

V I S N Y K
OF THE LVIV
UNIVERSITY

**Philosophical
Political studies**

Issue 37

Scientific journal

Published since 2011

Ivan Franko
National University of Lviv

В І С Н И К
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

**Філософсько-політологічні
студії**

Випуск 37

Збірник наукових праць

Видається з 2011 року

Львівський національний
університет імені Івана Франка



Видавничий дім
«Гельветика»
2021

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
№ 19/9 від 29.09.2021 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:

Андрущенко Т. В., доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри політичної психології та соціально-правових технологій, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова; Дорош Л. О., кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри політології та міжнародних відносин, Національний університет «Львівська політехніка» (головний редактор); Батрименко О. В., доктор політичних наук, професор, професор кафедри політології, Київський національний університет імені Тараса Шевченка; Івасечко О. Я., кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри політології та міжнародних відносин, Національний університет «Львівська політехніка»; Карівець І. В., доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії, Національний університет «Львівська політехніка»; Мельник В. В., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри педагогіки та психології, Горлівський інститут іноземних мов, ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»; Неліпа Д. В., доктор політичних наук, доцент, завідувач кафедри державного управління, Київський національний університет імені Тараса Шевченка; Ілукман Василь, доктор філософських наук, професор, Інститут етики і біоетики, Пряшівський університет (Словацька Республіка); Макарієв Пламен, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Софійський університет Святого Климента Охридського (Болгарія); Прокоп М. В., кандидат політичних наук, доцент, інститут міжнародних відносин та публічної політики, факультет права та суспільних наук, Університет Яна Кохановського в Кельцах (Кельце, Польща); Шипунов Г. В., доктор політичних наук, доцент, завідувач кафедри теорії та історії політичної науки, Львівський національний університет імені Івана Франка (голова ред. ради).

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
Телефон +38 (048) 709 38 69,
+38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.

Підписано до друку: 13.10.2021 р.
Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 17,55.
Тираж 100 прим. Зам. 1021/370

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2021

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<i>Володимир Мельник</i> ТЕХНІКО-НАУКОВИЙ АКТИВІЗМ У ПРОСТОРІ ПОСТКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ.....	9
<i>Василь Гоголь</i> АНТРОПОЛОГІЧНЕ ВЧЕННЯ СВЯТОГО АВГУСТИНА.....	19
<i>Костянтин Кампен</i> КОНЦЕПЦІЯ ОСОБИСТІСНОГО РОЗВИТКУ В ЗАКЛАДАХ ОСВІТИ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ.....	27
<i>Андрій Квік, Микола Шкрібляк</i> АКСІОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕКУМЕНІЧНОГО РУХУ У КОНТЕКСТІ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ.....	33
<i>Діна Козобродова</i> ПСИХОСИНЕРГЕТИЧНІ ЗАСАДИ КОНСТРУЮВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ.....	42
<i>Вячеслав Корчук, Даша Колеватова</i> ПРИЧИНИ ПРОЯВУ САМОТНОСТІ СЕРЕД СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ	50
<i>Сергій Костючков</i> РЕАЛЬНЕ ТА ВІРТУАЛЬНЕ В ЖИТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ: БІОФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ.....	57
<i>Валентина Куриляк</i> ТЕОЛОГІЯ ХАРЧУВАННЯ У ВЧЕННІ ПРО ЗДОРОВИЙ СПОСІБ ЖИТТЯ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ.....	63
<i>Володимир Кухарчук</i> РУХ ЗА ЦЕРКОВНУ АВТОКЕФАЛІЮ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ: ПРОВІДНІ ТЕНДЕНЦІЇ ТА СПЕЦИФІКА ЇХ ВІДОБРАЖЕННЯ У ЗМІ.....	74
<i>Ірина Ломачинська, Олександр Донець</i> ГЕНЕЗА МІСТИКО-ІНТУЇТИВНИХ ПРАКТИК У ХРИСТИЯНСЬКИХ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ.....	86
<i>Павло Нестеренко</i> ПРОБЛЕМА СМЕРТІ ТА БЕЗСМЕРТЯ ОСОБИСТОСТІ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ.....	93

<i>Оксана Онищук</i> АНТРОПОЛОГІЧНІ РИЗИКИ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ БІОТЕХНОЛОГІЙ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ.....	107
<i>Олеся Паньків</i> ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ «ШТУЧНОГО ЖИТТЯ».....	113
<i>Світлана Репетій</i> ДУХОВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ У КОНТЕКСТІ СПРИЙНЯТТЯ МИСТЕЦТВА: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ.....	119
<i>Ігор Спаський</i> СОФІЙНА ОНТОЛОГІЧНА ТАЄМНИЦЯ ГОСПОДАРСТВА У ПРАКТИКАХ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ.....	126
<i>Людмила Швидун</i> ОСОБЛИВОСТІ МОБІЛЬНОСТІ В УМОВАХ МОДЕРНІЗАЦІЇ ОСВІТНЬОЇ СИСТЕМИ УКРАЇНИ.....	133
<i>Богдан Шумчук</i> ШЛЮБ: ЮРИДИЧНИЙ, СОЦІАЛЬНИЙ ТА РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТИ.....	142

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<i>Олена Вагіна</i> ПОШУК ОПТИМАЛЬНИХ СПОСОБІВ ГОЛОСУВАННЯ В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ COVID-19.....	151
<i>Леся Корнат, Олег Корнат</i> НОРМАТИВНО-ПРАВОВЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ПРАВ КОРИННИХ НАРОДІВ: МІЖНАРОДНИЙ ДОСВІД ТА УКРАЇНСЬКІ ПЕРСПЕКТИВИ.....	161
<i>Галина Луцишин, Ярина Завада</i> ОСОБЛИВОСТІ ДІЯЛЬНОСТІ МІЖНАРОДНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ЩОДО ЗАХИСТУ ПРАВ ВНУТРІШНЬО ПЕРЕМІЩЕНИХ ОСІБ В УКРАЇНІ.....	170
<i>Тетяна Ляшенко</i> КРИЗА РОЗПОДІЛУ ТА ПОЛІТИЧНА ВЛАДА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ.....	178
<i>Леонід Панасюк</i> ІДЕОЛОГІЯ «РУССКОГО МИРА» ТА УКРАЇНСЬКА МОВА (РАДЯНСЬКА ДОБА).....	186
<i>Марія Реджа</i> РОЛЬ ТЕХНОЛОГІЙ ДЕРЖАВНОГО БРЕНДИНГУ У ЗОВНІШНІЙ ПОЛІТИЦІ США	196

Олег Филік

ОСОБЛИВОСТІ ТА МОДЕЛІ УПРАВЛІННЯ ІНТЕГРАЦІЄЮ,
КУЛЬТУРНИМ РОЗМАЇТТЯМ І ПОЛІТИКИ

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ В КРАЇНАХ ЄВРОПИ..... 206

CONTENTS

PHILOSOPHY SCIENCE

<i>Volodymyr Melnyk</i> TECHNICAL AND SCIENTIFIC ACTIVISM IN THE SPACE OF POST-CLASSICAL RATIONALITY.....	9
<i>Vasyl Hohol</i> ANTHROPOLOGICAL TEACHINGS OF SAINT AUGUSTIN.....	19
<i>Kostyantyn Kampen</i> THE CONCEPT OF PERSONAL DEVELOPMENT IN SCHOOLS OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH.....	27
<i>Andriy Kvik, Mykola Skriblyak</i> AXIOLOGICAL POTENTIAL OF THE ECUMENICAL MOVEMENT IN THE CONTEXT OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE.....	33
<i>Dina Kozobrodova</i> PSYCHOSYNERGETIC FOUNDATIONS OF CONSTRUCTING OF SOCIAL REALITY.....	42
<i>Viacheslav Korchuk, Dasha Kolevatova</i> LONELINESS EXPRESSION AMONG STUDENT YOUTH.....	50
<i>Serhii Kostiuchkov</i> REAL AND VIRTUAL IN THE LIFE OF MODERN HUMAN: BIOPHILOSOPHICAL INTERPRETATION.....	57
<i>Valentyna Kuryliak</i> NUTRITION THEOLOGY IN A HEALTHY LIFESTYLE LEARNING SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH.....	63
<i>Volodymyr Kuharchuk</i> THE PROGRESS FOR CHURCH AUTOCEPHALY IN INDEPENDENT UKRAINE: LEADING TRENDS AND THE SPECIFICITY OF THEIR REFLECTION IN THE MEDIA.....	74
<i>Irina Lomachinska, Oleksandr Donets</i> GENESIS OF MYSTICAL-INTUITIVE PRACTICES IN CHRISTIAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL TRADITIONS OF THE MIDDLE AGES.....	86
<i>Pavlo Nesterenko</i> THE PROBLEM OF DEATH AND IMMORTALITY OF PERSONALITY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY.....	93

<i>Oksana Onyshchuk</i>	
ANTHROPOLOGICAL RISKS IN THE CONTEXT OF BIOTECHNOLOGY: PHILOSOPHICAL AND ETHICAL ASPECT.....	107
<i>Olesia Pankiv</i>	
PHILOSOPHICAL ASPECTS OF “ARTIFICIAL LIFE”.....	113
<i>Svitlana Repetiy</i>	
SPIRITUALITY OF PERSONALITY IN THE CONTEXT OF ART PERCEPTION: THE PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECT.....	119
<i>Igor Spassky</i>	
SOFIA ONTOLOGICAL SECRET OF THE ECONOMY IN THE PRACTICES OF PHILOSOPHICAL REFLECTION.....	126
<i>Liudmyla Shvydun</i>	
PECULIARITIES OF EDUCATIONAL MOBILITY IN THE CONDITIONS OF MODERNIZATION OF THE EDUCATIONAL SYSTEM OF UKRAINE.....	133
<i>Bogdan Shumchuk</i>	
MARRIAGE: LEGAL, SOCIAL AND RELIGIOUS ASPECTS.....	142

POLITICAL SCIENCE

<i>Olena Vahina</i>	
SEARCH FOR OPTIMAL VOTING METHODS IN A COVID-19 PANDEMIC.....	151
<i>Lesia Kornat, Oleh Kornat</i>	
REGULATORY AND LEGAL ENFORCEMENT OF INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS: INTERNATIONAL EXPERIENCE AND UKRAINIAN PROSPECTS.....	161
<i>Halyna Lutsyshyn, Yaryna Zavada</i>	
PECULIARITIES OF ACTIVITIES OF INTERNATIONAL ORGANIZATIONS REGARDING THE PROTECTION OF THE RIGHTS OF INTERNALLY DISPLACED PERSONS IN UKRAINE.....	170
<i>Tetyana Lyashenko</i>	
CRISIS OF DISTRIBUTION AND POLITICAL POWER IN MODERN UKRAINE.....	178
<i>Leonid Panasiuk</i>	
THE IDEOLOGY OF THE “RUSSIAN WORLD” AND THE UKRAINIAN LANGUAGE (SOVIET PERIOD).....	186
<i>Mariia Rexha</i>	
THE ROLE OF STATE BRANDING TECHNOLOGIES IN US FOREIGN POLICY.....	196

Oleh Fylyk

FEATURES AND MODELS OF INTEGRATION, CULTURAL DIVERSITY
AND MULTICULTURALISM POLICY'S MANAGEMENT

IN EUROPEAN COUNTRIES..... 206

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 101.1:001:062

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.1>

ТЕХНІКО-НАУКОВИЙ АКТИВІЗМ У ПРОСТОРІ ПОСТКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Володимир Мельник

*Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті здійснено філософський аналіз техніко-наукового активізму та науки загалом у контексті переважання сучасного наукового дискурсу установками прагматичного підходу. Розглянуто важливість наявності метафізичного у науковому знанні як філософського складника для досягнення його повноти. Продемонстровано обмеженість сучасної прагматичної парадигми науки крізь призму частковості наукового знання. Обґрунтовано необхідність розвитку методології науки у напрямі до досягнення повноти наукового знання. Розглянуто основні підходи до розуміння співвідношення людини та універсуму в аспекті опосередкованості технікою. Визначено основні концептуальні розбіжності трактування наукового пізнання техноцентричною та антропоцентричною раціональностями. Досліджено методологічні засади розмежування класичної та постнекласичної парадигм конструювання меж наукового пізнання. В контексті методології науки проаналізовано впливи прагматизму на формування техноцентристського трактування Всесвіту. Розглянуто активістський підхід до трактування понять «наука», «техніка», «істина». В межах активістської парадигми досліджено критику трактування істинності наукового пізнання як повного відображення дійсності зі збереженням повноти всіх якісних та кількісних ознак. Охарактеризовано релятивістський підхід як базовий принцип становлення активістської парадигми наукового пізнання. Досліджено проблему інституалізації науки як абсолютної раціональної детермінанти формування «картини світу». Продемонстровано проблемне поле недостатньої присутності етичних принципів та природо-орієнтованих напрямів розвитку науки у класичному науковому дискурсі. Обґрунтовано необхідність побудови наукового дискурсу, який буде орієнтований на вихід з обмеженості та досягнення повноти наукового знання.

Ключові слова: активізм, релятивізм, наука, методологія науки, посткласична епістемологія, техноцентризм, істина, антропоцентризм, суб'єкт пізнання, раціональність, ірраціональність.

З формуванням посткласичної раціональності активно відбувається процес становлення реляційної парадигми наукового дослідження. Відповідно до неї опис досліджуваних явищ не є жорстко детермінованим, регламентованим, а допускає різні варіанти тлумачення, а отже, різні результати дослідження. У сучасному плінному, ймовірнісному світі такий підхід загалом має позитивні аспекти, оскільки дає змогу конструктивно вирішити проблему вибору між різними варіантами багатоваріантної людської діяльності, особливо в контексті вибору стратегії виживання людства.

