом особу, яка цинічно-популістичним способом виграла президентські перегони. Зрештою поведінка українського президента достатньо часто нагадує образливу дитину, яка «тупцяє» ногою перед світовими лідерами, мовляв, хочемо ту іграшку чи ту, таким чином перекладаючи відповідальність за свої дії то на зовнішньо-політичних акторів то на українців. Однак, влада – це дзеркало народу, адже не даремно у демократичних виборах перемагає більшість. А отже, поведінка середньостатистичного українця також дуже часто нагадує підлітка, який спочатку намагається розібратися у всьому сам, розповідає, що нікого нам тут не треба, а потім шукає

винного у черговій біді. Емоційна незрілість середньостатистичного українця також часто проявляється у діях «а що після боротьби». Власне тут йдеться про нереалізовану до кінця можливість будувати ефективні інституції.

Револуції для українців завершуються достатньо символічно: співанням пісень, фарбуванням мостів у синьо-жовтий колір, перейменуванням вулиць, радикалізмом, який пізніше використовує агресор у своїй дезінформаційній кампанії проти самих ж українців. Слухаючи свого вимріяного лідера, й його зухвальство, яке досить часто звучить із президентських промов і промов найближчого до ОПУ оточення, українці втрачають довіру до командування ЗСУ, фахових політичних аналітиків та якісних експертів, зрештою й до політичної опозиції. Наслідком цього формується тенденція до тоталітаризму, що чітко показують результати нещодавнього опитування: більшість українців потребує сильного лідера, а не демократичну, правову державу [1], наділяючи тим самим владу по-суті можливістю здійснення ручного управління. З одного боку соціологічні результати є цілком очевидними, адже громадяни країни, яка воює насправді можуть прагнути мати сильне політичне керівництво, однак, наявні рейтинги та рівень довіри до певних осіб може вказувати на гіпотетичність назрівання іншої проблеми для країни, яка почнеться одразу по закінченню війни.

Висновки. Підсумовуючи викладене, акцентуємо: інформаційно-когнітивна війна, або війна сенсів є частиною історії людства, вона не є новоутворенням, однак через постійний розвиток систем штучного інтелекту та інших інформаційних точок дотику, у тому числі і соціальних мереж, вона є ефективнішою, ніж, до прикладу, 50 років тому. Одним із важливих чинників проведення інформаційної війни є культурний код – імпринт, який визначає політичну поведінку, культуру, дії та переконання народу. Культурні коди змінюються доволі довго, інколи століття, однак під впливом кризових суспільних змін, загроз та небезпек, а також через численні наративи ця зміна може бути швидшою, інколи радикальною. Вважаємо, що для українців початок повномасштабної війни, яку цинічно веде росія, шляхом терористичних атак, та здійсненням воєнних злочинів проти ЗСУ і цивільного населення, є черговим імпринтом, символом свободи, символом становлення української ідентичності, незалежності і героїчної боротьби. Основною метою інформаційно-когнітивної залишається зміна масової свідомості, підміна фактів, створення нового, спотвореного уявлення про політичну реальність, що зрештою впливає на політичну дію громадян, їхнє рішення та поведінку.

Список використаної літератури

1. Демократія, права і свободи громадян та медіаспоживання в умовах війни. URL: <https://cutt.ly/yX1wwjM>
2. Динаміка зовнішньополітичних орієнтацій (16-17 лютого 2022). URL: <https://cutt.ly/yXVDFIR>
3. Канеман Д. Мислення швидке і повільне. Київ: «Наш формат». 2017. 480 с.
4. Келлі К. Невідворотне: 12 технологій, що формують наше майбутнє. Київ: «Наш формат», 2018. 340 с.
5. Почепцов Г. Когнітивна війна: коли ти живий, а розум вже інший. URL: <https://cutt.ly/tXVPLpF>
6. Протидія когнітивній війні: інформованість і стійкість. URL: <https://cutt.ly/5XVP95T>
7. Свідерська О. Образи героя та антигероя у російсько-українській війні. Мультидисциплінарні підходи до аналізу суспільно-політичних проблем в умовах російсько-української гібридної війни : матеріали міжнародного круглого столу (Львів, 28 квітня 2022 р.). 2022. С. 82–86.

8. Сінгер П. В., Брукінг Емерсон Т. Війна Лайків. Зброя у руках соціальних мереж. Харків: Клуб сімейного дозвілля. 2019. 320 с.
9. Тринадцяте загальнонаціональне опитування в умовах війни. 18-19 червня 2022. URL: <https://cutt.ly/aXVPr8F>
10. Beck U. What is Globalization? URL : <https://cutt.ly/XXVD5Th>
11. Eco U. Nieobecna struktura Wydawnictwo: Wydawnictwo KR. 2003. 418 s.
12. Hyatt J., Simons H. Cultural Codes – Who Holds the Key? The Concept and Conduct of Evaluation in Central and Eastern Europe. 1999. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications. Pp. 23-41
13. Rapaille C. Kod kulturowy: jak zrozumieć preferencje współczesnego konsumenta, motywacje wyborców czy zachowania tłumu. Warszawa 2019. 367.

THE ROLE OF CULTURAL CODES IN THE CONSTRUCTION OF POLITICAL REALITY IN THE CONTEXT OF INFORMATIONAL AND COGNITIVE WARFARE

Olha Sviderska

*National University Lviv Politechnic,
Institute of Law, Psychology and Innovative Education
Department of Theoretical and Practical Psychology
S. Bandery str., 12, 79000, Lviv, Ukraine*

The information war affects not only personal perception of reality, but also in a large sense constructs political reality. The cognitive war in the context of the country can be considered on two levels: the struggle for meaning with the enemy (for example, terrorist russia), or the struggle for the formation of the country's internal political ideology, awareness of political culture and perception of political reality.

The purpose of the information and cognitive war against Ukraine is to try to sow doubts, create contradictory narratives, polarize and radicalize the population in the middle of the country and discredit the state on the international political field. One of the elements that are influenced are cultural codes. Being something that is quite firmly woven into the system of societal values of society, political cultural codes participate in the formation of a new way of thinking, in the confrontation between the dismantling of one reality and the creation of another. It has been proven that the cultural code, like the political culture, changes over a long period of time. However, these changes are still possible under the influence of drastic social and political influences (war). It was determined that for Ukraine after 1991, February 24, 2022 is the third imprint (the first is the Orange Revolution, the second is the Revolution of Dignity). All three events are similar to triggers that force Ukrainians to reevaluate the importance of democratic elections, the European future, and Ukrainian identity and independence. It has been proven that cultural codes have a relationship with symbolism, narratives and meanings that spread during the information-cognitive war. One of the negative consequences of such interdependence can be a decrease in the level of trust of Ukrainians in the military, a decrease in the desire to follow the course towards the EU and NATO, an increase in the level of fatigue from military operations, and a decrease in motivation to obtain a complete victory over the aggressor.

Key words: information-cognitive war, cultural code, narrative, political reality, political culture.

УДК 323.39; 323.4

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.38>

ПОЛІТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПРЕКАРІАТУ: ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ ТА МОЖЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ

Артем Синюченко

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
філософський факультет, кафедра політології
вул. Володимирська, 60, 01033, м. Київ, Україна*

Здійснено порівняльний аналіз наукових розвідок процесів прекаризації та маргіналізації класової ідентичності через проблематику активації політичного потенціалу прекарних груп та прошарків. Визначено, що маргіналізацію як поняття можна ідентифікувати з позицій як загального (властива будь-яким етапам еволюції суспільства), так і особливого (відображає специфіку новітньої доби). Як загальний процес, вона характеризується вилученням маргіналізованих спільнот із основного політичного, соціального, економічного, освітнього та/або культурного життя на основі критеріїв раси, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації, віку, фізичних можливостей, мови, регіонального статусу тощо. Окреслено, що маргіналізація завжди в своїй основі має асиметричні владні відносини між соціальними групами. Як особливе, маргіналізація має свої специфічні прояви, фактори й джерела активізації в умовах викликів XXI століття. Визначено, що її специфікою в умовах новітньої доби є маргіналізація класової ідентичності та поява прекарних політичних груп. Це призводить до трансформації інституційної матриці, яка сформувалася в індустріальну епоху та формування системи нових суспільних відносин та зв'язків постіндустріального суспільства. Зазначено, що додатковими факторами, які прискорюють сучасні процеси прекаризації на глобальному, регіональному та національному рівнях у середньо- та короткостроковому вимірі є вплив COVID-19, міграційні кризи в ЄС, військові конфлікти. Віддалена робота, зниження рівня охоплення працівників колективними договорами, заборона в умовах пандемічних обмежень на апелювання до традиційних інструментів вияву політичних протестів (страйки, демонстрації, припинення роботи як інструмент досягнення вимог тощо) – все це відображає нові реалії та формує нові виклики для політичного життя багатьох країн світу. Ураховуючи перспективи збільшення чисельності прекарних політичних груп, визначено, що нагальним є пошук ефективних механізмів інтеграції маргіналізованих спільнот та прошарків в соціально-політичні процеси сучасних держав. Перспективи подальших досліджень вбачаються в розробці адаптаційних стратегій політичної інтеграції окреслених спільнот на основі критеріїв досяжності оцінювання їх інтересів та можливостей взаємодії у форматах існуючих та нових політичних матриць.