Однак релятивність як важливий момент людської креативності може переходити у свою протилежність – у деструктивний релятивізм, активізм творця, що виходить за межі об'єктивно можливих і необхідних прогресивних змін, призводить до волюнтаризму, який здатен виродитись у пандемію силових, деструктивних дій щодо природи та людини. Такий погляд щодо релятивізації пізнання притаманний для постмодерністського світобачення, основним девізом якого є назви Віденських лекцій Р. Рорті: «Істина без відповідності реальності», «Світ без субстанції, сутності», «Етика без загальних зобов'язань».

Завдяки тотальному пануванню духу релятивізму та плюралізму кордони і сама можливість науки як способу одержання істинного знання фактично розмиваються. Це неминуче приводить до гальванізації агресивного скептицизму чи навіть до агностицизму. Деконструктивна логіка мислителів типу Р. Рорті, їхній епістемологічний релятивізм стає теоретико-методологічною основою обґрунтування релятивізму етичного, що призводить до «розмивання принципів засад культурної ідентичності національних спільнот» [6, с. 124–178].

Тому релятивізм необхідно розглядати глибше та всебічно, адже саме він обґрунтовує можливість історичного кінця науки, стверджуючи услід за позитивізмом, що традиційне метафізичне розуміння істини в новітній науці не працює, ставлячи під сумнів фундаментальний для класичної раціональності принцип суверенності поняття істини.

Однак ця заява є симптоматичною. Ситуація з наслідками тотальної плюралізації та релятивізації наукового пізнання для представників західного раціоналізму вказує на глибоку кризу його світоглядних засад. Саме в цьому полягає соціокультурний контекст, який лежить в основі детермінації новоевропейської науки, символом якої є світогляд епохи модерну зі всіма його драматичними наслідками. Тож, коли йдеться про соціокультурні межі новоевропейської науки, треба говорити не про буквальний кінець науки, а про кардинальну зміну її функцій та смислу. Цю тезу блискуче обґрунтував у своїй роботі «Критика наукового розуму» К. Хюбнер. Він акцентує на тому, що європеєць повинен бути готовим до відмови від свого проєкту Модерну з наукою на чолі, яка на цій підставі володіє монополюючим правом на єдино правильний шлях до істини та реальності [12, с. 178].

Варто погодитися із тезою К. Хюбнера, що зовсім не наука становить основу європейської культури загалом, оскільки витоки культурних традицій Європи містяться у синтезі традицій Античності та християнської спадщини з її проповіддю безмежного панування над природою. Тож, на думку К. Хюбнера, техніко-науковий активізм європейської науки має історичний характер та заради порятунку людства повинен подолати «варварство пароксизмів науково-технічної діяльності та пов'язаної з нею ідеї прогресу» [12, с. 156–178].

Аналіз ситуації у світі переконливо свідчить, що «прогресивно-наукове варварство» – найбільша небезпека для людини у третьому тисячолітті. Тривога за долю людства, яка виникла після Хіросіми та Чорнобиля, лише посилилась унаслідок нових техногенних катастроф (зокрема, у Фукусімі), пандемій (яскравий приклад – COVID-19) та зростання шизофренічного начала в психіці сучасної людини. Отже, нині постала нагальна необхідність радикальної трансформації у світогляді, духовності сучасної людини як порятунку від раціоналістичного «варварства», неконтрольованого техно-наукового прогресу за будь-яку ціну. Тому вихід із системної антропоєкологічної кризи, подолання «прогресивно-наукового варварства» К. Хюбнер вбачає саме у перегляді та зміні онтологічних засад соціокультурної структури європейської цивілізації.

Справді, як засвідчує весь історичний досвід, у рамках класичної наукової раціональності неможливо знайти відповідь на виклики, які постали перед людством. Ідея створення науково обґрунтованої та ефективної стратегії подолання антропоєкологічної й епістемологічної кризи як умови переходу до моделі синергійного гармонійного типу світу є обмеженою. Адже позбавлена онтологічної цілісності європоцентрична наука, яка починаючи з епохи Відродження стала основоположним орієнтиром західної цивілізації, нездатна виробити надійні механізми, які б могли забезпечити сталий розвиток людської цивілізації загалом.

Про існування в універсумі гносеологічно-орієнтованих констант, які накладають обмеження на надмірну, втім числі деструктивну пізнавально-діяльну активність людини у світі, свідчить поява різного роду езотеричних шкіл. Йдеться насамперед про герметизм, адепти якого прагнуть обмежити суму неправомірних, з погляду рівня розвитку цивілізації, «надлишкових», надмірних, а то й небезпечних щодо пізнавальних, практичних потреб людини знань. Стримуючи надмірний пізнавальний активізм науки, сучасний герметизм передає їй не тільки імпульс до прогресистської діяльності, провокуючи неактивізм і прагматизм знання, а й стимулює інтерес до самозаглиблення, споглядальності, самовдосконалення, пошуку духовної єдності з природою, космосом, з планетою як цілісним живим організмом.

Цей ірраціональний аспект у пізнавальному процесі на тлі екстенсивного розвитку цивілізації має тенденцію до збільшення. Чим агресивніший пізнавально-силовий активізм людини щодо природи, тим сильніше вона «супротивиться» надмірному, насамперед екологічно невинуватому, аморальному втручанням (наприклад, клонування, трансгенні та ядерні технології, деструктивне використання яких становить загрозу для життя як такого). Зокрема, на межі ХХ–ХХІ століть статистично зафіксоване суттєве зменшення відкриттів у сфері ядерної фізики.

Отже, у рамках релятивізму наукова істина виступає лише функцією соціокультурних процесів, яка гранично суб'єктивується, позбавляючись об'єктивного смислу. Саме це зумовлює глибоку стурбованість багатьох учених щодо проблеми меж наукового росту, яка виникла в ХХ ст. разом із виявленням меж самого технологічного росту в рамках індустріального суспільства. Заснована на агресивному силовому світовідношенні, науково-прогресистська ідеологія обернулася гострою антропоекологічною кризою, цивілізаційними розломами, віртуалізацією людської буттєвості, інформаційними війнами, засиллям масової культури.

Розвиток науки і техніки, який посідає центральне місце у свідомості та волі сучасної людини, як вища мета цивілізаційного поступу має випереджальний характер щодо морально-духовного розвитку людства. Запізнення формування сучасних соціокультурних, духовних регуляторів перетворилось на апокаліптичну загрозу буттю людини. Неконтрольований техніко-науковий активізм, необмежений духовними абсолютами, ставить питання про межі науково-технічного прогресу: моральну та духовно ушкодливу істоту навряд чи можливо допускати до надскладних технологій.

За таких умов у правовому та морально-етичному сенсі виникає необхідність визнання відповідальності вчених за передбачувані негативні наслідки, які виникають у процесі дослідницької практики. Особливо це стосується фундаментальної науки: надпотужні енергії, з якими вона має справу (наприклад, експеримент з Великим адронним колайдером), у разі втрати контролю над ними здатні створити ефект космічної сингулярності, що становитиме загрозу всьому живому в масштабах планети та навіть мегагалактики. У цьому контексті цілком логічно припустити існування космоетичних чи космоекологічних обмежень, які накладаються антропним принципом на ризиковані техніко-наукові експерименти. Однак не все так просто. Згідно з програмним антропним принципом закону техно-гуманної рівноваги, тільки ті цивілізації, які зуміють ліквідувати дисбаланс між техніко-науковим потенціалом та якістю обмежувальних механізмів етичних систем, проходять рубежі сингулярності. Всі інші, які не витримують драматичний тест на зрілість, вибракуюються із вселенського процесу еволюції або знищують самі себе.

Сценарії, які визначають механізми росту науки зі змінами її функцій, можуть бути різними. Їхні особливості значною мірою визначаються характером взаємодії, взає-

мкореляції зовнішніх та внутрішніх меж науки. Якщо зовнішні межі науки визначають соціокультурні чинники, які накладають певні обмеження на можливий деструктивний розвиток, корелюючи її продуктивні зв'язки з іншими видами пізнання та осягнення дійсності, то внутрішні межі окреслюють пізнавальну динаміку як когнітивну систему. Тобто внутрішні межі зумовлені самим науковим методом. Наука відносно самостійно окреслює досліджувану нею сферу реальності, конструюючи свій предмет та задаючи свої правила, тим самим і визначаючи свої межі.

Однак через фрагментарність опису дійсності, надмірної диференційованості наукового знання наука нездатна адекватно оцінювати своє місце та функції у системі цілісного універсуму. Саме цілісність є тією інтегральною категорією, яка синтезує об'єктивне та суб'єктивне, іманентне та трансцендентне, тобто фіксує всеохопну єдність фізичних, духовних і психологічних реальностей. Притаманні для класичної науки способи аналітичного вивчення цілісності завжди наштовхувались на неможливість її повного опису мовою наукового дискурсу. Проте історичний досвід засвідчує, що всі цивілізаційні кризи, у тім числі й наукові, неможливо вирішувати поза парадигмою цілісності суспільства, цілісності біосфери і техносфери, цілісності світобудови як такої.

Таке твердження логічно впливає з революційного відкриття австрійського дослідника К. Геделя, яке стало передумовою для становлення як зовнішніх, так і внутрішніх меж науки. Його суть полягає у тому, що несуперечливість системи певної логічної потужності може бути встановлена у системі більшої логічної потужності. Тобто, щоб визначити свої функції, свої смисли на певному ступені пізнання, на певному етапі розвитку цивілізації, наукове співтовариство повинно вийти за свої межі, вступити у взаємодію з іншими формами пізнання та осягнення універсуму. Теорема К. Геделя концептуально підтвердила парадоксальність сучасної науки. Наука в час сьогоденної всемогутності, на жаль, культивується як засіб оволодіння світом, а не є, як писав М. Гайдеггер, інструментом розкриття фундаментальних принципів та смислів буттєвості. Втрачаючи свою цілісність, вона перетворюється на конгломерат різних дисциплін і напрямів, що займаються віртуальними штучними онтологіями, та які мало пов'язані з реальним життєвим світом, людиною, довкіллям. Саме тому сучасна наука вже нездатна конструювати універсальну картину світу.

Заслуга М. Гайдеггера, М. Гартмана та К. Геделя полягає в тому, що вони чи не першими зрозуміли загрозу гносеологічного колапсу, який може охопити сучасну науку в разі подальшого ігнорування метафізичних за змістом методів осягнення універсуму. Саме в цьому полягає причина того, що сучасна еволюція фізики, математики, біології, попри феноменальні досягнення, продемонструвала принципові межі фізико-математичного знання. Наприклад, фізики наштовхнулись на свої принципові межі в квантовій теорії (принцип невизначеності В. Гейзенберга), математики – в проблематиці своїх основ (теорема К. Геделя про неповноту).

Оскільки науковому знанню притаманна певна неповнота, розвиток наукових досліджень призводить, з одного боку, до усвідомлення ненадійності наукових знань, а з іншого – до росту знань і незнання. Подолання згаданих труднощів, парадоксів пізнання та осягнення світу можливе лише у межах цілісного, холістичного світобачення на основі поєднання гносеологічного та онтологічного підходів в осягненні універсуму. Такий підхід передбачає поєднання наукових методів пізнання з позанауковими, власне з метафізичними способами осягнення буття. За М. Гайдеггером і М. Гартманом, онтологічний підхід трактує пізнавальне відношення як укорінене у самому бутті, що дає змогу осягнути його входження у різноманітні сфери та взаємозв'язки реального життя, його диференційова-

ність за «рівнями буття». Тому одному цілісному світу можуть відповідати безліч картин рефлексій [4, с. 252].

Обмеженість суто наукового підходу полягає в тому, що наука, ставлячи своїм головним завданням пошук істини, дає лише функціональне пояснення буттєвості, відповідаючи на запитання «Як?», але не дає відповіді який сенс, смисл цього «Як?». Одвічні смислбуттєві питання «для чого і чому існує навколишній світ і люди?», «чому природа розумна?» перебувають поза компетенцією науки як поняття трансцендентні, теологічні.

Щоб відшукати передвічні основоположні буттєві глибини, пізнання повинне бути трансцендентним, адже у природі людини апіорі закладена потреба трансцендентування, виходу за межі природного буття. Вона зумовлена креативністю людського мислення, постійною націленістю на досягнення глибинних джерел буттєвості, абсолютного сутнісного начала. Використання евристичного потенціалу метафізичного знання у формуванні холистичної картини світу є нагальною потребою часу. Воно диктується фактом неминучої зустрічі вчених з метафізичним актом буття на вищих щаблях наукового пошуку, наукового експерименту, коли перед дослідником відкривається конструктивність чи деструктивність його творчості.

Однак визнання трансцендентного існування не дає готового вирішення космологічних, еволюційних парадоксів, зокрема проблеми створення «теорії всього». Саме вона має евристично-креативну функцію в пізнанні онтологічної структури світу та пов'язаною з нею гносеологічною проблематики в усіх формах знання: причинно-наслідкового філософського, буденного та міфологічного. Тут доречно навести думку американського методолога науки М. Вартофського, який вважав, що метафізичне вчення про трансцендентні сутності є найзагальнішим методом критичного, систематичного формування альтернативних концептуальних структур, тільки в рамках яких і є можливим теоретичне пізнання. Тож метафізика історичного буття продовжує бути евристичним засобом наукового дослідження та наукових теорій [3, с. 84–85].

Отже, можемо стверджувати, що в межах класичної наукової раціональності епохи модерну, в лоні якої виник технократичний тип людини, неможливо знайти відповіді на доленосні виклики сучасності та розробити раціонально виважену й ефективну стратегію подолання наслідків атропоекологічної кризи та переходу до ноосферного, гармонічного вектора розвитку людства. Надмірно раціоналізована наука, яка починаючи з Нового часу стала основоположним ціннісним орієнтиром Західної цивілізації, нездатна самостійно виробити механізми сталого, неентропійного цивілізаційного розвитку. Тож неконтрольований техніко-науковий активізм став причиною глобальної антропологічної кризи, віртуалізації людської культури, деградації психосоматики людини, інформаційних війн та засилля масової культури. Тобто драма людської цивілізації – це результат надмірної активності, характерної для сучасної наукової раціональності, інструментального розуму людини, яка створює те, з чим сама нездатна впоратись.