Ключові слова: прекаріат, політика, політичний потенціал, маргіналізація, інститут.

Актуальність. Новітня епоха вирізняється системними трансформаціями, які торкаються не лише технологічного та економічного базису суспільства, але й його соціального та політичного буття. Науково-технічні перетворення XXI століття, які ідентифікуються через феномен Індустрії 4,0 викидають на узбіччя історії цілі галузі та види економічної діяльності, замінюючи їх такими, що є більш релевантними новій цифровій епосі. Разом із окремими «ретроградними» секторами національної економічної системи поступово зникають професії та види трудової діяльності, що притаманні традиційній індустріальній добі. І ті класи та суспільні прошарки, які впродовж багатьох століть виступали факторами та рушійними силами розвитку матеріального виробництва, зокрема пролетаріат, малий

та середній клас, наразі також переживають складні суспільні трансформації, маргіналізуються та стають соціальною базою для виокремлення багаточисельних та різних за своїми інтересами та прагненнями нових суспільних прошарків. Відтак у багатьох державах світу, особливо тих, кого відносять до технологічних лідерів, можна спостерігати формування нового тла суспільних та політичних відносин.

Трансформаційні зрушення актуалізують запит на пошук політичних механізмів залучення маргіналізованих прошарків населення, які позбавились стійких ознак класової ідентичності пролетаріату, середнього класу та не поглинаються сформованою багатьма десятиліттями мережею політичних інститутів (соціалістичні, соціал-демократичні, правоцентристські, комуністичні тощо партії, профспілки). Причому питання необхідності їх охоплення виходить далеко за межі альтруїстських мотивів для тієї чи іншої держави як суспільного інституту, хоча необхідність у подоланні різних форм та видів сегрегації нових маргіналізованих прошарків є очевидною. Проблема ідентифікації та артикуляції політичних інтересів та запитів маргіналізованих спільнот важлива ще й у тому сенсі, що маргіналізація класової ідентичності та прекарізація як ознаки соціальної бази трансформаційного суспільства у все більшій мірі набувають ознак типової практики та відображають, на наше переконання, її нові сутнісні характеристики.

Актуалізація питання щодо розгляду окресленого вектору дослідження зумовлена впливом на нинішній соціально-політичний розвиток держав світу ще одного чинника. Мова йде про не менш потужний драйвер суспільних змін – COVID-19, що формує турбулентні умови для організації економічної діяльності не лише старих, але вже і нових індустрій. Віддалена робота, зниження рівня охоплення працівників колективними договорами, заборона в умовах обмежень на апелювання до традиційних інструментів прояву політичних протестів (страйки, демонстрації, припинення роботи як інструмент досягнення вимог тощо) – все це відображає нові реалії та формує нові виклики для політичного життя багатьох країн світу. Відтак наукові розвідки, що спрямовані на розкриття проблематики політичного потенціалу маргіналізованих груп є актуальними, мають не лише теоретичне, але й прикладне значення.

Аналіз досліджень та публікацій. Проблематика маргінальності та маргіналізації є об'єктом цілої низки соціологічних, політологічних, психологічних та інших досліджень. Як ознака суспільних процесів різної природи вона представлена у фундаментальній праці німецьких соціологів Г. Ендрюейта, Г. Троммсдорфа та Н. Бурзан, що пережила кілька успішних перевидань [1] та розкриває сам концепт теорії маргіналізації, зокрема її категоріально-понятійний апарат. Соціальна маргінальність ними ідентифікується як ознака належності до периферії окремої соціальної групи чи суспільства у цілому. Зауважимо, що самі процеси маргіналізації більшість дослідників, зокрема і вказані вище, не ототожнюють виключно із новітньою добою, вони властиві будь-яким суспільствам на різних етапах їх еволюції як, за підходами Р. Майнца, повторювані соціальні механізми, що перешкоджають повній та винятковій соціальній інтеграції та підтримують існуючу соціальну нерівність, дискримінацію та/або стигматизацію [2].

Резонансними в окресленій царині є наукові розвідки Г. Стендінга, зокрема його праця "Прекаріат – новий небезпечний клас" [3], в якій показано співвідношення понять «прекарізація» та «маргіналізація» у вимірах нової постіндустріальної епохи, ідентифіковано саме поняття «прекаріат» та вказано на його соціальну базу як феномену, що приходить на заміну класичному пролетаріату. Дослідження К. Бюхтемана та С. Квака [4] та подальші роботи Г. Стендінга [5] присвячені визначенню економічного підґрунтя для посилення процесів прекарізації та маргіналізації сформованої класової структури західних

суспільств на межі тисячоліть та їх прискорення в умовах нового XXI століття. Цікавими, на наш погляд, є дослідження, що відображають регіональну специфіку пошуку політичних механізмів інтеграції маргіналізованих прошарків в соціально-політичне життя держав (Норвегії, Нідерландів, Німеччини, Данії, Польщі, Іспанії, Великобританії та інш.) як з огляду зниження соціального напруження та дестабілізації, так і створення нових можливостей для політичних партій та рухів [6-11]. Визначення ефективності інструментарію існуючої інституційної матриці та оцінка можливостей щодо появи нового задля артикуляції запитів маргіналізованих спільнот, зокрема і прекаріату, піднімаються в праці С. Лазара та А. Санчеса А. [12], а також у науковій роботі П. Маркса та К. Нгуєна [13].

Вітчизняні науковці також здійснюють дослідження різних аспектів проблеми прекарності, маргіналізації класової ідентичності та запиту на пошук релевантних новітнім умовам підходам до активізації політичної інтеграції слабо охоплених нею суспільних прошарків. В працях С. Куцепал [14], А. Шуліки [15], М. Зархіної [16] розглядається природа прекарності як суспільно-політичного феномену та основні форми політичної боротьби прекаріату. Зокрема А. Шулікою зауважується, що прекарні політичні групи все частіше використовують альтернативні форми політичної групової організації та новітні засоби протесту, які характеризуються використанням алегоричних і символічних форм [15]. М. Зархіна розглядає зовнішні ефекти в розрізі ризиків та загроз для суспільного та політичного буття. С. Куцепал акцентує увагу на типових рисах нового класу як соціально пасивність, брак почуття солідарності, відсутність чіткого розуміння власного соціального інтересу, а відтак слабкість можливостей для реалізації політичного потенціалу.

Метою статті є узагальнення існуючих підходів до аналізу процесів прекарізації та маргіналізації в умовах системних суспільних трансформацій та оцінка можливостей інтеграції прекарних груп та прошарків в суспільно-політичні процеси.

Виклад основного матеріалу. Маргіналізація класової ідентичності та поява прекарних політичних груп є важливою складовою розпаду старого соціального тла та формування системи нових суспільних відносин та зв'язків із подальшою їх інституалізацією. Що ж лежить в основі такої маргіналізації? Маргіналізовані спільноти – це ті учасники суспільних процесів, хто виключений із основного соціального, економічного, освітнього та/або культурного життя. Джерелом елімінування із усталених спільнот може бути раса, гендерна ідентичність, сексуальна орієнтація, вік, фізичні можливості, мова та/або імміграційний статус. Маргіналізація закріплюється завдяки асиметричним владним відносинам між соціальними групами [1, с. 280]. Соціальна маргінальність як ознака у певній мірі вторинності та належності до периферії суспільної структури концептуально віддзеркалює підхід, що вказує на існування істотних відмінностей між соціальним ядром і периферією і зазвичай описує ставлення периферійних, міноритарних індивідуумів або груп до однорідного мажоритарного соціального ядра. Сформована соціальна дистанція може виявлятися в нерівному доступі людей до різних форм економічного, культурного, соціального чи символічного капіталу. Як зауважує в своїх дослідженнях А. Мюллер, факт асиметрії доступу може бути як пов'язаним, так і не пов'язаним з фізичними відмінностями персоналій, такими як інвалідність, різна етнічна належність, диференціювання просторового розподілу чи сегрегації населення [17].

До базових передумов, які зазвичай супроводжують процеси маргіналізації класової ідентичності у класичному сенсі її сприйняття є обмеженість або навіть повна відсутність доступу до економічних ресурсів, що створюють матеріальне багатство, політичного впливу, освіти та/або соціального визнання. При цьому мова не йде про окремі випадки, що стосуються можливих персональних втрат та невдач на певному проміжку життєвого

шляху окремої людини. Процеси маргіналізації – це глибинні повторювані механізми соціальної ізоляції цілих груп та прошарків, які мають своїм наслідком поглиблення соціальної нерівності та асиметрії [2].

Зауважимо, що соціальна нерівність дослідниками тлумачиться як явище, що реалізується не лише на індивідуальному рівні, а й є результатом взаємодії складових структурних, системних та індивідуальних рівнів. У сенсі інтерсекційності ці рівні взаємопов'язані і перетинаються, за оцінкою С. Чо, К. У. Креншоу та Л. МакКолл [18]. На індивідуальному рівні, соціальні характеристики різноманітності, такі як стать, етнічна та класова належність, можуть перетинатися і посилювати нерівність, що продукується соціальними інститутами чи сформованими системами примусу. Вразливість на основі зазначених критеріїв призводить, за оцінкою Р. Байасу, до виникнення «бар'єру між двома соціальними світами, який ізолює та маргіналізує вилучених» [19, с. 255].

Актуалізація дослідницького потенціалу проблематики особливостей маргіналізації класової, расової, етнічної тощо ідентичності в нинішніх умовах ХХІ століття зумовлюється також глибинними змінами технологічних укладів та формуванням Індустрії 4.0 в країнах світового авангарду; активізацією транскордонної мобільності робочої сили внаслідок низки внутрішньополітичних криз в країнах Північної Африки, Близького Сходу та виникнення на цьому підґрунті іммігрантських кризв ЄС. Для України ця проблематика лише набирає обертів та матиме складну «інтерсекційну», за термінологією К. У. Креншоу, природу, оскільки своїм підґрунтям має не лише економічні та технологічні чинники, але й безпрецедентні за своїми масштабами як внутрішньо національні, так і транскордонні переміщеннями населення, відсутність сталих умов функціонування виробництва та бізнесу, втрата передбачуваності подальшого життя та професійної діяльності як працездатних верств населення, так і членів їх родин в умовах військової агресії щодо України з боку РФ. У будь-якому випадку нинішня сформована інституційна матриця ні в більшості держав, ні тим більше наразі в нашій державі, не є досконалою та такою, що ураховує запит на захист вразливих прекарних політичних груп та маргіналізованих прошарків.

Коли вести мову про наукові розвідки щодо можливостей інтеграції маргіналізованих груп в політичне життя та суспільні процеси, то тут варто виокремити кілька їх напрямків:

– ідентифікація взаємозв'язків між соціально-економічний статусом людини та її персональною політичною активністю, визнання особливої ролі соціальної політики держави для політичної інтеграції маргіналізованих спільнот [13, 20];

– оцінка інституційної спроможності держави та її секторальних політик релевантно формувати механізми підтримки маргіналізованих прошарків в умовах COVID-19 [6, 21, 22];

– проблеми виявлення та перманентного моніторингу політичних та соціальних потреб маргіналізованих прошарків та груп, імплементації в соціально-політичні процеси [23].

Так, Дж.Шор піднімає як важливе та нагальне питання механізмів досягнення політичної ефективності в умовах соціальної турбулентності та відповідно політичної дезорієнтації. При цьому політичну ефективність пропонується визначати як суб'єктивне відчуття того, що людина може ефективно брати участь у політиці, її внесок вартий того. Більше того, політичну ефективність слід вважати важливою передумовою політичної активності індивіда, насамперед при голосуванні як механізмі волевиявлення [20]. При цьому зауважується цікавий акцент: окрім індивідуальних ресурсів, що впливають на політичну активність маргіналізованих спільнот з'являється все більше свідчень того, що соціальна політика

держави щодо забезпечення доступу до суспільних благ здатна впливати на поглиблення нерівності у політичній ефективності. Р. Маркс та К. Нгуєн зокрема стверджують, що зосередження уваги на політичній ефективності може бути найбільш релевантним підходом виявити яким чином саме соціально-економічний статус людини (у тому числі на рівні прекарних політичних груп) здатен впливати на політичну активність [13]. Попри те, що взаємозв'язок між освітою, добробутом, професійною діяльністю та участю у виборах є зрозумілим, однозначним та добре відомим, фокус уваги на питаннях політичної ефективності, можливо, дасть, за оцінкою зазначених дослідників більш чітке уявлення про причинно-наслідковий ланцюг, який зв'язує ресурси та участь у політичних процесах.

На важливості змісту, алгоритму, форми здійснення бюрократичних взаємодій, які пропонують інститути держави щодо маргіналізованих прошарків та груп наголошується в праці П. Емменеггера та ін. [11]. Науковцями стверджується, що окреслені фактори здійснюють істотний вплив на готовність прекарізованих груп до політичної інтеграції, як власне і попередній досвід успішної професійної діяльності. Зокрема за їх спостереженнями, молоді люди з історією безробіття, які наразі в США та більшості країн ЄС складають вагомому частку прекарізованої спільноти, не тільки схильні до ризику економічної ізоляції, а й з більшою ймовірністю зазнають політичної маргіналізації, ніж люди, чий кар'єрний шлях мав успішний досвід. Більше того, взаємодія з державними службами може мати особливе значення для політичної ефективності молодих людей, оскільки цей досвід може бути їхнім першим досвідом спілкування з «державою». В своєму дослідженні німецькі дослідники доходять висновку, що варто при розробці стратегії активізації участі прекарних груп у політичних процесах урахувати персональний життєвий цикл особи, оскільки їх готовність суттєво диференціюється з огляду на вік, який впливає на психологічне суб'єктивне сприйняття безробіття як фактору суспільного вилучення. Ті ресурси, доступ до яких має зайнятий (статус, економічні блага, самоусвідомлення тощо) впливають на політичну активність в основному в підлітковому та ранньому дорослому віці, але не в пізнішому віці. Таким чином, ігнорування стадій життєвого циклу призводить до недооцінки наслідків безробіття для молодих працівників та переоцінки їх для літніх працівників. Використання панельних даних по ринку праці Німеччини, дозволило обґрунтувати тезу, що безробіття безумовно пригнічує зростання політичного інтересу в ранньому дорослому віці, але фактично не впливає на більш пізніх етапах життя. Ранній досвід безробіття має вкрай деструктивні не лише для персоналій, але й для суспільства наслідки та суттєво знижують рівень політичного інтересу та активності у політичних процесах у довгостроковій перспективі [11, с. 336].

Цікавим, на наш погляд, є аналіз норвезьких дослідників, зокрема К. Мерсона, щодо механізмів політичної інтеграції маргіналізованих та прекарних груп. Питання політичної інтеграції ним пов'язується із розробкою диференційованої стратегії щодо маргіналізованої групи, яка у свою чергу залежить від двох факторів: ступеню конкуренції між політичними елітами та потенціалом групи виступати в ролі стрижня еліти[6].

В певній мірі альтернативними загальному твердженню щодо політичної пасивності маргіналізованих груп є погляди С. Лазара та, А. Санчеса А.[12]. Всупереч панівним теоріям «прекаріату», ними припускається, що працівники, які входять в перелік прекарних груп, не завжди є політично інертними. Більше того, професійна діяльність та формат зайнятості – не є визначальними атрибутами політичної ідентичності, відтак не можна ідентифікувати прекаріат як певне аморфне формування, що знаходиться лише на етапі свого формування. Науковці аргументують, що практика вже демонструє цілу низку переконливих способів колективної організації людей задля поліпшення умови неформальної

праці, від традиційних профспілок та кооперативів до профспілкових об'єднань. Безумовно всі вони по-різному впливають на політику та розуміння змісту класу як політичного інституту, разом з тим варто їх застосовувати і у майбутньому, урахувавши зростання масштабів та впливу неформальної економіки, для якої процеси турбулентності та прекарності стануть перманентним тлом та результатом подальшої еволюції.

Хоча інституційна матриця нової доби лише знаходиться на етапі свого формування, ціла низка існуючих політичних партій та рухів намагається використати політичний потенціал нових маргіналізованих спільнот через їх залучення під власні політичні гасла та цінності. На це зокрема вказує вітчизняний науковець А. Шуліка та зазначає, що «політичні наслідки виключення із ринку праці... відображені у відродженні популістичних політичних рухів, а також ультралівих і ультраправих партій в Європі та світі» [24, с. 53].

Пошук релевантних стратегій залучення прекарних спільнот у політичні процеси потребує об'єктивної картини їх запитів, потреб та інтересів. При цьому можливе виникнення при здійсненні традиційних академічних досліджень певних когнітивних пасток, які не є зумисними, але які можуть відтворити та посилити дисбаланс стигми та влади [23].