Саме тому людство потребує оновлення інтелектуального ресурсу, який міг би вирішити суперечності та колізії сучасної технологічної цивілізації. Її джерела знаходяться в прагматизованому суб'єкт-об'єктному світовідношенні, характерному для новоєвропейської раціональності. Сформований на цій основі інструментальний розум став керуватись лише принципом особистої вигоди, ігноруючи закладені антропним принципом морально-етичні, у тім числі й екоцентричні імперативи.

Тож, виходячи із драматизму сучасного цивілізаційного розвитку, інструментально-прагматичному розуму треба протиставити розум у людиновимірному плані – розум екзистенціальний, тобто дух та мудрість, розум, який є лише джерелом знання, необхід-

ність моральної дії. З цього погляду можемо стверджувати, що основний виклик людині у сучасному світі становить не технонаука та техноприрода, а передусім вона сама. Абсолютно очевидно, що сучасні екологічні техногенні ризики у своїй екзистенційній основі органічно невластиві технонауці, а є результатом девіантної діяльності людини (непродуктивних, безвідповідальних, часто безграмотних дій одних та безконтрольності інших).

Звідси цілком логічний висновок – необхідно відмовитись не від самої технонауки, внаслідок розвитку якої виявляється креативна сутність людини, а від деструктивної «ідеології техніки», яка є гальмом у реалізації сутнісних сил людини, спотворенням її конструктивної космічної місії, замінивши цю «ідеологію» на установку формування та відношення до техніки, за виразом Е. Юнгера, як до «творчої техніки». Тобто йдеться не про відмову від технічного відношення до світу, а тільки про встановлення розумних меж розвитку, заміну «жорстокої» техніки, яка агресивно впливає на навколишнє середовище, на техніку та технології більш «м'які», екологічні, тобто на «творчу техніку». Вона, відповідно до підходу Е. Юнгера, – це тотальна, інтелектуальна, морально-етична мобілізація, модус гештальт креативного робітника. Це не нейтральний продукт, не сукупність засобів, а мова, володіння чи неволодіння якою становить міру свободи одиничної людини в просторі роботи. В техніці дихають, відчувають, бажають, мислять, у техніці живуть [7, с. 62–69, 76].

Розглядаючи антропологічні наслідки ствердження посткласичної наукової раціональності щодо гуманізації наукового активізму, можна стверджувати, що всі проблеми та кризи людської цивілізації є передусім кризами онтологічної інтерпретації реальності сучасної людини, розуміння нею власної природи, її космічної межі. Останній момент має і свою метафізичну інтерпретацію. Якщо в класично-механістичній раціональності світ як об'єктивна, незалежна даність володіє односторонньою та примусовою креативністю, то в новій, посткласичній метафізичній інтерпретації сама людина стає учасником творіння конструктивної еволюції. Тобто з кожною новою науковою теорією, з кожним новим технічним винаходом людина стає співучасником космічної еволюції, але тільки якщо її вольові дії та мудрість вступають у синергію з ментально-креативними константами, апріорі заданими антропним принципом.

Порушуючи питання пошуків шляхів подолання надмірного техніко-наукового активізму, обмеження його етичними імперативами та нормами, виникає принципове питання: чи можемо ми сподіватись на розвиток життєдіяльної, гуманної технічної культури, яка б забезпечила не тільки раціонально-технічне оновлення, а й духовне відродження людини? Адже саме останнє є умовою реалізації першого.

Ключем до вирішення цієї проблеми є теза М. Гайдеггера про антропність, космічну креативність техніки як способу розкриття сутнісних сил людини, сенсу її буттєвості та космічної місії. В цьому контексті особливо показовою є оцінка значення та меж техніко-наукового активізму, яку дав французький філософ та психоаналітик Ф. Гваттарі. Зокрема, у есе «Перетворення соціальних практик» (1992) він заперечив протиставлення машини людському духу: «Деякі філософи стверджували, що сучасна технологія блокувала доступ до наших онтологічних основ, до примордіального буття». Але, запитує філософ, що якщо правильним є протилежне уявлення і «відродження духу та людських цінностей може бути досягнуте засобом нового союзу з машинами?» [Цит за: 5, с. 190]. У такому разі техносфера є не тільки способом власного самопізнання, самовідкриття та самореалізації, а й інструментом перетворення людини на діяльного співучасника космічної еволюції, оберегу антропного принципу в його найбільш сильному (термінальному) варіанті. За допомогою творчої гуманізованої техніки людина як носій космічної креативності відкриває та створює нові онтології для боротьби з хаосом.

сом, ентропією, пробуджуючи таким чином нові гармонійні способи власної буттєвості в техніко-культурному світі.

Однак формування ідеології творчої гуманізованої техніки натикається на низку проблем, передусім на проблему поглиблення тенденції прагматизації наукових досліджень, у тім числі й у сфері фундаментальної науки. Йдеться про те, що в межах техногенної цивілізації інновації стають особливою прагматизованою цінністю, яка позбавлена етичних інтенцій. Тому в сучасній науці пріоритет надається не етико-адаптаційній, а пасіонарно-креативній діяльності, націленій на прагматико-доцільні результати. У цьому контексті формується розуміння знання як сили, влади, не тільки як панування одної людини над іншою, а й як панування людини над природними та соціальними об'єктами. Як наслідок, сам процес формування наукового знання тут не узгоджується з вимогами антропного принципу, який націлений на одержання об'єктивної істини, та деформується в угоду надмірної активістської установки.

Тож саме через релятивізацію та прагматизацію пізнавального процесу наука все менше відкриває об'єктивні істини. По суті, вона стає джерелом більш-менш обґрунтованих гіпотез імовірного знання. Крім того, зростаюча прагматизація наукових досліджень створює загрозу неконтрольованого використання її результатів. Наприклад, нині у провідних країнах світу величезні фінансові ресурси спрямовують на дослідження явищ, пов'язаних з функціонуванням мозку. Можна уявити ситуацію, якщо ці дослідження стануть основою створення технології розкриття суб'єктивного світу людини: до яких фатальних наслідків це може призвести? В чиїх руках опиняться згадані технології? Кого та для чого будуть «відкривати» і, навпаки, залишать «закритими»? Загроза втрати автономії соціальної суверенності тут є очевидною.

З огляду на інтенсифікацію досліджень у цій сфері питання контролю за знаннями, нанотехнологіями, їхнього розумного обмеження та поширення стають центральним завданням ґрунтовної превентивної соціально-етичної експертизи – без її дієвих і санкціонованих дій людській популяції загрожує глобальна катастрофа.

У цьому контексті різко посилюється морально-етична проблематика наукової діяльності. Актуалізується завдання піднесення морального статусу інтелектуалів, формування такої морально-етичної свідомості вчених-інженерів, конструкторів, яка б не дозволила здійснювати на задоволення одноосібних чи корпоративних інтересів експерименти, що становлять катастрофічну загрозу для людства. Тож мета гуманітарія – пробудити філософську рефлексію суспільства щодо технологічних ризиків у різних галузях мегатехнологій (атомних, біологічних, нанотехнологій). Річ у тім, що всі види сучасної техніки амбівалентні у своєму впливі на соціально-природні процеси, а тому й несуть у собі технологічні, екологічні та соціальні ризики.

Саме тому вибір гуманістично орієнтованої ідеології технауки – це вихід на неентропійний вектор розвитку техніки та технологій з потенційно існуючих. Характер такого вибору несе врахування можливих локальних чи глобальних наслідків для розвитку та виживання людської цивілізації, що спонукає ставити питання про межі техніко-наукової активності людини щодо технологізації життя. Через зростання імовірного характеру соціально-природного розвитку цивілізацій питання встановлення меж техніко-наукового активізму не передбачає однозначної відповіді. Однак системно-цілісний аналіз сучасного стану проблеми дає змогу дійти таких висновків.

По-перше, межі техніко-наукового активізму визначаються передусім стратегічною проблемою глобальної безпеки людства, відверненням загрози буттю як такому, збереженням життя на Землі. Тобто ці межі диктуються антропним принципом у його найбільш

сильному (термінальному) варіанті. Новітні технології, що виникають як наслідок розгортання техніко-наукового активізму, за жодних обставин не мають порушити буттєву константу. Йдеться насамперед про те, що технотронна цивілізація повинна накласти табу або критичні обмеження на вивільнення такої енергії, яка дорівнює космічній сингулярності та зменшенню кисню в атмосфері до критичної межі.

По-друге, треба говорити про межі, які впливають з надмірної технологізації біологічного статусу людини. Адже неконтрольовані експериментальні дослідження у рамках біоінженерії, зокрема геному людини, становлять пряму загрозу виживанню людської популяції. Крім того, непередбачуваний характер мають технічні моделювання психологічних, когнітивних, інтелектуальних процесів. Зокрема, тотальність «віртуального світосприйняття», комп'ютерного «раю» може обернутись деградацією всієї психосоматики людини, її енергетичним колапсом, падінням відповідальності перед живою реальністю. Як уже було зазначено, існують межі відтворення процесів вищої нервової діяльності у сфері ментальних, екзистенційних актів. Тут ідеться про необхідність накладання табу на розмивання суверенності, автономності суб'єктивного світу людини.

По-третє, абсолютні межі технологізації мають бути означені також й у сфері екзистенційних вимірів людського буття, адже спроби його сцієнтизації зумовлюють її глибинну профанацію. Метафізичний, духовно-трансцендентний, відкритий характер екзистенційності людини визначає її супротив надмірній логізації, формалізації та, відповідно, технологізації. Жоден техніко-сурогатний засіб не в стані ціннісно-смысловим чином виразити усю глибину людського світовідчуття та світопереживання – вони математично, формально-логічно немодульовані, оскільки є ірраціональними. З огляду на інтегральний характер технонауки соціальний складник соціокультурного змісту людської буттєвості надалі буде технологізований. Тож у цьому аспекті технологізація не має своїх меж. Однак у цій сфері також потрібна постійна моніторингова діяльність щодо забезпечення та пом'якшення негативних наслідків тих чи інших техніко-культурних нововведень.

Однак буденна практика засвідчує, що мобілізація етико-гуманістичного змісту техніко-наукового змісту на рівні закликів, приписів та ідеологічних конструкцій, як правило, є неефективною. Саме експертне знання пропонує суб'єкту науково-технічної творчості можливий вибір найоптимальнішої стратегії поведінки. В цьому контексті цілком виваженими є еколого-етичні вимоги до інженерної практики: по-перше, аналіз наслідків застосування технічних пристроїв для недопущення забруднення навколишнього середовища. По-друге, вміння передбачати побічні ефекти техніки, не прямий, а можливий за певних умов вплив на природу, людське здоров'я та соціальний розвиток і за можливості мінімізацію цих процесів. По-третє, переорієнтація технічного розвитку на ресурсоощадні та природобезпечні технології. По-четверте, врахування досягнень світової науки в дослідженні проблем подолання екологічної кризи та сталого розвитку суспільства.

Цілком очевидно, що без реалізації цієї стратегії гуманізації техніко-наукового активізму абсолютно неможливо ефективно використовувати його здобутки у вирішенні локальних та глобальних проблем інформаційного суспільства в інтересах як окремої людини, так і людства загалом. Особливо це стосується побудови ненасильницького світу та збереження людини як біологічного виду.

Список використаної літератури

1. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. с англ. Москва : Смысл, 2000. 476 с.
2. Вальверде К. Философская антропология / Пер. с испан. Г. Вдовиной. Москва, 2000. 412 с.

3. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке. *Структура и развитие науки*. Сборник переводов. Москва : Прогресс, 1978. С. 43–110.
4. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении. *Фауст и Заратустра*. Сборник статей / Пер. с нем. Ф. Вяккерера, В. Волжского. Санкт-Петербург : Азбука, 2001. С. 207–274.
5. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху / Пер. с англ. С. Кормильцева, Е. Бачиной, В. Харитоновой. Екатеринбург : Ультра, Культура, 2008. 480 с.
6. Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.
7. Михайловский А. Миф, история, техника: размышления Эрнста Юнгера у «стены времени». *История философии*. 2010. № 15. С. 57–82.
8. Панина Г. Экспертные технологии управления в информационном обществе. *Вестник МГУ. Серия 7. Философия*. 2010. № 1. С. 83–89.
9. Паскаль Б. Думки / Пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 2009. 704 с.
10. Стёпин В. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 743 с.
11. Фрїт К. Формування розуму. Як мозок створює нам духовний світ / Пер. з англ. Харків : Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2019. 271 с.
12. Хюбнер К. Критика научного разума / Пер. с нем. Москва : ИФРАН, 1994. 326 с.
13. Цехмістро І. Холістична філософія науки. Харків : Акта, 2003. 293 с.

TECHNICAL AND SCIENTIFIC ACTIVISM IN THE SPACE OF POST-CLASSICAL RATIONALITY

Volodymyr Melnyk

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article provides a philosophical analysis of technical and scientific activism and science in general, in the context of overloading modern scientific discourse with a pragmatic approach. The importance of the presence of the metaphysical part in scientific knowledge as a philosophical component for achieving the completeness of scientific knowledge is considered. The limitations of the modern pragmatic paradigm of science in the key of the partialness of scientific knowledge are demonstrated. The necessity of development of methodology of science in the direction of achievement of completeness of scientific knowledge is substantiated. The main approaches to understanding the relationship between man and the universe through the mediation of technology are considered. The necessity of development of methodology of science in the direction of achievement of completeness of scientific knowledge is substantiated. The main approaches to understanding the relationship between man and the universe through the mediation of technology are considered. The main conceptual differences in the interpretation of scientific knowledge by technocentric and anthropocentric rationalities are outlined. The methodological principles of distinguishing between classical and post-classical paradigms of constructing the boundaries of scientific knowledge are also analyzed. In the context of science methodology, the influences of pragmatism on the formation of technocentric interpretation of the universe are studied. An activist approach to the interpretation of the concept of “science”, “technology”, “truth” is considered. Within the activist paradigm, the critique of the interpretation of the truth of scientific knowledge as a complete reflection of reality while preserving the completeness of all qualitative and quantitative features is considered. The relativistic approach is characterized as a basic principle of formation of the activist

paradigm of scientific knowledge. The problem of institutionalization of science as an absolute rational determinant of the formation of the “picture of the world” is studied. The problematic field of insufficient presence of ethical principles and nature-oriented directions of science development in the classical scientific discourse is demonstrated. The necessity of constructing a scientific discourse, which will be focused on overcoming the limitations and achieving the completeness of scientific knowledge is substantiated.