Висновки. Аналіз наукових розвідок процесів прекаризації та маргіналізації класової ідентичності у вимірі проблематики активності політичного потенціалу прекарних груп та прошарків дозволяє вийти на певні узагальнення. Маргіналізацію можна ідентифікувати з позицій як загального (властива будь-яким етапам еволюції суспільства), так і особливого (відображає специфіку новітньої доби). Як загальний процес, вона характеризується вилученням маргіналізованих спільнот із основного політичного, соціального, економічного, освітнього та/або культурного життя на основі критеріїв раси, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації, віку, фізичних можливостей, мови, регіонального статусу тощо. Маргіналізація завжди в своїй основі має асиметричні владні відносини між соціальними групами. Як особливе, маргіналізація має свої специфічні прояви, фактори й джерела активізації в умовах викликів XXI століття. Специфікою процесів маргіналізації саме новітньої доби як довгострокового тренду є маргіналізація класової ідентичності та поява прекарних політичних груп на тлі трансформації інституційної матриці індустріальної епохи та формування системи нових суспільних відносин та зв'язків постіндустріального суспільства. Додатковими факторами, які прискорюють сучасні процеси прекаризації на глобальному, регіональному та національному рівнях у середньо- та короткостроковому вимірі є вплив COVID-19, міграційні кризи, військові конфлікти. Ураховуючи перспективи збільшення чисельності прекарних політичних груп, нагальним є пошук ефективних механізмів інтеграції маргіналізованих спільнот та прошарків в соціально-політичні процеси сучасних держав. Перспективи подальших досліджень вбачаються в розробці адаптаційних стратегій політичної інтеграції окреслених спільнот на основі критеріїв досяжності оцінювання їх інтересів й запитів та перспектив співпраці у форматах сформованих та нових політичних матриць.

Список використаної літератури

1. Endruweit, G., Trommsdorff, G., Burzan, N. Wörterbuch der Soziologie (German Edition), 3rd Edition. UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2002. 669 s.
2. Mayntz, R. Mechanisms in the Analysis of Social Macro-Phenomena. *Philosophy of the Social Sciences*. 2004.34(2). 237-259. DOI:10.1177/0048393103262552
3. Standing, G. The Precariat: The New Dangerous Class. New York. Bloomsbury Academic, 2011. 192 p.
4. Büchtemann, C. F., Quack, S. "Bridges" or "traps"? Non-standard employment in the Federal Republic of Germany. In Rodgers, G., Rodgers, J. (Eds.). *Precarious jobs in labour market*

- regulation: The growth of atypical employment in Western Europe. Brussels: International Institute for Labour Studies, 1989. 111-149.
5. Standing, G. Understanding the precariat through labour and work. *Development and Change*, 2014. 45. 963-980. DOI:10.1111/dech.12120 (дата звернення: 17.08.2022)
 6. Mershon, C. Political Elites and the Political Inclusion of Marginalized Groups in Norway. 2021. URL: https://www.researchgate.net/publication/355023379_Political_Elites_and_the_Political_Inclusion_of_Marginalized_Peoples (дата звернення: 17.08.2022)
 7. Ballafkih, H., Zinsmeister, J., Meerman, M. Job and a Sufficient Income Is Not Enough: The Needs of the Dutch Precariat. *SAGE Open*, 2017. DOI:10.1177/2158244017749069 (дата звернення: 17.08.2022)
 8. Schulten, T., Müller, T. What's in a name? From minimum wages to living wages in Europe. *European Review of Labour and Research*, 2019. 25(3). 267-284. DOI: <https://doi.org/10.1177/1024258919873989> (дата звернення: 17.08.2022)
 9. Ilsøe, A., Larsen, T., Felbo-Kolding, J. Living hours under pressure: flexibility loopholes in the Danish IR-model. *Employee Relations*, 2017. 39(6). 888 -902. DOI: 10.1108/ER-03-2017-0049 (дата звернення: 17.08.2022)
 10. O'Reilly, J., Nazio, T., Roche, J. Compromising conventions: attitudes of dissonance and indifference towards full-time maternal employment in Denmark, Spain, Poland and the UK. *Work, Employment and Society*, 2014. 28 (2). 168-188.
 11. Emmenegger, P., Marx, P., Schraff, D. Off to a bad start: Unemployment and political interest during early adulthood. *The Journal of Politics*, 2017. 79(1). 315-328.
 12. Lazar, S., Sanchez, A. Understanding labour politics in an age of precarity. *Dialect Anthropol*, 2019. 43. 3-14. DOI: 10.1007/s10624-019-09544-7 (дата звернення: 17.08.2022)
 13. Marx, P., Nguyen, C. Anti-elite parties and political inequality: How challenges to the political mainstream reduce income gaps in internal efficacy. *European Journal of Political Research*, 2018. 57(4). 919-940. DOI 10.1080/13501763.2017.1401109 (дата звернення: 17.08.2022)
 14. Куцепал, С. Трансформації соціальної системи в світоглядній парадигмі сучасності: ризики та небезпеки/ Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія, 2017. 4(35). 71-80.
 15. Шуліка, А. Основні форми політичних протестів прекаріату. Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право, 2019. Випуск 2 (42). 67-70. URL: <http://visnyk-ppsp.kpi.ua/article/view/194908/195101> (дата звернення: 17.08.2022)
 16. Зархіна, М. Прекаріат як соціально-політичний феномен: у чому загрози? Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Питання політології», 2017. 31. 73-78.
 17. Müller, A. The Margins and the Marginalised: Social Policy, Labour Migration, and Ethnic Identity in Contemporary China. *Journal of Current Chinese Affairs*, 2016. 45(2). 3-27. DOI:10.1177/186810261604500201 (дата звернення: 17.08.2022)
 18. Cho, S., Crenshaw, K., McCall. L. Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. *Journal of Women in Culture and Society*, 2013. Vol. 38 (4). DOI: 10.1086/669608 (дата звернення: 17.08.2022)
 19. Baiasu, R. The openness of vulnerability and resilience. *Angelaki*, 2020. 25. 254-264. DOI: 10.1080/0969725x.2020.1717811 (дата звернення: 17.08.2022)
 20. Shore, J. How social policy impacts inequalities in political efficacy. *Sociology Compass*, 2020. 14.5.e12784. DOI: 10.1111/soc4.12784 (дата звернення: 17.08.2022)
 21. Daud, S. The COVID-19 pandemic crisis in Malaysia: the social protection program. *J. Dev. Soc.* 2021. 37. 480–501. DOI: 10.1177/0169796x211041154 (дата звернення: 17.08.2022)

22. Morgan, G., Poland, B., Jackson, S., Gloger, A., Luca, S., Lach, N. et al. A connected community response to COVID-19 in Toronto. *Glob. Health Promot*, 2022. 29.101–104. DOI: 10.1177/17579759211038258. (дата звернення: 17.08.2022)
23. Wallerstein, N., Muhammad, M., Sanchez-Youngman, S., Rodriguez Espinosa, P., Avila M., Baker E. et al. Power dynamics in community-based participatory research: a multiple–case study analysis of partnering contexts, histories, and practices. *Health Educ. Behav*, 2019. 46(1). 19S–32S. DOI: 10.1177/1090198119852998 (дата звернення: 17.08.2022)
24. Шуліка, А.А. Політична прекарність в сучасному політичному процесі: монографія. Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2019. 348 с.

POLITICAL POTENTIAL OF THE PRECARIAT: PRECONDITION FOR THE FORMATION AND POSSIBILITIES OF IMPLEMENTATION

Artem Syniuchenko

*Taras Shevchenko National University of Kyiv
Faculty of Philosophy, Department of Political Science
Volodimirskaya Str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

A comparative analysis of scientific investigations of the processes of precarization and marginalization of class identity due to the problem of activating the political potential of precarized groups. It was determined that marginalization as a concept can be identified from the positions of both generals (characteristic of any stage of the evolution of society) and specials (reflects the specifics of the modern era). As a general process, it is characterized by the exclusion of marginalized communities from mainstream political, social, economic, educational or cultural life based on criteria of race, gender identity, sexual orientation, age, physical capabilities, language, regional status, etc. It is outlined that marginalization is based on asymmetric power relations between social groups. As a special feature, marginalization has own specific manifestations, factors and sources of activation in the conditions of the challenges in the 21st century. This led to the transformation of the institutional matrix that was formed in the industrial era and the formation of a system of new social relations and connections in post-industrial society. It is noted that additional factors that accelerate the current processes of precarization at the global, regional and national levels in the medium and short term are the impact of COVID-19, migration crises in the EU, and war conflicts. Remote work, reduction in the level of coverage of workers by collective agreements, ban in the conditions of pandemic—all this reflects new realities and forms new challenges for the politics of many countries of the world. Taking into account the prospects of increasing the number of precarious political groups, it is determined that the search for effective mechanisms for the integration of marginalized communities and layers into the sociopolitical processes of modern states is urgent. Prospects for further research can be seen in the development of adaptive strategies for the political integration of the defined communities, based on their interests and opportunities for interaction in the formats of existing and new political matrices.

Key words: precariat, politics, political potential, marginalization, institution.

УДК 327.8(477:470)

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.39>

ГРОМАДСЬКА (ПУБЛІЧНА) ДИПЛОМАТІЯ В УМОВАХ АГРЕСИВНОЇ ВІЙНИ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ

Ірина Сухорольська, Ірина Климчук

*Національний університет «Львівська політехніка»,
Інститут гуманітарних та соціальних наук,
кафедра політології та міжнародних відносин
вул. Митрополита Андрея, 5, 79013, м. Львів, Україна*

У статті досліджено особливості нетрадиційної дипломатії в реаліях російсько-української війни, визначено сильні і слабкі сторони України та Росії щодо впливу на цільові аудиторії громадськості за кордоном у сучасних умовах.

Зроблено висновок, що, враховуючи нерівність стартових можливостей, до початку широкомасштабного вторгнення у лютому 2022 р. Україні, навіть за підтримки ЄС та США, було дуже важко стримувати вплив російської пропаганди і маніпуляцій, не кажучи вже про те, щоб схилити шальки терезів у інформаційному протистоянні на свій бік. Проте масштабна російська агресія та вчинені цією державою міжнародні злочини суттєво змінили ситуацію. Для того, щоб визначити рівень впливовості обох держав у міжнародному комунікаційному просторі та стан їхньої м'якої сили у теперішній час, використано теорію Н. Сноу, на думку якої, найважливішими у цьому аспекті є три чинники: доступ до множинних комунікаційних каналів; відповідність культури та ідей панівним глобальним нормам; довіра до країни, що підкріплюється її поведінкою.

Встановлено, що збільшення кількості і диверсифікація комунікаційних каналів та суб'єктів впливу на міжнародній арені, а також зміна ставлення до Росії у світі надали Україні безпрецедентні можливості для донесення своєї позиції, утвердження українських наративів та формування привабливого іміджу країни. Водночас Росія, як і раніше, покладається на традиційні комунікаційні канали і методи впливу – односторонню пропаганду, підкуп, залякування. Крім того, агресія та воєнні злочини РФ є вагомими аргументами на підтвердження позиції, що ця держава є відвертим ворогом глобальних норм і цінностей, передусім тих, що стосуються миру та гуманізму, і це перетворює Україну на головного їхнього захисника. Саме цим можна пояснити значну підтримку українців у багатьох країнах та заходи в дусі *cancel culture*, спрямовані проти всього російського. За таких умов роль української громадської дипломатії значно зростає, а основні її завдання зводяться до збереження і збільшення підтримки України у світі, протидії російським інформаційним спецопераціям, а також налагодження контактів із цільовими аудиторіями у віддалених країнах, де позиції Росії залишаються сильними.

Ключові слова: громадська дипломатія, публічна дипломатія, російсько-українська війна, пропаганда, інформаційна війна.

В реаліях агресивної війни, яку розв'язала Росія проти України, одним з головних завдань для нашого народу є пошук надійних союзників за кордоном. Сама держава-агресор використовує широкий арсенал засобів – від тиску і залякування до підкупу та інформаційних маніпуляцій – для того, щоб схилити на свою сторону якомога більше політичних акторів у різних країнах світу. В умовах, коли кожен чинник, що впливає на хід війни, може виявитися вирішальним, питання нетрадиційних форм дипломатії для України стає актуальним, як ніколи раніше. Водночас під впливом війни, глобальної пандемії та багатьох

інших чинників відбувається глибинна зміна міжнародного ландшафту, що супроводжується швидкою еволюцією міжнародних комунікацій. Ці процеси потрібно добре розуміти та враховувати для того, щоб українські зусилля з впливу на іноземці цільові аудиторії були ефективними та суттєво допомагали у досягненні зовнішньополітичних цілей.

Саме тому **метою статті** є виявити особливості та значення нетрадиційної дипломатії в умовах російсько-української війни, а також встановити сильні й слабкі сторони України та Росії щодо впливу на цільові аудиторії громадськості за кордоном. Теоретичною базою дослідження є роботи у сфері м'якої сили та нетрадиційної дипломатії авторства Е. Гілбоа, Р. Захарни, Н. Кулла, М. Леонарда, Я. Меліссена, Дж. Ная, Дж. Паммента, Н. Сноу. Важливі питання російського інформаційного-пропагандистського впливу висвітлені у роботах Т. Бройнінгера, Н. Марінова [1], І. Манора, Дж. Паммента [2], Г. Сімонса [3], Д. Бекера [4] та інших авторів.

1. Термінологічні аспекти.

Аналізуючи сучасні англійськомовні наукові роботи щодо нетрадиційної дипломатії неважко дійти висновку, що станом на сьогодні у науці немає єдиного розуміння того, що саме ми позначаємо терміном *public diplomacy*. Головна відмінність між двома домінуючими підходами полягає у відповіді на запитання: хто є суб'єктами цієї діяльності. У межах консервативного підходу стверджують, що ними є лише ті суб'єкти, які вступають у традиційні дипломатичні зносини, тобто традиційні суб'єкти міжнародного права – держави та міжнародні урядові організації [5, с. 69]. Прогресивний підхід базується на переконанні, що у теперішніх умовах перелік тих, хто може самостійно будувати і реалізовувати стратегії впливу на міжнародній арені, є значно більшим і включає, як мінімум, транснаціональні компанії та ключові структури так званого глобального громадянського суспільства [6]. Ще однією його особливістю є те, що важливою ознакою сучасної *public diplomacy* вважають наявність горизонтальних зв'язків між групами громадськості у різних країнах.

В Україні на офіційному рівні та у більшості публікацій *public diplomacy* перекладають як *публічна дипломатія*. Такий варіант викликає асоціації передусім з «відкритою», «нетаємною» дипломатією держави і видається прийнятним у межах консервативного підходу, який охоплює в основному діяльність державних органів, передусім міністерств закордонних справ та підпорядкованих їм структур, що спрямована на людей і організації за кордоном. Проте якщо брати за основу прогресивний підхід і теорію *new public diplomacy*, то термін публічна дипломатія не можна вважати найкращим [7; 8]. Тому у цій статті ми використовуємо термін *громадська дипломатія* (далі – ГД), хоча загалом вважаємо поняття «публічна дипломатія» та «громадська дипломатія» синонімічними, оскільки вони обидва походять від *public diplomacy* (корінь цієї проблеми – у багатозначності і надзвичайній гнучкості іменника та прикметника *public* в англійській мові; детальніше ці аспекти розкриті у роботі: [9, с. 21–25]). Отже, у межах цієї статті громадська дипломатія означає діяльність міжнародного актора (у широкому розумінні цього поняття [10]) з метою впливу на цільові аудиторії громадськості за кордоном.

2. Особливості міжнародної інформаційної і комунікаційної діяльності Росії та України.

Широкомасштабну діяльність Росії, спрямовану на іноземні цільові аудиторії, важко однозначно класифікувати. Безумовно, там можна віднайти елементи громадської дипломатії, проте упродовж існування путінського режиму центральне місце у ній зайняла агресивна пропаганда та різноманітні інформаційні маніпуляції, що є складовими елементами гібридної війни. Окремі новітні стратегії російської влади, корені яких сягають ще радянських часів, спрямовані на підрив довіри до будь-яких інформаційних ресурсів та

повідомлень, що повністю суперечить принципам, на яких базується громадська дипломатія. У наукових роботах ці стратегії вже отримали назву «війна проти правди» [1]. Їх застосовують, як правило, тоді, коли грубі прорахунки чи навіть злочини авторитарної влади породжують негативну інформаційну хвилю, і її необхідно перебити будь-якими засобами. Яскравим прикладом такої стратегії є реакція РФ після того, як контрольовані нею сили у 2014 р. збили малайзійський Боїнг у небі над Донецькою областю. Тоді кремлівські інформаційні ресурси разом із агентами російського впливу поширювали численні суперечливі «версії» подій, а також фейкові документи та дані з метою посіяти сумнів до тих, хто говорить правду, та назавжди поховати не вигідні факти за туманом брехні і маніпуляцій. Щось схоже відбувалося після того, як світовій громадськості стало відомо про масові жahlivi воєнні злочини, вчинені російськими військовими у Бучі, Ірпені, Гостомелі та інших населених пунктах України під час окупації.