Key words: activism, relativism, science, methodology of science, postclassical epistemology, technocentrism, truth, anthropocentrism, subject of cognition, rationality, irrationality.

УДК 1(091):2-18 Святий Августин
DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.2>

АНТРОПОЛОГІЧНЕ ВЧЕННЯ СВЯТОГО АВГУСТИНА

Василь Гоголь

*Приватний заклад вищої освіти «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого»,
факультет гуманітарних наук, кафедра богослов'я
вул. Гарбарська, 22, 76019, м. Івано-Франківськ, Україна*

У статті здійснено богословську і філософську рефлексію антропологічного вчення святого Августина (354–430) на основі аналізу його творчої спадщини, зокрема творів «Сповідь», «Енхірідіон», «Про безсмертя душі», «Про свободу волі». Актуалізація вчення св. Августина сьогодні зумовлена його високим авторитетом як у Католицькій Церкві, так і в Православних Церквах та його впливом на розвиток християнської філософії. Обґрунтовано тезу про те, що антропологічне вчення св. Августина є глибоко богословським, адже в своїй аргументації спирається на Святе Письмо, розглядає людину як творіння на образ Божий. У статті проаналізовано розвиток святым Августином вчення про походження душі, проблеми єдності двох субстанцій – душі й тіла, свободи волі людини.

Августин каже, що людина створена з нічого і становить єдність душі і тіла як форми і матерії, а матерія вже є благом як творіння Боже. Єдність душі і тіла надає людині особливий статус у світовій ієрархії, як посередника між царством духовним і царством матерії. Августин відкидав уявлення про душу як гармонію тіла і вважав, що людина – це єдність двох субстанцій, що знаходяться в єдності, але не змішані одне з одним. Від тіла душа відрізняється досконалістю, яка, на думку Августина, походить від Бога. Він рішуче захищає безсмертність, нескладність та розумність душі.

Августин розглядає свободу волі як суттєвий атрибут людини, що означає можливість вибору між різними об'єктами. Вільна воля є благо, дароване Богом, але водночас є передумовою здійснення гріха. Розв'язуючи проблему дарування Богом людині волі, Августин класифікує блага, даровані людині Богом, на три групи: великі (справедливість, розсудливість, стриманість, праведний розум); середні або звичайні (необхідні для праведного життя); найменші (праведне життя можливе і без них). При цьому воля є середнім благом, за допомогою якої людина домагається великих благ, але, відвернувшись від незмінного загального блага до нижчого, грішить. Августин підкреслює, що вільна воля є необхідною умовою праведного життя, а без свободи волі немає ні провини, ні відповідальності. Відповідальність кожної людини за здійснений нею вчинок ґрунтує справедливість божественної відплати. Людина має можливість повернутися до праведного життя, однак лише за допомогою божественної благодаті. Благодать – особлива божественна енергія, яка діє по відношенню до людини і виробляє зміни в її природі.

Ключові слова: святий Августин, антропологічне вчення, людина, тіло, душа, єдність з Богом, свобода волі.

Актуальність проблеми полягає в тому, що постать св. Августина (Блаженного Августина, Августина Аврелія) (354–430), його богословські погляди і праці, життєвий шлях і діяльність вплинули на формування богослов'я як Західної Католицької, так і Східних Православних Церков, позначились на розвитку філософії, церковного і державного права. При цьому, за визначенням Н.П. Марченко і Я.Ю. Марченко, «і в філософській, і в богословській сферах цей теолог виявляється водночас і новатором, і глибоко закоріненим в античну та християнську традицію; є представником відмираючої римської культури і водночас своїми ідеями – стає відправною точкою для майбутнього» [21, с. 384]. Зростання інтересу до теології св. Августина на початку ХХІ ст. зумовлюється тим, що цей Отець Церкви справив значний вплив на формування тринітарного богослов'я (тріадо-

гії), антропології, онтології, етики та соціальної теорії [1, с. 414–415], а в умовах екуменічного діалогу приклад його авторитетності (зокрема визнання його титулу «блаженного») на християнському Сході та Заході стане добрим стимулом для богословських пошуків єдності Христової Церкви до «великого розколу» 1054 року.

Огляд досліджень сьогодні ускладнений хоча б тим фактом, що лише бібліографічний покажчик праць про Августина сягає понад 200 сторінок [16, с. 231]. До тематики життєпису і творчості св. Августина зверталось чимало богословів, філософів та істориків. Серед них варто згадати, зокрема, українського богослова міжвоєнного періоду ХХ ст. А. Іщака, який в статті «Святий Августин і Схід» звернув увагу на авторитетність постаті святого Августина в Східній Церкві, підкреслюючи, що його вшановували навіть «тоді, коли фотіянізм увійшов у науку східньої Церкви», зокрема такі поборники Католицької Церкви, як Максим Грек і Феофан Прокопович [15, с. 49–63]. В незалежній Україні на фоні релігійного відродження значний інтерес до постаті св. Августина продовжив розвиватися, зокрема у різногалузевій науковій літературі – філософській (І. Козовик [19], А. Пашук [25], Б. Рассел [26], Н. Хамітов, Л. Гармаш і С. Крилова [32]) та богословській (П. Зинич [13], І. Козовик [18], О. Кіндій і М. Горяча [23], Л. Падовезе [24]). Серед найновіших досліджень, присвячених св. Августинові, слід згадати праці українських дослідників М. Готича [12], О. Карліної [16], Д. Ковальова [17], А. Макогона [20, с. 119–121], Н. Марченко та Я. Марченко [21], С. Чутченка [33], російських дослідників М. Зінковського [14, с. 296–302], В. Нікітіна [22], А. Сидоренко [28], О. Шульман [34].

Метою статті є здійснення богословської та філософської рефлексії антропологічного вчення св. Августина, зокрема його поглядів щодо походження душі людини, проблем єдності двох субстанцій (душі і тіла) та свободи волі людини.

Однією з найважливіших праць св. Августина є «Сповідь», автобіографічний твір, в якому відтворено стосунки людини, яка шукає щастя з Богом і розглядає також природу людини з власного досвіду і на основі Святого Письма [19, с. 134–135]. Августинове антропологічне вчення є поєднанням людини з Богом. Для Августина, як і для всіх християнських мислителів, людина є творінням, на якому є Божий образ [1, с. 625–627]. Так, у творі «Сповідь» св. Августин розповідає про безперервний пошук душі, яка знаходить спокій у Бозі. «Ти створив нас для Себе, і не знає спокою серце наше, допоки не заспокоїться в Тобі» [4, с. 32].

Роздумуючи про створення людини, Августин каже, що людина створена з нічого і становить єдність душі і тіла [4, с. 304]. Тут він заперечує платоніків, які стверджували, що сутністю людини є лише душа. Натомість св. Августин вважає, що людина – це розумна душа, що володіє своїм тілом [30, с. 237].

Для Августина незмінне буття є чистою формою, тіло ж – змінність, і тому людина складається з форми і матерії. Матерія є чиста можливість, але вона здатна приймати форму, і саме ця здатність вже є благом. Для Августина матерія – благо, як творіння Боже, і тому він не може сприймати її як щось протилежне Божеству [2, с. 217–221]. «Бо ж саме з повноти Твоєї доброти існує кожне Твоє творіння, щоб добро, яке для тебе ні в чому не може бути корисним, а ні зрівнятися з Тобою не може, все-таки було, оскільки воно могло утворитися від Тебе. Чим заслужила в Тебе тілесна матерія, щоб принаймні існувати «невидимою і невпорядкованою»? Бо ж вона не могла бути навіть такою, коли б Ти не створив її» [4, с. 265].

Єдність душі і тіла надає людині особливий статус у світовій ієрархії. Людина – посередник між царством духовним і царством матерії. Все творіння реалізовано в людині, бо вона і мислить розумом, і відчуває, і рухається тілом в просторі. Однак, будучи посеред-

ником, людина, звичайно ж, належить обом світам відразу. А раз обидва світи – тілесний і духовний – субстанціальні, ясно, що Августин не міг розуміти зв'язок між душею і тілом в дусі аристотелізму, як зв'язок між формою і матерією, і бачити в душі ентелехію тіла. З тієї ж причини Августин відкидав уявлення про душу як гармонію тіла. Людина не є одна субстанція, що складається з тіла і душі; вона є єдність двох субстанцій: тіло і душа, що знаходяться в єдності, але не змішані одне з одним. Основна відмінність цих двох субстанцій полягає в тому, що тіло змінюється і в просторі, і в часі, а душа тільки в часі. Крім того, субстанція душі більш високої гідності, ніж субстанція тіла, а нижче не може змішуватися з вищим [30, с. 237].

Августин розділяє думку Плотина про те, що душа, маючи можливість пізнавати вічне, сама повинна бути вічна, і тому Августин, як і до нього Плотин, пише трактат, який так само і називає: «Про безсмертя душі», в якому якраз і наводить докази про безсмертя душі. Один з доказів формулюється так: якщо я маю здатність пізнавати вічну істину, то це може бути тільки в тому разі, якщо в мені є якась частина моєї природи, яка володіє вічним існуванням. Деякі кажуть, що душа – це гармонія тіла, що Августин заперечує. Як це може бути? Кожна мисляча людина знає, що мислення набагато ефективніше тоді, коли воно намагається немов би відволіктися від свого тіла, від своїх тілесних звичок, від якихось зовнішніх, тілесних подразників. Душа не може бути смертною, тому що у душі немає ворогів. Все, що вмирає, вмирає від якогось зовнішнього впливу, від якогось ворога. Найсильнішим ворогом для душі є брехня, але брехня не може вбити душу, тому що людина за своєю природою обманюється. Обманюватися – значить мислити, а мислити – значить шукати істину. Отже, обманюється тільки той, хто живе [3, с. 268–269].

«Душа як самобутня субстанція не може бути ні тілесною властивістю, а ні видом тіла. Вона не містить в собі нічого матеріального, має лише функцію мислення, волі, пам'яті, але не має нічого спільного з біологічними функціями. Від тіла душа відрізняється досконалістю» [3, с. 271]. Таке розуміння існувало й у грецькій філософії, але в св. Августина вперше було сказано, що ця досконалість походить від Бога, що душа близька Богу і безсмертна. Душа, а не тіло пізнає Бога, тіло ж перешкоджає цьому пізнанню. Перевага душі над тілом вимагає, щоб людина піклувалася про душу, придушуючи чуттєві наслідки [30, с. 237].

Отже, св. Августин навчає, що по своїй природі душа нематеріальна і безсмертна, хоча і має початок свого буття, оскільки створена Богом. А також душа представляє чисту невизначеність і потенційність. Найвища сила душі – розум, що має у собі три здібності: силу пам'яті, розсудливого та інтуїтивного знання та волю. По відношенню до тіла душа виступає як оживляюча, об'єднуюча і конструююча сила, а також як чуттєва здатність [2, с. 397–399]. Августин рішуче захищає безсмертність, нескладність та розумність душі, відкидає вчення маніхейців про еманцію душі від Бога, хоч до способу, коли і як з'явилася душа у новонародженого, ясно не висловлюється. У питанні про походження душ св. Августин, на думку одних дослідників, стоїть на межі між традиціонізмом і креаціонізмом [19, с. 137], деякі ж стверджують, що «авторитетні отці Церкви як Григорій Богослов та блаж. Августин не підтримували однозначно ні позиції традиціонізму, ні креаціонізму, обґрунтовуючи це тим, що Святе Письмо не дає достатніх підстав для надання переваги тому чи іншому підходу у визначенні сутності природи походження душі» [9, с. 39].

Традиціонізм був дуже зручний для пояснення способу передачі первородного гріха від батьків до дітей, але він припускав матеріальність і подільність душі, що було несумісне з поглядами св. Августина про природу духовного начала [19, с. 137]. Креаціонізм, вчення про створення душ Богом для кожного тіла, що народжується, мало свої труднощі.

По-перше, якби Бог заново створював кожну душу, то це суперечило б Його незмінності й загальному вченню про створення світу одночасно. По-друге, цю теорію важко примирити з вченням про первородний гріх. Душа, створена Богом, була б чиста, і з боку Бога було б несправедливо вселяти її в тіло, від якого вона заражалася б первородним гріхом. Тому св. Августин не дійшов остаточної думки з цього питання [13, с. 522–523].

З появою християнської філософії людина починає сприйматись як суб'єкт із своєю волею, який вміє відрізнити істину від брехні, добро від зла, через це – відповідає за свої дії [1, с. 830]. У «Сповіді» св. Августин звертається до проблеми свободи, а в трактаті «Про свободу волі» він розмірковує про здатність волі бути вільною і значення цієї здатності в духовному житті людини, тоді як в творі «Про град Божий» він розглядає свободу волі людини в зв'язку з проблемою теодицеї. Саме в цих творах містяться найбільш характерні риси уявлень св. Августина про свободу волі [1, с. 457–459].

Св. Августин розглядає свободу волі як суттєвий атрибут людини. Свобода волі належить до сутності людини і означає можливість вибору між різними об'єктами. «Воля є нічим не примушене прагнення душі» [31, с. 13]. Тілесна природа людини тягне до всього тілесного, чуттєвого, душа тягне до духовного, а також до Бога. Як істота розумна людина може боротися з негідними потягами. Вільна воля є благо, дароване Богом. Благо вже тому, що все, створене Богом, є благо.