Загалом, в останні роки у межах комунікації з закордонними аудиторіями Росія вже відкрито протиставляє себе Заходу та не приховує, що її головною метою є відновлення і розширення імперії. Тому основою її пропагандистської діяльності є імперські міфи «величчя» та постійне нав'язливе апелювання до минулого, коли ця велич нібито насправді існувала і не піддавалася сумнівам [2; 4]. Головними цінностями, які прощтовхує кремлівський режим та які повинні асоціюватися з ним у свідомості людей у різних країнах, є: сила, порядок, ефективність, стабільність. З-поміж закордонних аудиторій російські меседжі повністю зрозумілі лише в тих країнах, де у минулому був сильний російський вплив. Вони особливо привабливі для тих людей з цих країн, які відчувають ностальгію за радянським минулим та перебувають у межах інформаційно-культурної бульбашки «руського мира». Проте і в інших регіонах та на віддалених континентах зерна російської пропаганди так само знаходять плідний ґрунт для проростання, і це не дивно, якщо врахувати два прості поширені у світі міркування: «сильна Росія є надійною противогаю Заходу» (як варіант – противогаю Китаю) та «ворог мого ворога – мій друг».

Якщо звзити фокус до української ситуації, то метою росіян упродовж останніх десятиліть є переконати усіх інших, що Україна є яскравим прикладом неспроможної держави (failed state), де панує хаос, відбуваються постійні неконтрольовані кризи, розкол серед населення досягнув критичної точки, а демократичний проєкт повністю провалився. Водночас російська пропаганда зображає західну демократію «гнилою», неефективною та фасадною, а західний істеблішмент – маніпуляторами й агресивними авантюристами, які створили кризу в Україні. Величезні фінансові ресурси, які виділяють на російську інформаційно-пропагандистську діяльність, дозволяють задіяти практично весь відомий арсенал засобів та інструментів для взаємодії з широким переліком цільових аудиторій за кордоном [3; 9, с. 166–169].

В Україні почали активно і системно займатися комунікацією із закордонними аудиторіями після російського вторгнення у 2014 р., коли стало очевидно, що поширення російської пропаганди і наративів є елементом ширшої стратегії, спрямованої на ліквідацію українського суверенітету і незалежності. Станом на сьогодні протистояння деструктивному російському впливу залишається центральною темою політики України у цій сфері, і така ситуація, очевидно, збережеться у найближчі роки. Цей чинник враховано у Стратегії публічної дипломатії МЗС України на 2021–2025 роки, де протидію гібридним загрозам, дезінформації та фейкам з боку РФ визначено як одну з трьох головних цілей [11, с. 19]. Так само у Комунікаційній стратегії МЗС України у переліку стратегічних цілей МЗС перше місце займає «протидія агресії РФ політико-дипломатичними засобами», яка охоплює боротьбу з дезінформацією та маніпулятивною інформацією [12, с. 11–12].

Ефективність української комунікації з закордонними аудиторіями тривалий час стримувало низьке фінансування і, з урахуванням цього, недостатнє охоплення аудиторій і обмежений перелік засобів та інструментів офіційної публічної дипломатії. Не менш важливо й те, що м'яка сила РФ у світі була незрівнянно більша, ніж м'яка сила України, що зумовлено історичними та іншими чинниками. Якщо звернути увагу на те, як зазвичай висвітлюють теперішнє і минуле України для людей у світі, то неважко помітити, що у багатьох регіонах і сферах (в науці, освіті, культурі, спорті тощо) російські наративи залишаються домінуючими, у той час як українські – малопомітні, і цю ситуацію дуже важко змінити. Ілюстративним є рейтинг держав за рівнем їхньої м'якої сили, розроблений компанією *Brand Finance*. У ньому станом на початок 2022 р. (дані стосуються реалій до широкомасштабного вторгнення) РФ займає дев'яту сходинку, поступаючись лише деяким країнам Заходу, а також Китаю та Японії, у той час як Україна знаходиться аж на 51 місці [13].

3. Сильні і слабкі сторони громадської дипломатії України та пропагандистської діяльності Росії після 24 лютого 2022 р.

Загалом, перед широкомасштабним вторгненням в Україну у 2022 р. російська діяльність з метою впливу на цільові аудиторії іноземної громадськості була, як мінімум, помітною, а у багатьох випадках – навіть високоефективною (зокрема, коли йдеться про вплив на політичні та інтелектуальні еліти в окремих країнах Західної Європи). Незважаючи на провальність і карикатурність низки комунікаційних проєктів Кремля (наприклад, щодо агресивного прощтовхування вакцини проти коронавірусу «Спутнік V» [2; 14]), йому все ж часто вдавалося підірвати довіру до своїх супротивників, сіяти хаос і, таким чином, здобувати для себе певні переваги. Враховуючи нерівність стартових можливостей, України, навіть за підтримки ЄС та США, було достатньо важко стримувати вплив російської пропаганди і маніпуляцій, не кажучи вже про те, щоб схилити шальки терезів у інформаційному протистоянні на свій бік. Проте вторгнення 2022 р. суттєво змінило ситуацію.

В умовах гарячої фази війни надзвичайно важливо розуміти потенціал обох сторін щодо впливу на іноземців. Для того, щоб це встановити, скористаємося напрацюваннями відомої американської дослідниці пропаганди і громадської дипломатії Ненсі Сноу, яка стверджує, що перевага у м'якій силі (як і ефективність зусиль у сфері громадської дипломатії) залежить від трьох чинників: 1) доступу до множинних комунікаційних каналів для впливу на те, як питання висвітлюються у глобальних медіа; 2) відповідності культури та ідей панівним глобальним нормам; 3) довіри до країни, що підкріплюється її внутрішньою і міжнародною поведінкою [15, с. 5]. Розглянемо детальніше характеристики цих чинників для Росії та України в умовах теперішньої війни.

3.1. Вплив на висвітлення питань у глобальних медіа.

Упродовж тривалого часу Росія користувалася значною перевагою у доступі до каналів комунікації зі світом. Крім її власних медіаструктур, у які вливалися значні кошти, вона використовувала різноманітні організації та групи впливу за кордоном. До того ж інтерес світу до Росії був значно більшим, ніж до України, і звичною була практика, коли російські представництва західних та інших медіа-компаній займалися, зокрема, і українськими питаннями. Не менш важливо, що Росія успадкувала увесь радянський пропагандистсько-маніпуляційний апарат і досвід, а світ за часи Холодної війни звик називати усі численні народи СРСР словом “Russians” і дивитися на їхні справи крізь викривлену призму Москви.

Україні, яка лише вчилася спілкуватися з іноземцями, та не до кінця розуміла, що саме вона повинна їм говорити, було важко протиставити щось дієве російській

пропагандистській машині. Ключові історичні події недавнього українського минулого – Помаранчева революція, Революція гідності, анексія Росією Криму та окупація Донбасу – на певний час привертала увагу світу до нашої країни, проте це не спричинило кардинальних змін у співвідношенні м'якої сили Росії та України (як уже зазначалося раніше, до 2022 р. російська м'яка сила залишалася величезною, у той час як Україна лише починала її формувати).

Широкомасштабне вторгнення 2022 р. суттєво змінило ситуацію на користь України, і у теперішніх реаліях життєво важливо закріпити ці зміни та зробити їх незворотними. Звичайно, у росіян залишилися колишні міжнародні канали комунікації та агенти впливу, проте після очевидних і численних міжнародних злочинів Росії готовність слухати та ретранслювати її позиції значно зменшилася. Натомість Україна (включаючи як офіційні структури, так і активну громадськість) здобула безпрецедентні можливості для донесення своєї позиції, утвердження українських наративів та формування привабливого іміджу країни у світі. Однією з головних причин цього можна вважати те, що до цього моменту вже відбулися глобальні кардинальні зміни у складі учасників міжнародної комунікації і громадської дипломатії, які були передбачені у наукових роботах початку 2000-их років [7]. Йдеться передусім про участь неурядових акторів, які за допомогою нових технологічних засобів розвинули у собі нові якості та суттєво наростили вплив, а також про встановлення прямих горизонтальних зв'язків між громадськістю різних країн.

Розглянемо кілька показових прикладів цього, які стосуються російсько-української війни. Насамперед, варто відзначити, що у теперішніх умовах позиція, що виносить неурядові структури за межі переліку суб'єктів громадської/публічної дипломатії, все менше здатна витримувати критику. З початком великої війни численні представники українського громадянського суспільства провадять бурхливу діяльність із донесення української позиції до урядів, бізнесів і людей у всьому світі. Спочатку, коли вважалося, що росіяни хочуть і здатні зупинити масштабну агресію своєї держави, ця комунікація велася і щодо російської аудиторії, а згодом – зосередилася в основному на збільшенні підтримки України у інших країнах світу. Вона здійснюється незалежно від урядових зусиль у цій сфері і паралельно з ними.

Цікавим зразком такої громадської дипломатії є тиск українців на іноземний бізнес для того, щоб він вийшов із РФ. Цей тиск здійснювався як безпосередньо на компанії через висвітлення їхньої співпраці з державою-агресором (таким чином міг постраждати їхній репутаційний імідж) або ж через бойкот їхніх представництв в Україні, так і за посередництвом і з залученням іноземної громадськості. Отже, у цьому випадку ми бачимо взаємодію з політичною метою за схемами: «українська громадськість – іноземний бізнес» або «українська громадськість – іноземна громадськість – іноземний бізнес». Важливо, що компанії реагували у відповідь, вступаючи в діалог і повідомляючи про частковий вихід з Росії. Своєю чергою, українська громадськість могла залишитися незадоволеною і вимагала більшого.

Випадки горизонтальної взаємодії корпорацій з іноземною громадськістю траплялися у міжнародних відносинах і раніше, проте ініціатором такої взаємодії, зазвичай, була корпорація, яка набувала рис суб'єкта громадської дипломатії [6]. Український приклад стосується відносин саме з ініціативи громадськості та демонструє перетворення останньої на справжнього суб'єкта ГД. В обох випадках така діяльність нерозривно пов'язана з міждержавними відносинами і іміджем цілої країни, тому її неможливо розглядати ізольовано від урядових зусиль у цій сфері. Це і є прояви справжньої нової громадської дипломатії (new public diplomacy), описаної у наукових роботах.

Ще один аспект стосується ролі політичних лідерів і їхньої здатності здобути прихильність іноземної аудиторії, а в окремих випадках навіть отримати щось на зразок культового статусу. Раніше такі явища були описані в літературі на прикладах президента США Дональда Трампа чи прем'єр-міністра Канади Джастіна Трюдо [16]. Українська війна породила нових міжнародних «політичних зірок» на зразок президента України Володимира Зеленського, якому значно допоміг у цьому його акторський досвід, чи прем'єр-міністра Великобританії Бориса Джонсона, який перетворився на культову особу в Україні.

Отже, повертаючись до першого чинника, визначального для рівня м'якої сили країни у світі, а саме – доступу до комунікаційних каналів для впливу на висвітлення певного питання у глобальних медіа, можна стверджувати, що у теперішньому світі таких комунікаційних каналів, як і суб'єктів впливу, стало значно більше і вони набагато диверсифікованіші. Це зіграло на руку Україні та дозволило їй перегравати на цьому полі Росію, що, як і раніше, покладається на традиційні комунікаційні канали і методи впливу – односторонню пропаганду, підкуп, залякування. Навіть використання кремлівським режимом передових інформаційних технологій не надто змінює картину, оскільки йдеться про те ж саме централізоване планування і ті ж самі методи, а зовсім не про самоорганізацію, децентралізацію та горизонтальні зв'язки (ймовірно, друга група характеристик притаманна певної мірою для так званих «хороших русских», які залишили територію власної країни, і це можна вважати ще одним викликом для ГД України, оскільки часто ці росіяни також, свідомо чи несвідомо, поширюють імперські наративи та міфи «руського мира»).

3.2. Відповідність ідей глобальним нормам.

Розглядаючи цей чинник важливо згадати ще одну трансформацію, яка відбувається у сфері громадської дипломатії, а саме – еволюцію розуміння її цілей. Сама ідея системної державної комунікації з іноземними аудиторіями виникла у США в часи Холодної війни [17]. Тоді однією з її головних цілей вважали забезпечення інтересу національної безпеки в рамках загального протистояння Заходу із країнами так званого соціалістичного блоку. З часом фокус уваги ГД змістився до ширшого переліку національних інтересів (економічних, культурних, безпекових та ін.), що потребують налагодження порозуміння з іншими народами у світі. В останні роки головною метою ГД дедалі частіше стали вважати конструювання привабливого іміджу держави в дусі теорій національного брендингу чи конкурентної ідентичності держави [9, с. 187–211]. В одній із сучасних робіт на цю тему говориться про те, що «зв'язки з громадськістю держави трансформуються у маркетинг держав», а національний брендинг там називають справжньою панацеєю для вирішення практично будь-яких проблем зовнішньої політики [18]. Проте бурхливі реалії початку 2020-их рр. переконливо доводять, що це далеко не так і що такий вузький неоліберальний погляд на державну комунікацію з іноземцями є явно недостатнім для того, щоб охопити більшість сучасних міжнародних проблем.

Поряд із цим розвиваються теорії, які окрім звичних цілей ГД у сфері покращення іміджу, розвитку міжнародного порозуміння та захисту національних інтересів, привертають увагу до ще одного важливого виміру громадської дипломатії, а саме – до промоції глобальних суспільних благ (global public goods) [19]. Безумовно, поширення таких ідей не випадкове у часи масштабних кліматичних змін та пов'язаних із ними загроз, включаючи глобальні пандемії, коли потрібно поєднати зусилля мільярдів людей у всьому світі, і лиш тоді можна очікувати позитивні результати. Проте у цьому контексті часто непоміченим залишалось ще одне ключове глобальне благо – мир на планеті і навіть самі умови для виживання людського роду перед загрозою ядерної війни, що після десятиліть майже повного забуття знову постала перед цивілізацією у 2022 р.

Масштабне вторгнення росіян в Україну і загострення конфлікту РФ із Заходом змушують радикально змістити фокус української ГД з іміджу держави в сторону глобальних суспільних благ, норм і цінностей. Безумовно, повного і чіткого їх переліку не існує, проте зрозуміло, що переважна більшість людей і народів у світі засуджують широке застосування воєнних засобів для вирішення міжнародних проблем, не кажучи вже про масове знищення цивільного населення й інші варварські акти з ознаками геноциду. Інакше кажучи, агресія та воєнні злочини РФ доводять, що ця держава є ворогом глобальних норм і цінностей, передусім тих, що стосуються миру та гуманізму, і це перетворює Україну на головного їхнього захисника. Саме цим можна пояснити значну підтримку українців у світі та заходи в дусі *cancel culture*, спрямовані проти всього російського [20]. Проте Росія не полишає спроб обернути ситуацію, що склалася, собі на користь. За допомогою різноманітних маніпуляцій вона намагається утвердити образ України як войовничої держави, яка сама спровокувала війну та відмовляється йти на мирні переговори, створюючи цим загрози для майбутнього усього світу. У такий спосіб Росія хоче приховати зловісне обличчя злочинця під маскою захисника глобальних цінностей.

3.3. Довіра, підкріплена поведінкою.

Тривалий час довіри світової громадськості до України підживляли як внутрішні проблеми, так і ворожа російська пропаганда. Щодо першого, то імідж нашої країни псували корупція, влада олігархів, бідність, економічні кризи. Щодо другого, то Росія десятиліттями намагалася утвердити образ України як *failed state* – утворення, яке випадково виникло на карті світу та не здатне на самостійне існування. Вона постійно поширювала фейки про домінування нацистів в Україні, які захопили владу, та про неодмінний швидкий занепад і розпад самої країни. Зрозуміло, що все це не сприяло посиленню довіри, а численні аспекти і нюанси української історії та сьогодення, які могли б прояснити теперішні непрості реалії, мало кого цікавили, окрім вузьких спеціалістів.

Довіра іноземців та їхнє ставлення до самої Росії суттєво відрізняється у різних країнах світу [21]. Загалом, можна стверджувати, що діяльність путінського режиму в останні роки не сприяла покращенню ситуації у цій сфері, оскільки він усе частіше відкрито вдався до вкрай сумнівних засобів для досягнення зовнішньополітичних цілей (тиск, обман, залякування, шантаж, застосування сили, фізичне усунення невігідних осіб, підкуп, співпраця з радикальними силами і режимами, руйнування міжнародного правопорядку) та організував міжнародні авантюри. Широкомасштабне вторгнення 2022 р., яке означає грубе порушення Кремлем як численних фундаментальних норм міжнародного права, так і багатьох інших домовленостей, спричинило справжній крах довіри до Росії. І хоча багато хто у світі все ще підтримує РФ, в основному як протипагу США та Заходу, це зовсім не означає впевненість у порядності, доброзичливості та прогнозованості російської влади і її народу.