Але вільна воля є передумова для здійснення гріха: «ми маємо свободу волі і гріхи здійснюємо тільки завдяки їй» [6, с. 27]. Тоді виникає питання: «чому Бог дав людині свободу волі, бо, якби людина не отримала її, вона, у всякому разі, не могла б грішити» [6, с. 27–28]. Щоб відповісти на це питання, Августин вибудовує спеціальну класифікацію благ, дарованих людині Богом: великі (справедливість, розсудливість, стриманість, праведний розум); середні або звичайні (необхідні для праведного життя); найменші (праведне життя можливе і без них). Великими благами неможливо користуватися погано, благами середніми і найменшими можна користуватися як добре, так і погано [6, с. 28]. Воля є середнє благо, вона «домагається перших і великих людських благ, хоча сама є благом середнім. Але воля, відвернувшись від незмінного і загального блага і повернувшись до власного блага, нижчого, грішить» [6, с. 54].

Отже, в свободній волі укладений корінь і добра, і зла. Вільна воля необхідна умова для праведного життя. Без вільної волі людина не може жити правильно, тому Бог дарував її людині [1, с. 830]. Більш того, «кращими своїми служителями Бог поклав вважати тих, хто служив Йому вільно. А цього ніяк не могло б бути, якби вони служили Йому не добровільно, а в разі потреби» [6, с. 56].

Свобода волі дарована людині для благих цілей. «Але від того, що завдяки їй також відбуваються і гріхи, звичайно, не слід вважати, що Бог дав її для цього, а оскільки без неї людина не може жити праведно, це є достатньою причиною, чому вона повинна бути дарована» [6, с. 57].

З іншого боку, абсолютно справедливо, що без свободи волі немає ні провини, ні відповідальності. «Гріх – зло такою мірою довільне, що він не був би гріхом, якби не був довільним» [6, с. 58]. «Адже те, що не зроблено добровільно, не було б ні гріхом, ні праведним вчинком. А тому і покарання, і нагорода були б несправедливі, якби людина не володіла свободою волі» [6, с. 59].

Людині від початку була дана свобода волі, щоб вона вільним рішенням волі здійснила призначення, дане їй Творцем. Первісна вільна воля (воля Адама) – «добра воля». Бог «створив людину доброю, і, отже, з доброю волею» [8, с. 26]. Тому за вченням св. Августина, свобода волі – це можливість вибирати добро. В результаті гріхопадіння Адама

людська природа стала глибоко зіпсованою. Людина має можливість повернутися до праведного життя, однак без божественної благодаті, своїми силами це зробити вже не може.

Бог наперед знає до найменших подробиць про все, що станеться з людиною. Божественне передбачення «не виключає сам акт вибору... і тим більш суб'єктивне переживання цього акту як вільного» [8, с. 472]. З того, що Бог знає, що саме воля вибере, не випливає, що воля не вибирає. Якщо хтось знає, що я виберу, то цим не виключається сам акт мого вибору і тим більше суб'єктивне переживання цього акту як вільного.

Отже, згідно з вченням філософа, свобода волі – це можливість вибирати добро, наявність свободи волі робить людину відповідальною за її вчинки. А як перший і найбільш жахливий людський злочин св. Августин розглядає гріхопадіння Адама. Перша людина, наділена свободою волі, вжила її неправильно, увійшовши в протиріччя зі своєю істинною природою, актуалізувавши протистояння добра і зла (божественної природи і природи спотвореної) і давши початок земної історії [8, с. 475].

Свобідна воля робить людину незалежною, і людина може робити добро чи зло за своїм бажанням. «Якби не було вільної волі, то не було б відмінності між добрими і поганими діями» [2, с. 121].

Також св. Августин розкриває сутність людської волі у співвідношенні свободи волі людини і божественної благодаті. Блага воля орієнтує людину на добро, а зла – на зло. Відповідальність кожної людини за здійснений ним вчинок обґрунтовує справедливість божественної відплати. Силою, яка багато в чому визначає порятунок людини і його устремління до Бога, є божественна благодать. Благодать – особлива божественна енергія, яка діє по відношенню до людини і виробляє зміни в її природі. Без благодаті є неможливий порятунок людини. Вільне рішення волі – лише здатність прагнути до чого-небудь, але реалізувати свої прагнення в кращу сторону людина здатна тільки за допомогою благодаті. Благодать в поданні св. Августина безпосередньо пов'язана з основним догматом християнства – з вірою в те, що Христос спокутував за все людство. Значить, за своєю природою благодать має загальний характер і вона дарується всім людям, однак очевидно, що не всі люди спасуться. Августин це пояснює тим, що деякі люди не здатні прийняти благодать [2, с. 121].

У своєму антропологічному вченні св. Августин розглядає походження душі людини від Бога, чим стверджує її досконалість і безсмертність, хоча й не вирішує проблеми остаточно, коливаючись між традуціонізмом і креаціонізмом. Розрізняючи дві субстанції – душу і тіло, він підкреслює прагнення людини до пізнання Бога, що реалізується через розум як найвищу силу душі. Однією з головних властивостей людини є свобода волі, яка, за вченням богослова, дарована Богом людині як здатність обирати добро, а її реалізація людиною є передумовою і добра, і зла (гріха). Свобідна воля людини визначає її відповідальність за вчинки перед Богом, однак спасіння є неможливим без благодаті. Отже, антропологічне вчення св. Августина пронизане глибокими богословськими аргументами.

Список використаної літератури

1. Августин. Pro et contra / Составители Р.В. Светлов, В.Л. Селиверстов. Санкт-Петербург : Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2002. 976 с.
2. Августин Блаженный. Энциклион или о вере, надежде и любви. Киев : ИСА, 1996. 411 с.
3. Августин Блаженный. О бессмертии души. Москва : АСТ, 2004. 509 с.
4. Августин (Святой). Сповідь / пер. з латини Ю. Мушак. 3-є вид. Київ : Основи, 1997. 320 с.

5. Августин Блаженний. Творіння / під. ред. Філарета (Денисенка). Київ : Вид. відділ УПЦ КП, 2015. 756 с.
6. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. / под ред. С.С. Неретиной. Санкт-Петербург: Русский христианский гуманитарный институт, 2001. Т. 1. 539 с.
7. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. / под ред. С. С. Неретиной. Санкт-Петербург: Русский христианский гуманитарный институт, 2002. Т. 2. 635 с.
8. Блаженный Августин. Творения: в 4-х т. Т. 3: О Граде Божием. Книги I–XIII. Санкт-Петербург: Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.
9. Веремейчик С.В. Концептуалізація душі у контексті релігійно-антропологічних пошуків представників української філософської думки кінця XIX – першої половини XX століття: дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство / Національний університет «Острозька академія». Острога, 2021. 198 с.
10. Гаврилюк Т.В. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство / Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2015. 33 с.
11. Гаврилюк Т.В. Людина в християнській антропології XX–XXI століття. Київ : Світ знань, 2013. 246 с.
12. Готич М.І. Рецепція християнського персоналізму Августина в сучасній православній теології: дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.14 – богослов'я / Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. Київ, 2019. 230 с.
13. Зинич П. Патрологія. Київ: Київська православна богословська академія Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2013. 639 с.
14. Зинковский М. Об истоках и современности богословского употребления термина «персона». *СХОЛН*. 2013. Vol. 7, 2. С. 288-309.
15. Іщак А. Святий Августин і Схід. Богословія. Львів, 1931. Том IX, кн. 1-2. С. 49–63.
16. Карліна О. Трактатування людини у «Сповіді» Августина Блаженного // Волинський благовісник. 2018. С. 231–243. URL: http://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/6_17.pdf.
17. Ковальов Д.В. Вплив філософії Аврелія Августина на сучасність. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kovalov_Denys/Vplyv_filosofii_Avrelia_Avhustyna_na_suchasnist.pdf?
18. Козовик І. Антропологія. Івано-Франківськ : Івано-Франківський Теологічно-Катехитичний Духовний інститут, 1997. 231 с.
19. Козовик І. Історія філософії. Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2008. 420 с.
20. Макогон А.А. Трансформація античних філософських парадигм в есхатології Максима Сповідника: дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії. Спеціальність 033 – Філософія / Сумський державний університет. Суми, 2020. 253 с.
21. Марченко Н.П., Марченко Я.Ю. Августин Гіппонський: неогуманістичне бачення «Людини віри» у межах довідкової біографіки. Українська біографістика. 2013. Вип. 10. С. 381–401. URL: <http://biography.nbuv.gov.ua/data/vidannya/10/JRN/pdf/25.pdf>.
22. Никитин В. К антропологии Блаженного Августина. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/avgustin/avgustin_i1.htm (дата звернення: 21.07.2021).
23. Отці Церкви про багатство і бідність / Пер. О. Кіндій та ін.; за ред. М. Горячої. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2018. 360 с.
24. Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я. Львів : Свічадо, 2001. 178 с.

25. Пашук А.І. Нариси з історії філософії середніх віків : підруч. для студ. вищ. навч. закл. Київ : Видавничий Дім «Ін Юре», 2007. 712 с.
26. Рассел Б. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука, Київ : Основи, 1995. 759 с.
27. Редакція ВУЕ. Аврелій Августин. Велика українська енциклопедія. URL: <https://vue.gov.ua/Аврелій Августин> (дата звернення: 18.08.2021).
28. Сидоренко А. Вопросы перевода и интерпретации Священного Писания в переписке Блаженного Августина с Блаженным Иеронимом. XIX ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва : Издательство ПСТГУ, 2009. Том 1. С. 176–188.
29. Скворцов К. Августин Иппонийский как психолог. Киев : Типография Губернского управления, 1870. 144 с.
30. Скурат К. Золотой век святоотеческой письменности (IV–первая половина V в.). Москва : Московская Духовная Академия, 2003. 320 с.
31. Столяров А.А. Проблема свободы воли. Москва : «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999. 208 с.
32. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. 4-е видання перероблене та доповнене. Київ : КНТ, 2016 396 с.
33. Чутченко С., протоієрей. Блаженний Августин і його антропологічні погляди. URL: <https://www.kpba.edu.ua/statti/1277-blazhennyi-avhustyn-i-ioho-antropologichni-pohliady.html>.
34. Шульман О. Монашеская община как общество друзей и как школа внимания: «Правило» Августина и «Правило» Бенедикта. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/chel/ch_3/14.pdf.

ANTHROPOLOGICAL TEACHINGS OF SAINT AUGUSTIN

Vasyl Hohol

*Private Institution of Higher Education
Ivano-Frankivsk Academy of Ivan Zolotousty,
Faculty of Humanities, Department of Theology
Harbarska str., 22, 76019, Ivano-Frankivsk, Ukraine
padre.gogol@gmail.com*

The article provides a theological and philosophical reflection on the anthropological teachings of St. Augustine (354-430) based on an analysis of his creative heritage, including works “Confession”, “Enchiridion”, “On the immortality of the soul”, “On free will”. Actualization of the teachings of St. Augustine today is due to his high authority in both the Catholic Church and the Orthodox Churches, his influence on the development of Christian philosophy. The thesis is substantiated that the anthropological doctrine of St. Augustine is deeply theological, because in his argument he relies on the Holy Scriptures, considers man as a creation in the image of God. The article analyzes the development of St. Augustine’s doctrine of the origin of the soul, the problem of the unity of two substances – soul and body, human free will.

Augustine says that man was created from nothing and constitutes the unity of soul and body as form and matter, and matter is already good as a creation of God. The unity of soul and body gives man a special status in the world hierarchy as a mediator between the realm of the spiritual and the realm of matter. Augustine rejected the idea of the soul as the harmony of the body, and believed that man is the unity of two substances that are in unity, but not mixed with each other. The soul differs from the body

in perfection, which, according to Augustine, comes from God. He resolutely defends the immortality, simplicity and intelligence of the soul.

Augustine sees free will as an essential human attribute, meaning the ability to choose between different objects. Free will is a good given by God, but at the same time it is a prerequisite for committing sin. In solving the problem of God giving man freedom, Augustine classifies the blessings given to man by God into three groups: great (justice, prudence, restraint, righteous reason); medium or ordinary (necessary for a righteous life); the smallest (righteous living is possible without them). In this case, the will is an average good, through which a person achieves great benefits, but, turning away from the unchanging common good to the lower, sins. Augustine emphasizes that free will is a necessary condition for a righteous life, and without free will there is neither guilt nor responsibility. The responsibility of each person for the act committed by him justifies the justice of divine retribution. Man has the opportunity to return to a righteous life, but only with the help of divine grace. Grace is a special divine energy that acts in relation to man and produces changes in his nature.

Key words: Saint Augustine, anthropological doctrine, man, body, soul, unity with God, freedom of will.

УДК 271.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.3>

КОНЦЕПЦІЯ ОСОБИСТІСНОГО РОЗВИТКУ В ЗАКЛАДАХ ОСВІТИ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ

Костянтин Кампен

*Український гуманітарний інститут,
гуманітарний факультет, кафедри філософії, теології та історії церкви
бул. Інститутська, 14, 08293, м. Буча, Київська область, Україна*

У статті досліджено практичні методи реалізації особистісного розвитку учнів в закладах освіти Церкви Адвентистів сьомого дня. Розглянуто розвиток фізичної, духовної, інтелектуальної та соціальної сфер особистості. Констатовано, що для фізичного розвитку учнів адвентистські освітні заклади інтегрують в освітній процес вісім принципів здорового способу життя, що практикуються цією релігійною організацією з часу заснування. Встановлено, що фізичний складник учнів, в освітній системі адвентистів, розвивають за допомогою двох інструментів, а саме: різноманітні фізичні активності та через так званий «досвід праці». Визначено, що духовну сферу особистості учнів адвентисти зазвичай розвивають за допомогою залучення до участі в богослужіннях та уроках по вивченню Святого Письма, окремі складники яких інтегруються в освітній процес через основні та додаткові шкільні предмети. Методи інтелектуального розвитку учня включають процес постійного оновлення освітньої бази та систематичну перевірку міжнародною акредитаційною комісією, яка слідкує за виконанням вимог щодо рівня якості в закладах освіти Церкви Адвентистів сьомого дня. Щодо розвитку соціального складника особистості учнів, то вона реалізовується через залучення учнів до різних волонтерських та соціальних програм, які організовуються адвентистами. Кожен учень має можливість взяти участь у соціальних проєктах на базі місцевого закладу освіти або в міжнародних програмах, інформація про які розміщується на сайті адвентистського волонтерського центру. Загалом Церква Адвентистів сьомого дня намагається ретельно слідкувати за тим, щоб на базі її закладів освіти концепція особистісного розвитку реалізовувалася у повному обсязі. Це зроблено для того, щоб через адвентистські заклади освіти готувалися цілісні особистості, які будуть готові служити Богу та суспільству.

Ключові слова: всебічний розвиток особистості, фізична, духовна, соціальна, інтелектуальна, система освіти, Церква Адвентистів сьомого дня.

Сучасні освітні системи намагаються уникнути помилок минулого, коли в багатьох освітніх закладах не приділяли уваги цілісному розвитку особистості та основний акцент був лише на розвиток інтелекту. Немало сучасних освітніх систем проголошують важливість всебічного розвитку учня, але не завжди розробляються практичні інструменти для досягнення цієї мети. Концепція цілісного розвитку особистості є однією з фундаментальних засад філософії адвентистської освіти з самого початку її заснування (друга половина XIX ст.). Ця концепція підкреслює важливість всебічного розвитку учня у фізичній, інтелектуальній, духовній та соціальній сферах. За роки існування адвентистськими освітніми закладами були напрацьовані певні методи, заходи, інструменти тощо, які сприяють всебічному розвитку особистості. Огляд та дослідження практики застосування концепції гармонійного розвитку особистості адвентистськими освітніми закладами може збагатити інструментарій освітніх закладів, які проголошують важливість всебічного розвитку учня.

У протестантському світі освітня система Церкви Адвентистів сьомого дня – найбільша мережа освітніх установ, що існує в межах однієї конфесії [1, с. 172]. Згідно зі ста-

тистичними даними, на кінець 2019 року освітня система адвентистської церкви налічувала 2 044 709 учнів у 9 489 освітніх закладах. З них 162 335 студентів навчаються у 118 вищих освітніх закладах, 637 723 дітей навчаються в середніх школах та 1 237 388 учнів навчаються в початкових шкiл [2, с. 90]. Попри певну історію та кількість освітніх закладів адвентистської церкви, освітня система цієї церкви лише починається вивчатися українськими науковцями. Перше, і поки що єдине, дослідження цієї теми з'явилося у 2021 році. Куриляк Валентина Василівна присвячує адвентистській освіті окремий розділ у книзі «Адвентисти сьомого дня: від локальної групи до всесвітнього руху» [1, с. 172–201]. У цьому дослідженні представлені основні історичні етапи розвитку адвентистської освітньої системи та робиться короткий огляд освітньої філософії. Зважаючи на те, що освітня система адвентистської церкви недостатньо представлена в наукових працях на просторі України, ця тематика має великий потенціал для досліджень.

Метою статті є дослідження практики застосування концепції гармонійного розвитку особистості в освітніх закладах Церкви адвентистів сьомого дня, а саме дослідження буде зосереджено на практиці особистісного розвитку учня у фізичній, інтелектуальній, духовній та соціальній сферах.

Концепція гармонійного розвитку особистості підкреслює важливість розвитку у фізичній, інтелектуальній, духовній та соціальній сферах. Ця концепція є однією з ключових концептуальних засад філософії адвентистської освіти, тому її застосуванню приділяється особлива увага у школах та вищих освітніх закладах адвентистської церкви.

Фізичний розвиток учня. У питанні фізичного розвитку церковні заклади керуються принципами, які викладені в одній із доктрин адвентистської церкви. Ця доктрина вчить про важливість турботи про своє тіло та дотримання здорового способу життя. Серед них такі, як: фізична активність; сонячне світло; вживання достатньої кількості води; достатня кількість свіжого повітря; достатній відпочинок; збалансоване харчування та, переважно, рослинна їжа; утримання від вживання м'яса певних тварин; утримання від тютюну, алкоголю та напоїв, які містять кофеїн [3, с. 401–408].

Розглянемо застосування принципів здорового способу життя в адвентистських освітніх закладах на прикладі одного із принципів, а саме фізичної активності. У своїй докторській дисертації Бренда Чейс, аналізуючи діяльність вищих освітніх закладів, знаходить у двох закладах, які належать адвентистській церкві, близько 30 видів фізичної активності для студентів лише на території студентського містечка. Серед них вона виділяє наступні види активності: альпійська вежа, легка атлетика, бадмінтон, баскетбол, їзда на велосипеді, фітнес, гімнастика, хокей, веслування на байдарках, футбол, плавання, теніс, волейбол на інші [4, с. 353].

Інша можливість для учнів адвентистських шкіл розвивати своє тіло через фізичну активність – праця. Церковні освітні заклади приділяють значну увагу «освіті через досвід праці» (Work Experience Education – WEE). Згідно з філософією адвентистської освіти зразком у цьому є «перша школа», яка була заснована ще в Едемі. В ній перші люди не витрачали марно час, а за допомогою фізичної праці дбали про Едемський сад [5, с. 172]. В декотрих вищих освітніх закладах це не лише можливість фізичного розвитку, а ще можливість отримати гроші для оплати навчання.

Томас Гераті наводить приклади того, як «освіта через досвід праці» відбувається у різних освітніх закладах адвентистської церкви для різних вікових категорій. Учні початкової школи здобували досвід праці наступним чином:

Школа Б. Вчитель і учні підготували ґрунт та посадили дерева. Вони облаштували територію та доглядали за квітами та рослинами.

Школа В: Вчитель виставляє оцінки за фізичну працю учня вдома. Учні звершували такі роботи: розведення багаття вранці, доїння корів, прибирання сараю, розколювання та транспортування дров, годування курей, збір яєць.

Школа Д: Вчитель виставляє оцінки за фізичну працю учня вдома. Учні звершували такі роботи: доставлення щоденних газет, миття та витирання посуду, чищення підлоги, застелення ліжок, приготування вечірніх страв.

Томас Гераті наводить декілька прикладів про те, як здобували досвід праці учні середньої школи:

Школа А: Має вісім основних шкільних виробництв. Учні отримують гроші для покриття сплати за навчання. Усі студенти повинні працювати мінімум 1,5 години на день.

Школа Б: Заклад щороку будує один будинок, починаючи від проєктування, копання та заливки фундаментів, обрамлення, водопроводу, електромонтажу, фарбування та маркетингу. Учні приймають у цьому участь [6, с. 196–197].

Духовний розвиток учня. В освітніх закладах адвентистської церкви акцентується увага на духовному розвитку учнів, тому концепція духовного розвитку особистості має широку практику застосування. Розглянемо лише богослужіння та вивчення Біблії. Барбара Фішер пише, що богопоклоніння стимулює духовне зростання, та звертає увагу на такі можливості для богослужіння в адвентистській школі: богослужіння у класі, богослужіння для усієї школи, спеціальна серія зустрічей протягом тижня [7, с. 184].

У книзі «Освіта, заснована на християнських цінностях» Б. Фішер надає декілька порад для адвентистської школи щодо богослужіння. Серед них автор вказує на те, що богослужіння у класі звершується на початку кожного навчального дня та налаштовує учнів на весь день. Разом, учитель і діти, читають Святе Письмо, звершують молитву та співають. Також рекомендується доручати дітям самим готувати й проводити богослужіння, що стає для них цінним досвідом. Надається порада, щоб пропонувати окремим учням, або групі вибрати тему, підібрати музику, а також молитися.

У цій же книзі пишеться, що богослужіння для усієї школи (зазвичай один раз на тиждень) об'єднує в спільному поклонінні всю школу. Воно організовується капеланом, місцевим пастором або вчителями. Для дітей це найцінніший досвід, особливо якщо їх залучають до участі в музичному служінні, молитві, а іноді й до виступу з духовним повчанням.

Окремо виділяються поради щодо спеціальних серій зустрічей протягом тижня, де може брати участь вся школа або окремі вікові групи. Мета цього тижня – зосередитися на одній специфічній темі, важливій для всіх дітей або певної категорії. Богослужіння проводиться щодня в один і той же час та будується навколо конкретної теми. Для цих зустрічей існує можливість залучити спеціально запрошеного проповідника [7, с. 184].

Розвиток духовності учнів через вивчення Біблії в адвентистських школах відбувається різними шляхами. Одна з можливостей, інтеграція вивчення Біблії у програму кожного курсу та предмета на усіх рівнях навчання. Інша можливість полягає в вивченні Святого Письма окремим уроком. Керівництво відділу адвентистської освіти пише, що у початкових і середніх школах, а також в групах дошкільнят, вивчення Біблії проводиться через щоденні заняття. Вищі освітні заклади самостійно визначають предмети, які досліджують Святе Письмо, та повинні вивчатися щороку в обов'язковому порядку [8, с. 35].

Б. Фішер рекомендує під час вивчення Біблії у школі використовувати активний мультисенсорний підхід, який полягає у зверненні до історії (слухати й здійснювати відкриття), зверненні до розуму (вчитися і знати), зверненні до почуттів (любити й відповідати на любов), навчанні через практику (жити й віддавати) [7, с. 184].

Згідно з точкою зору Фішер якісні уроки вивчення Святого Письма забезпечують можливість зустрітися з Богом; спонукають дітей увірувати в Ісуса; допомагають учням зрозуміти своє місце у всесвітньому конфлікті між добром та злом; вчать через звернення до історії, розуму, почуттів і через практичну діяльність; спонукають до побудови відносин з Богом через Святе Письмо; містять в собі потенціал для змін у житті; розкривають історію спасіння; надихають до змін світу навколо; надають відповіді на найважливіші питання життя; стосуються вічних реалій; побудовані на вивченні реальних історій про реальних людей, які здійснювали реальні помилки й відчули реальні наслідки [7, с. 206].

Інтелектуальний розвиток учня. Адвентистські освітні заклади використовують широкий інструментарій для інтелектуального розвитку учня. У цьому дослідженні розглянемо лише два інструменти, завдяки яким, згідно з розумінням Церкви Адвентистів сьомого дня, відбувається інтелектуальний розвиток особистості: якість освіти та вивчення Біблії. Керівники адвентистських закладів несуть відповідальність за забезпечення якісної освіти [9, с. 16]. Для забезпечення якості освіти усі адвентистські освітні заклади – від дитячого садочка до вищого освітнього закладу – повинні регулярно проходити церковну акредитацію. Вищим освітнім закладам надає акредитацію Адвентистська Акредитаційна Асоціація, що об'єднує вищі адвентистські заклади по всьому світу [9, с. 3], школи акредитується її повноважними представництвами.

Адвентистська церква розглядає Святе Письмо, як найефективніший засіб інтелектуального виховання [10, с. 121]. Адвентистські освітні заклади використовують Святе Письмо для того, щоб учні отримали навички критичного мислення та виховувати мислездатних людей, які не повторюють бездумно чужі думки. Згідно з філософією адвентистської освіти християнський світогляд не є сліпе прийняття певної системи переконань, всі учні повинні бути в змозі пояснити, у що і чому вони вірять [7, с. 204].

Соціальний розвиток учня. Одним із методів соціального розвитку учня в адвентистських освітніх закладах є залучення до різних заходів служіння потребам суспільства на волонтерських засадах. Це є важливим складником адвентистської освіти, тому під час свого візиту акредитаційна комісія вивчає наявність організованої волонтерської служби для потреб людей, які цього потребують (наприклад, біженців, бездомних) [9, с. 122]. Учні мають можливість брати участь у програмах, що організовує освітній заклад або залучитися до інших програм через адвентистський волонтерський центр, який пропонує як короткострокові, так і довгострокові програми. На сайті адвентистського волонтерського центру (<https://adventistvolunteers.org>) розміщується інформація про існуючі волонтерські програми, а також про людей, які бажають брати участь у програмах як волонтери.

Рауль Лозано детально дослідив питання участі студентів адвентистських закладів у волонтерських програмах, які орієнтовані на потреби навколишнього суспільства. Досліджуючи діяльність трьох великих адвентистських освітніх закладів, він виділяє проекти, у яких студенти були найбільш активними: роздача їжі, одягу чи іграшок бідним; викладання семінарів з питань здоров'я, сім'ї або освіти; прибирання будинків, дворів або вулиць [11, с. 230]. Лозано доходить висновку, що участь у громадських роботах вплинула на соціальний, духовний та особистісний розвиток студентів [11, с. 229]. Студенти, які брали участь у заходах, підкреслили, що досвід служіння суспільству викликав їх інтерес до допомоги іншим (94% респондентів) та більшість з них планують брати участь у волонтерській роботі після закінчення закладу (75% респондентів) [11, с. 123]. Отже, через участь у волонтерських проектах учні здобувають досвід допомоги іншим, що допомагає

розвивати соціальну складову особистості. Досвід допомоги іншим формує розуміння важливості жити не лише для задоволення власних потреб.

У цьому дослідженні були розглянуті декотрі шляхи практичного застосування концепції гармонійного розвитку особистості в освітніх закладах Церкви Адвентистів сьомого дня. Було виявлено, що адвентистські освітні заклади мають та використовують різноманітний інструментарій для практичного втілення концепції всебічного розвитку учня у життя. Були розглянуті лише основні практики розвитку особистості у фізичній, духовній, інтелектуальній та соціальній сферах. Для фізичного розвитку учня створюються умови для різноманітної фізичної активності та приділяється увага тому, щоб учень отримав досвід фізичної праці. Духовність розвивається за допомогою різноманітних богослужінь: в окремому класі, загальних та за спеціальною тематикою. Також для духовного розвитку приділяється увага вивченню Святого Письма. Біблія інтегрується в усі предмети, а також є окремі уроки по її вивченню. Згідно з філософією адвентистської освіти, вивчення Біблії впливає на розвиток інтелекту. Крім того, приділяється увага якості освіти для забезпечення достойного інтелектуального розвитку. З метою контролю якості освіти в адвентистській церкві створена система церковної акредитації для шкіл та вищих освітніх закладів. Соціальний складник особистості в адвентистських закладах формується завдяки залученню учнів та студентів до волонтерських програм, які орієнтовані на потреби суспільства. Молодь може брати участь у програмах, які організує освітній заклад, або завдяки спеціальним проектам брати участь у програмах по усьому світу.