У таких умовах Росії не залишається нічого іншого, окрім посилення своєї звичної стратегії – з одного боку, підживити довіру до України як свого головного супротивника, а також до Заходу й усіх союзників України у світі, а з іншого – сіяти хаос і недовіру до будь-кого і будь-чого (війна проти правди), щоб загальний міжнародний фон став ще гіршим, аніж її поведінка. Це створює значні ризики для України, оскільки вона може сподіватися на підтримку лише у такому світі, де все ще діють міжнародні норми та інституції, і де довіра до українців є значно більшою, ніж до росіян. Тому головним завданням громадської дипломатії, яку реалізують як урядові, так і неурядові суб'єкти, є не допустити вірусного поширення російської дезінформації про українську ситуацію (прикладі: нацистський режим, розробка бактеріологічної зброї, витік західної зброї за кордон в руки терористів тощо), що може суттєво знизити довіру світової громадськості до України.

Висновки. Росія упродовж тривалого часу намагається впливати на іноземні аудиторії використовуючи усі доступні їй засоби – починаючи від звичної громадської дипломатії і закінчуючи агресивною пропагандою і «війною проти правди». Проте широкомасштабне вторгнення 2022 р. створило для неї величезні проблеми у цьому плані, оскільки стали очевидними масштабні порушення нею загальноприйнятих міжнародних норм (особливо тих, що стосуються гуманності і забезпечення миру), а також її зловживання жорсткою силою, які ставлять під загрозу майбутнє усієї людської цивілізації. Війна певною мірою оголила для іноземних аудиторій сутність російського режиму та правду про широке використання ним пропаганди, фейків і маніпуляцій. Усе це мало наслідком значне падіння російської м'якої сили, яку навряд чи вдасться відновити в оглядовому майбутньому.

Україна здобула небачені раніше шанси донести свою позицію до світу за допомогою громадської дипломатії. Перед нею відкрилися численні канали міжнародної комунікації, а зацікавлення іноземців до всього українського значно зросло. В очах багатьох Україна є ключовим захисником важливих глобальних норм і цінностей, а українці викликають симпатію і співчуття як народ, що самовіддано бореться проти загарбника. Проте інтерес до України не буде постійним, а Росія усіма силами намагається зруйнувати довіру до України. Тому роль громадської дипломатії, яка охоплює як урядові і навіколоурядові проекти, так і зусилля неурядових акторів різних країн, сьогодні безпрецедентно велика. У теперішніх реаліях важливими є всі цільові аудиторії, що знаходяться в усіх регіонах світу. Не варто забувати, що ставлення до Росії у багатьох країнах за межами Заходу все ще залишається досить позитивним, а виграти інформаційну війну на Заході зовсім не означає виграти її у всьому світі. Отже, потрібна особлива увага до роботи з громадськістю в Азії, Латинській Америці та Африці. Цільовим аудиторіям у цих країнах необхідно демонструвати відданість українців загальнолюдським цінностям, що проявляється в їхній відчайдушній боротьбі проти імперіалізму та за своє національне визволення і самобутність.

Список використаної літератури

1. Bräuninger T., Marinov N. Political elites and the “War on Truth”. *Journal of Public Economics*. 2022. 206. 104585. P. 1–14.
2. Manor I., Pamment J. From Gagarin to Sputnik: the role of nostalgia in Russian public diplomacy. *Place Branding and Public Diplomacy*. 2022. 18. P. 44–48.
3. Simons G. Russian public diplomacy in the 21st century: Structure, means and message. *Public Relations Review*. 2014. 40. P. 440–449.
4. Becker D. Historical Memory and Public Diplomacy: The Case of Russia. *Routledge Handbook of Public Diplomacy. Second Edition* / Eds: Snow N., Cull N. Routledge, 2020. P. 301–305.
5. Ayhan K. J. The boundaries of public diplomacy and nonstate actors: A taxonomy of perspectives. *International Studies Perspectives*. 2019. 20(1). P. 63–83.
6. Mogensen K. From public relations to corporate public diplomacy. *Public Relations Review*. 2017. 43. P. 605–614.
7. Melissen J. The New Public Diplomacy: Between Theory and Practice. *The New Public Diplomacy: Soft Power in the Information Age*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. P. 3–27.
8. Сухорольська І. Нова громадська дипломатія та особливості її реалізації у сучасних умовах. *Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку*. 2015. 27. С. 136–143.
9. Сухорольська І., Турчин Я. Громадська дипломатія та демократичний імідж держави. Львів, 2019. 272 с.
10. Дорош Л. Багатоманітність міжнародних акторів: проблеми класифікації. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Сер.: Політологія*. 2012. 182. Вип. 170. С. 14–18.

11. Стратегія публічної дипломатії МЗС України на 2021-2025 роки. *Міністерство закордонних справ України*. 16.08.2022. URL: <https://mfa.gov.ua/storage/app/sites/1/%D0%A1%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B3%D1%96%D1%97/public-diplomacy-strategy.pdf>
12. Комунікаційна стратегія МЗС України. *Міністерство закордонних справ України*. 16.08.2022. URL: <https://mfa.gov.ua/storage/app/sites/1/%D0%A1%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B3%D1%96%D1%97/communication-strategy.pdf>
13. Global Soft Power Index. *Brand Finance*. 16.08.2022. URL: <https://brandirectory.com/softpower/>
14. Atamanenko A., Konopka N. Russia's and China's Vaccine Diplomacy in Central and Eastern Europe. *Copernicus Political and Legal Studies*. 2022. 1(1). P. 7–13.
15. Snow N. Rethinking Public Diplomacy in the 2020s. *Routledge Handbook of Public Diplomacy. Second Edition* / Eds: Snow N., Cull N. Routledge, 2020. P. 3–12.
16. Cooper A. Adapting Public Diplomacy to the Populist Challenge. *The Hague Journal of Diplomacy*. 2020. 14. P. 36–50.
17. Gregory B. Public Diplomacy: Sunrise of an Academic Field. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 2008. 616(1). P. 281–282.
18. Rasmussen R. K., Merkelsen H. The new PR of states: How nation branding practices affect the security function of public diplomacy. *Public Relations Review*. 2012. 38. P. 810–818.
19. Zhang J., Swartz B. C. Public diplomacy to promote Global Public Goods (GPG): Conceptual expansion, ethical grounds, and rhetoric. *Public Relations Review*. 2009. 35. P. 382–387.
20. Білаш К. Культурні санкції проти Росії: очікування та реальність. *Лівий берег*. 21.03.2022. URL: https://lb.ua/culture/2022/03/21/510423_kulturni_sanktsii_proti_rosii.html
21. Russia's soft power collapses globally following invasion, attitudes towards Ukraine soar. *Brand Finance*. 14.03.2022. URL: <https://brandfinance.com/press-releases/russias-soft-power-collapses-globally-following-invasion-attitudes-towards-ukraine-soar>

PUBLIC DIPLOMACY UNDER THE CONDITIONS OF RUSSIA'S AGGRESSIVE WAR AGAINST UKRAINE

Iryna Sukhorolska, Iryna Klymchuk

Lviv Polytechnic National University,

Institute of the Humanities and Social Sciences,

Department of Political Science and International Relations

Metropolitan Andrey str., 5, 79013, Lviv, Ukraine

In the article the peculiarities of public diplomacy in the realities of the Russian-Ukrainian war are examined, and the strengths and weaknesses of Ukraine and Russia in terms of influencing the target foreign publics are identified.

It is concluded that, taking into account the inequality of starting opportunities, before the large-scale invasion in February 2022, Ukraine, even with the support of the EU and the USA, had found it very difficult to curb the influence of Russian propaganda and manipulation let alone to start winning the information war. However, large-scale Russian aggression and numerous international crimes committed by this state have significantly changed the situation. In order to determine the level of influence of both states in the international communication arena as well as the level of their soft power at present, three factors singled out by Nancy Snow are taken into account, namely: access to multiple communication channels; consistency of culture and ideas with prevailing global norms; a country's credibility enhanced by its behaviour.

It was established that the increase in the number and diversification of communication channels and subjects of influence in the international arena, as well as the rapid change in the attitude towards Russia in the world, provided Ukraine with unprecedented opportunities to convey its position, spread Ukrainian narratives, and form an attractive image of the country. Meanwhile, Russia still relies on traditional communication channels and methods of influence, in particular on one-sided propaganda, bribery, intimidation. In addition, the large-scale aggression and war crimes of the Russian Federation are strong arguments in support of the position that this state is an open enemy of global norms and values, especially those related to peace and humanism, and this turns Ukraine into their main defender. This fact can explain the significant support of Ukrainians in many countries and the rise of the cancel culture directed against Russia. Under such conditions, the role of Ukrainian public diplomacy grows significantly, and its main tasks include maintaining and increasing support for Ukraine in the world, countering Russia's information warfare operations, as well as establishing relations with publics in distant countries where Russian influence remains strong.

Key words: public diplomacy, Russian-Ukrainian war, propaganda, information war, values.

НОТАТКИ