Список використаних джерел

1. Історія Церкви Адвентистів сьомого дня в Україні: у 3-х т. / Редкол.: Куриляк В. В. (голова), Костюк М. П., Шевчук В. А. Т.І. Адвентисти Сьомого Дня: від локальної групи до всесвітнього руху / За ред. М.П. Костюка. Київ : Дух і літера, 2021. 276 с.
2. Annual statistical report. General Conference of Seventh-day Adventists. 2020. URL: <https://documents.adventistarchives.org/Statistics/ASR/ASR2020A.pdf>
3. В начале было Слово. Изложение основ библейского вероучения Церкви адвентистов седьмого дня [пер. с англ.]. Заокский: Источник жизни, 2019. 544 с.
4. Chase, B.G.P. Philosophy and Practice of Wholistic and Physical Student Development at Select Seventh-day Adventist Higher Educational Institutions and Work Colleges: Dissertations / B. G. P. Chase; chair J.V.G. Matthews. Berrien Springs: Andrews University, 2020. 341 с.
5. Tucker J.A. Pedagogical Applications of the Seventh-day Adventist Philosophy of Education. *Journal of Research on Christian Education*. 2001. № 10. 169–185 с.
6. Geraty, T. S. Work Experience Education for Seventh-day Adventist Schools and Colleges in the 21st Century. Thomas S Geraty. Institute for Christian Teaching. 1993. № 10. 187-203 с.
7. Фишер Б. Образование, основанное на христианских ценностях / Барбара Фишер [пер. с англ.]. Заокский: Источник жизни, 2016. 256 с.
8. Руководство отдела образования. Евро-Азиатский дивизион. М., 2013. 83 с.
9. Accrediting Association of Seventh-day Adventist Schools, Colleges and Universities – Silver Spring, 2019. 141 с.
10. Уайт Е. Виховання та освіта / Еллен Уайт. Київ : Джерело Життя, 2013. 320 с.
11. Lozano R. The Relationship between Community Service Involvement and Student Outcomes in Mexican Higher Learning Institutions: дис. докт. пед. наук / Lozano Raul Andrews University, 2011. 294 с.

THE CONCEPT OF PERSONAL DEVELOPMENT IN SCHOOLS OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH

Kostyantyn Kampen

Ukrainian Institute of Arts and Sciences,

Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Theology and Church History

Institutska str., 14, 08293, Bucha, Kyiv region, Ukraine

The article examines the practical methods of personal development of students in educational institutions of the Seventh-day Adventist Church. The development of physical, spiritual, intellectual and social spheres of personality is considered. It is stated that for the physical development of students Adventist educational institutions integrate into the educational process eight principles of a healthy lifestyle, practiced by this religious organization since its inception. It is established that the physical component of students in the Adventist educational system is developed with the help of two tools, namely: various physical activities and through the so-called "work experience". It is determined that the spiritual sphere of students' personality, Adventists usually develop by participating in worship services and lessons on the study of the Scriptures, some components of which are integrated into the educational process through the main and additional school subjects. Methods of intellectual development of the student include the process of constant updating of the educational base and systematic verification by an international accreditation commission, which monitors compliance with quality requirements in educational institutions of the Seventh-day Adventist Church. Regarding the development of the social component of students' personality, it is realized through the involvement of students in various volunteer and social programs organized by Adventists. Each student has the opportunity to participate in social projects on the basis of a local educational institution or in international programs, information for which is posted on the website of the Adventist Volunteer Center. In general, the Seventh-day Adventist Church strives to ensure that the concept of personal development is fully realized through its educational institutions. This is done in order to prepare whole individuals through Adventist educational institutions who will be ready to serve God and society.

Key words: holistic personality development, physical, spiritual, social, intellectual, education system, Seventh-day Adventist Church.

УДК 2-675:272-662:3:28

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.4>

АКСІОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕКУМЕНІЧНОГО РУХУ У КОНТЕКСТІ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ

Андрій Квік

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
Філологічний факультет, кафедра філософії та культурології
вул. Коцюбинського 12, 58012, м. Чернівці, Україна*

Микола Шкрібляк

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
Філологічний факультет, кафедра філософії та культурології
вул. Коцюбинського 12, 58012, м. Чернівці, Україна*

У статті аналізується потенціал функціонального впливу екуменічних зусиль зі сторони Католицької Церкви в контексті міжрелігійного діалогу із ісламом. З огляду на тисячолітні протистояння, непорозуміння та всякого роду неприйняття між цими релігіями впродовж останнього століття з'являється помітний поступ із середовищ обох релігійних традицій у напрямку пошуку прийняття, порозуміння, діалогу та співпраці. Причини такої зміни векторів міжрелігійної комунікації полягають у імпліцитному розумінні традиційних релігійних систем, необхідності віднайдення відповіді на виклики сучасного суспільного життя, витворення ефективних методів свідчення істинної віри в світі. Будучи інституцією, котра має унікальний та усесторонній досвід у сфері будівництва міжрелігійної комунікації, Католицька Церква є важливим учасником екуменічного діалогу. Розуміння традиційними релігійними інститутами стрімкого розвитку глобальної духовної кризи, втрати ціннісних орієнтирів з одного боку, а також, як реакція на ці процеси, зростаючий вплив всякого роду релігійного фундаменталізму, радикалізму, ксенофобії з іншого, стимулює потребу консолідації цих інституцій задля протистояння таким деструктивним явищам сучасного суспільства. Найбільш виражені такого роду намагання прослідковуються в діяльності ієрархів Католицької Церкви, котрі, попри їхню приналежність до ліберального чи консервативного крила католицьких богословів, прихильно ставилися до функціонування екуменічної парадигми в середовищі католицизму та за його межами. Будуючи міжрелігійну комунікацію на основі спільних елементів мусульманської та католицької релігійних доктрин з'являється можливість для встановлення міжкультурного та міжцивілізаційного діалогів, котрі особливо важливі у процесі становлення миру та пошуку моделей співіснування носіїв різних релігійно світоглядних концепцій. У статті здійснено аналіз жестів доброї волі з боку релігійних лідерів католицизму, в основному в період після II Ватиканського собору, спрямовані для встановлення прихильних відносин між мусульманами та християнами, окреслено аксіологічний вплив такого діалогу на суспільство загалом, конструктивний вплив на встановлення міжрелігійної та міжкультурної комунікації в контексті проблематики встановлення миру і світі.

Ключові слова: екуменізм, міжрелігійний діалог, католицизм, іслам, Іван Павло II, Бенедикт XVI, папа Франциск.

У середовищі епохи глобалізації, котра сприймається як об'єднання людей, культурної та економічної уніфікації, з'являються небезпідставні небезпеки втрати всякого роду ідентичності. Особливим чином такого роду процеси є відчутними в площині релігійної культури, котрі демонструються, зокрема, на прикладі екуменічного руху. Процес зближення церков та релігій на основі спільних догматичних елементів, поступ в сторону релі-

гійної толерантності та міжрелігійного діалогу характеризують такі риси екуменізму, як демократизація, лібералізація, діалог та транскультурна динаміка [1, с. 90].

Шукаючи основу для формування діалогу між різними релігійними традиціями, неможливо оминати важливу роль комунікативних теорій, котрі пропонують не тільки можливості поєднання антиномічних позицій учасників діалогу, але й методологічні моделі та напрями для міжрелігійних та міжконфесійних відносин. Дослідниця М.Ю. Хромцова здійснює демаркацію видів такої комунікації у двох варіантах діалогу: інформаційному та особистісному, де перший виступає комунікативним актом рефлексії, а другий – ґрунтується на основі безпосередньої зустрічі особистостей, котрі є носіями відмінних релігійних світоглядів [2, с. 33].

У контексті першого варіанту варто згадати документи Католицької Церкви, котрі були розпрацьовані на II Ватиканському соборі, котрий спричинив значний поступ в процесі інтеграції католицизму в екуменічний рух. Зокрема, такі пособорові документи, як «Декрет про місійну діяльність церкви» (*Ad Gentes*), «Декларація про відношення церкви до нехристиянських релігій» (*Nostra Aetate*), «Декларація з релігійної свободи» (*Dignitatis Humanae*) і «Пастирська конституція про церкву в сучасному світі» (*Gaudium et Spes*), теоретично обґрунтовують та подають практичні методи актуалізації вирішення завдань екуменічного руху, зокрема: служіння, братерство, свідчення та оновлення [1, с. 90].

Що ж стосується другого варіанту діалогу, а саме в його особистісному вимірі, то варто тут здійснити аналіз екуменічного в його дотичності до міжрелігійного діалогу. Для нас буде важливим аналіз діяльності релігійних лідерів християнських конфесій, зокрема Католицької Церкви, котрі сприяли розвитку конструктивної міжрелігійної комунікації із ісламом.

Початковий поштовх для розвитку християнсько-ісламського діалогу відбувся в часі понтифікату папи Павла VI, коли єпископ Риму здійснив паломницьку подорож на Святу Землю до Гробу Господнього. Внаслідок прихильного прийняття папи мусульманським населенням та йорданським королем Хусейном під час його візиту Павло VI присвятив цілий розділ своєї енцикліки “*Ecclesiam suam*”, де стверджує, що мусульмани поклоняються Єдиному Богові, котрому поклоняються і католики, а тому є достойними любові та поваги зі сторони християн [3, с. 9]. Наступною подією, котра мала символічне значення для формування прихильних християнсько-мусульманських відносин, став виступ кардинала Ф. Кеніґа, у 1965 році перед мусульманськими улемами (ісламськими богословами) в найбільш престижному мусульманському університеті Аль-Азхар, що в Каїрі. Подія була вагомою з огляду на те, що впродовж майже тисячолітнього існування цього університету з його кафедри вперше виступив християнин [4].

За часу понтифікату папи Івана Павла II, котрий дуже прихильно ставився до екуменічного руху, ісламо-християнський діалог перебував у динамічному стані, що проявлялося у жестах доброї волі зі сторони Католицької Церкви. В 1986 році на запрошення папи Івана Павла II в Асижі зібралися представники 60 релігій, серед яких були присутні мусульмани, котрі зібралися для спільної молитви за мир у світі [5]. В 1989 році розпочалися зустрічі між Ватиканом та представниками Всесвітнього ісламського товариства *World Islamic Call Society*, в 1995 році Комітет у справах католицько-ісламських зв'язках розпочинає обговорення тогочасного стану справ між Ватиканом та чотирма ісламськими організаціями, в 1998 році університет Аль-Азхар укладає договір із Ватиканом, в котрому узгоджується проведення річних зібрань для обговорення проблем та перспектив відносин між католицизмом та ісламом [6, с. 43].

В 1999 році святим папою Іваном Павлом II було заплановане паломництво до Уру Халдейського. Вибір цього місця був спричинений акцентуванням на особі Авраама, як

батька віри, котрий визнається і юдеями, і християнами, і мусульманами. Однак це паломництво все ж не відбулося через протидію зі сторони іракського президента Саддама Хусейна [7]. У 2001 році відбувся пастирський візит папи до Сирії, де Іван Павло II відвідав мечеть Омейядів, котра знаходиться в Дамаску. Це був перший випадок коли мечеть відвідав Глава Католицької Церкви. Наступного дня на центральній площі в Дамаску папа виступив із промовою під час спільної молитви християн та мусульман. Понтифік закликав християн, мусульман та юдеїв здійснювати кроки в напрямку примирення [8, с. 299].

Ісламо-християнський діалог вийшов поза релігійну площину та став відігравати політичне значення через трагічні події в США 11 вересня 2001 року. В цьому контексті вагомим є візит Івана Павла II в Казахстан, під час якого папа сказав, що Католицька Церква завжди з повагою ставиться до істинного ісламу, його молитовних практик, його настанов, що стосуються турботи про ближніх. Також папа зазначив, що через аналіз власних помилок, вірні всіх релігій повинні об'єднати свої зусилля задля уникнення інтерпретації Бога в якості заручника людських амбіцій, адже прояви ненависті, фанатизму та тероризму є зневагою Бога та ведуть до спотворення істинного людського образу [4]. Також понтифік поділився своєю візією мирного співіснування народів та релігій. Наголошуючи на спільних елементах мусульманської та християнської релігійних доктрин, папа означив гостру потребу діалогу між християнським та мусульманським світами у сучасному світі, котрий становив би початковий елемент процесу побудови реальної цивілізації, котра ґрунтується на любові, повазі та прощенні. Офіційний візит Івана Павла II в Казахстан став унікальною подією в історії цієї суверенної держави, та здійснив конструктивний вплив на встановлення міжконфесійного, міжрелігійного та міжцивілізаційного діалогу, а у свою чергу слугував укріпленню партнерських відносин між Ватиканом та Казахстаном [9]. Наступним важливим елементом у процесі розвитку ісламо-християнського діалогу було підписання у кінці квітня 2002 р. Декларації між Папською радою та офіційними представниками турецького міністерства у справах релігії. Декларація мала на меті сприяти всесторонньому розвитку ісламо-християнської співпраці, завдяки встановленню та розвитку комунікації між навчальними закладами, обміном досвіду між викладачами та студентами, подібним чином як це здійснювалося в Папському Григоріанському університеті та деяких університетах Анкари [10, с. 176].

Що ж стосується відповіді зі сторони ісламу на такі жести доброї волі зі сторони ієрархів Католицької Церкви, то варто відмітити різницю в інституційній сфері першого. Зважаючи на те, що в мусульманстві немає строгої ієрархічної структури, котра присутня в Католицькій Церкві, тому різноманітні висловлювання в контексті підтримки діалогу із християнством обмежується колом тієї течії мусульманства чи общини до котрої належить та чи інша авторитетна особа. І все ж в даний історичний період все більша кількість мусульманських релігійних діячів, котрі є авторитетними представниками академічного світу прихильно ставляться до розвитку діалогу із християнством, зокрема в таких питаннях, як консолідація зусиль щодо протистояння впливу атеїзму та зростанню морального релятивізму, підтримка міжнародної справедливості, поширення віротерпимості та протидія явищу релігійного екстремізму та фундаменталізму. Дослідник ісламо-християнського діалогу А.В. Журавський наводить приклад таких зусиль у позиції директора Центру вивчення сунні, що в Катарі, шейха Юсуфа аль-Карадаві. У своєму виступі на Мусульmano-християнському саміті, котрий відбувся в Римі в 2001 році аль-Карадаві зазначив, що мусульмани позитивно ставляться до діалогу між християнськими теологами та ісламськими улемами, котрий є спрямований на пошук розв'язання актуальних проблем, котрі виникають в процесі комунікації між християнством та ісламом [4].

Період понтифікату папи Івана Павла II з перспективи діалогу між католицизмом та ісламом можна охарактеризувати, як той, котрий приніс численні плоди у процесі становлення міжрелігійної комунікації. Проведення сотень зустрічей та офіційних візитів у мусульманських країнах, функціонування численних міжрелігійних програм на базах богословських центрів, налагодження зв'язків між Ватиканом та науковими інституціями, котрі належать таким основним напрямам ісламу, як сунізм та шиїзм [11, с. 56].

Ісламо-християнський діалог за папи Бенедикта XVI в широкому загалі може характеризуватися як такий, що знаходився в стані стагнації, через певні ситуації непорозуміння, котрі деструктивно впливали на ведення цього діалогу. Прикладом ситуацій, котрі послужили інструментами розпалювання релігійної нетерпимості між ісламом і християнством є, на думку дослідника В.А. Алексеєва, уміло роздуті ідеологами ісламського фундаменталізму регенсбургський цитатний скандал: «Бенедикта XVI, який виступив з лекцією в Регенсбургському університеті 12 вересня 2006 року, звинуватили в усьому, що завгодно: і в неповазі до ісламу і його пророка, і в розпалюванні нового хрестового походу, і в повному невігластві» [3, с. 11]. Цитування слів візантійського імператора Мануїла II Палеолога Бенедиктом XVI спровокували ряд критичних висловлювань як зі сторони деяких мусульманських політичних лідерів, так і богословів-радикалів.

Після звернення прес-служби Ватикану та декількох повторень папи про те, що його слова неправильно інтерпретували, все ж знайшлися і ті, хто підтримали понтифіка, у його заклик до культивування істинної терпимості, котра заснована на любові та вірі, на відміну від тієї, котра так поширена у сучасному світі, носить характер секулярної політкоректності, ґрунтується на цинізмі та байдужості. Іншим позитивним виміром, цього на перший погляд негативного інциденту, стало оживлення міжнародної дискусії серед мусульманських діячів та обговорення потреби здійснення певних кроків в напрямку релігійних реформ в ісламі. Зокрема висловлення папи про те, що оправдання насильства Писанням не відповідає загальноприйнятим нормам та принципам сучасного суспільства, підштовхнули короля Саудівської Аравії Абдалла виступити із закликом до проведення реформ в мусульманстві [12, с. 230-231]. Не зважаючи на те, що деякі дослідники вважають, що деструктивний вплив вищезазначеної ситуації на міжрелігійний діалог переважає над конструктивним, та неможливо не визнати, що велика кількість духовних авторитетів мусульманського світу відгукнулися на папський екуменічний заклик до будувannya міжрелігійного та міжконфесійного діалогу, задля демонстрації помилковості висловлення понтифіка щодо ісламу та доведення широкому загалу що мусульманство може бути миролюбним, толерантним та віротерпимим. Вагоме значення мав відкритий лист спрямований до папи від групи мусульманської еліти, котрий також мав на меті виправлення суспільних поглядів на іслам. Трохи згодом ця ж група оприлюднила маніфест «Справедливе слово» («A Common Word»), котрий містив заклик спрямований до християн консолідуватися на основі спільних цінностей [6, с. 46].

Не зважаючи на ряд висловлювань, про зміну векторів екуменічної діяльності католицизму, котрі виходили від противників міжрелігійного діалогу, як в середовищі Католицької Церкви, так і за її межами, Ватиканська дипломатія не стала на антимусульманський шлях, а сам папа запевнив, що будувannya діалогу з ісламом є одним із пріоритетних елементів діяльності Католицької Церкви. Зокрема восени 2007 року в результаті переговорів між мусульманами та католиками був створений Католицько-мусульманський форум, котрий в листопаді 2008 року прийняв документ, що стосувався тем співпраці та взаємоповаги, котрі повинні будуватися на основі котру сповідують обидві релігії, а саме на любові до Бога, котра актуалізується в любові до ближнього. Велике значення також надавалося

висвітленню тих ключових ідей та фундаментальних принципів, котрі поділяють обидві релігії. Визначення обома сторонами гідності людської особи як підстави для визнання її самотності та свободи, зокрема в перспективі сповідання релігії [11, с. 56-57].

Конструктивний вплив на процес відновлення ісламо-християнського діалогу мала подорож папи Бенедикта XVI в Туреччину. Український релігієзнавець В.Є. Єленський говорить про п'ять вимірів цього візиту папи. Інтеграційний вимір полягав у висловленнях папи про потребу приєднання Туреччини до Європейського союзу, без якого з'являється загроза зростання релігійного фундаменталізму. Внаслідок такої заяви папи знизився запал протестів, а також стало можливим проведення декількох зустрічей із світськими та релігійними лідерами країни [6, с. 46]. Наступний вимір – це питання релігійної свободи в Туреччині, котрі не є безпечною територією для здійснення місіонерської діяльності. Варто згадати і пастирський вимір, адже і в Туреччині є невелика католицька спільнота. Екуменічний вимір цієї подорожі папи виявляється в зустрічі із Вселенським Патріархом Варфоломієм та підписанні спільної декларації, в котрій висловлено прагнення до відновлення повної єдності всіх християн з поміччю Святого Духа [13]. Та все ж варто тут згадати і негативне сприйняття цього документу журналістів турецької газети *Milliyet* до вислову «збереження християнських коренів Європи», адже в ментальності турецького суспільства така Європа сприймається неприхильно. Також і слова про потребу збереження та захисту прав релігійних меншин, під котрими розуміються православні, католики та протестанти, хоч і отримали надто схвальних відгуків, та все ж є ключовими в процесі врегулювання релігійного питання [6, с. 47]. Цивілізаційний вимір, на думку В.Є. Єленського, виявляється у намаганнях папи Бенедикта XVI зайти в ісламі союзника в боротьбі проти секуляризму, сцієнтизму та тотального релятивізму.

В кінці 2009 року папа Бенедикт XVI оголосив про те, що 2010 році буде скликана Спеціальна асамблея для Близького Сходу Синоду єпископів Католицької Церкви. На ній були присутні єпископи з Близького Сходу, лідери Східних Католицьких Церков котрі перебувають у єдності з Римом. Варто зазначити, що на запрошення папи прибули представники Української Греко-Католицької Церкви, котра є найбільшою Східною церквою у сопричасті із Римо-Католицькою Церквою [14]. Синодом було розпрацьовано 41 положення та подано до розгляду папі. В них було окреслено бачення Ватиканською курією векторів комунікації Католицької Церкви з ісламом. Також в результаті діяльності асамблеї синодальні Отці затвердили підсумковий документ – *Nuntius*, тобто Послання до Божого люду. В документі є зазначений заклик до християн котрі живуть на Близькому Сході, котрий спонукає їх ставити собі за мету рух до єдності навіть перед обличчям спільної небезпеки та терпеливо зносити пригноблення тими, хто ненавидить християнську віру. В документі також згадано про потребу діалогу та співпраці з мусульманами, котра повинна ґрунтуватися на спільних елементах християнства та ісламу: віри в єдиного Бога та заклику творити добро і уникати зла. Роблячи короткий історичний екскурс, в документі згадується про те, що до зародження ісламу вірні обох релігій жили та творили спільну цивілізацію. Впродовж всього історичного процесу виникали і виникатимуть певні труднощі та непорозуміння, котрі однак можливо вирішити за допомогою діалогу. Саме тому згадується про потребу виховання у вірних відкритості до міжрелігійного діалогу, прояву пошани і поваги до сповідників інших релігій. В завершенні документу синодальні отці звернулися до міжнародної спільноти, закликаючи до спільної діяльності в напрямку досягнення миру на Близькому Сході [15].

У 2012 р. папа Бенедикт XVI прибув у Лівію з метою підписання постсинодального документу в самий розпал міжрелігійних зіткнень, котрі були спричинені конфлік-

тами у Сирії. Публікація трейлера фільму «Невинність мусульман» викликала загострення акцій протесту, а із середовищ груп протестуючих мусульман проти цього фільму звучали висловлювання проти приїзду папи. Та не зважаючи на цей інцидент, під час хвилі переселення біженців в Європу із Близького Сходу, переважаючи більшість котрих складала сповідники ісламу, папою Бенедиктом XVI було осуджено процеси пов'язані із закриттям кордонів та посиленням санкцій щодо нелегальних мігрантів. Нагадуючи про те, що обрання місця проживання є одним із фундаментальних прав людини, у своєму посланні з нагоди Всесвітнього дня мігранта та біженця понтифік заявив, що подібного роду жорсткі інструменти не будуть ефективними, а навіть і навпаки, можуть спровокувати зростання злочинів у сфері торгівлі людьми [6, с. 48].

Наслідки понтифікату папи Бенедикта XVI у процесі будувannya ісламо-християнського міжрелігійного діалогу можна згрупувати у три площини. Найперше папа закликав представників мусульманства усвідомити власну відповідальність за викривлення своєї традиції, що проявляється у фундаменталізмі та екстремізмі, виніс на всезагальне обговорення потребу боротьби з цими явищами. Друга площина конструктивної міжрелігійної екуменічної діяльності папи Бенедикта XVI полягає в його розумінні ісламо-християнського діалогу в якості спільного покликання до служіння людству через свідчення віри в єдиного Бога. Третій вимір ґрунтується на намаганнях папи здійснити аналіз та осмислення мусульманської релігійної концепції у всій її складності, а з огляду на фундаментальні принципи та елементи цієї духовної традиції, закликав обох учасників діалогу до глибокого та вдумливого відношення до релігійних традицій один одного [16, с. 100].

Наступник папи Бенедикта XVI, папа Франциск у березні 2013 р. висловився про потребу здійснення конкретних кроків щодо зміцнення міжрелігійної кооперації, де першочергове значення має католицько-мусульманський діалог. Промовистим жестом в контексті будувannya цього діалогу було звершення першого офіційного візиту понтифіка на острів Лампедуза, котрий мав на меті вшанування пам'яті обездолених мігрантів, котрі потонули в Середземному морі на шляху до Європи. А вже через рік папа Франциск здійснив подорож на Святу Землю, де відвідав мечеть Куббат ас-Сахра, що в Єрусалимі. В часі цієї подорожі папа звернувся до лідерів Ізраїлю та Палестини і запропонував їм відвідати Ватикан задля звершення спільної молитви, а також під час своєї промови звернувся до присутніх імамів назвавши їх «братами» [6, с. 49].

Видання в липні 2014 р. щорічного послання для мусульман усього світу від Папської ради Ватикану у справах міжрелігійного діалогу позитивно вплинуло на розвиток християнсько-мусульманських відносин. В ньому містився заклик до істинного братерства між християнами та мусульманами, синергії в розвитку взаємоповаги та дружби.

Відвідання Туреччини папою Франциском у 2014 р. хоч і не увінчалось значним успіхом в суспільно-політичній сфері, однак на зустрічі із мусульманським духовенством було конструктивно розкритиковано крайньо радикальні течії ісламського релігійного світогляду, засуджено всякого роду ісламофобію, причиною котрої, на думку понтифіка, є неправильна інтерпретація мусульманства. Під час цього візиту папа відвідав головну святиню Стамбулу – мечеть Султанакмет, де спільно із муфтієм Рахмі Яраном звершив молитовне безмовне поклоніння Богові [6, с. 50].

Послідовна ісламізація Європи не стала на заваді Ватикану у продовженні формування діалогу із ісламом. В 2016 р. папа Франциск зустрічається з верховним імамом Каїрського університету Аль-Азхар Ахмедом ат-Тайїбом. Релігійні авторитети обговорили питання проблематики міжнародного тероризму, потреби здійснення конкретних зусиль

задля досягнення миру та згоди, зокрема було заторкнене питання ситуації на Близькому Сході, а також проблематика перебування в цьому регіоні християн [17].

Ще одним візитом в перспективі міжрелігійної екуменічної діяльності Католицької Церкви, котрий на думку багатьох її ієрархів, а також авторитетних лідерів Ради мусульманських старійшин, приніс вагомий вклад в утвердження миру та стабільності на Близькому Сході є історичний візит папи Франциска, котрий відбувся 3-5 лютого 2019 р. Важливим елементом зустрічі було спільне підписання Декларації «Про братерство людства задля миру та мирного співіснування» папою Франциском та Великим Імамом Аль-Таїбом. В тексті Декларації були визначені основні напрямки синергії мусульман та християн в регіоні, а також спонукання спрямоване до ісламських держав відмовитися від мусульманського фундаменталізму та стати на шлях поміркованості [18]. Цей візит став ключовим елементом не тільки міжрелігійного екуменічного діалогу, але й діяльності Католицької Церкви по відношенню до міграційної кризи.

Такого роду ініціативи спрямовані на формування успішного міжрелігійного діалогу між католицизмом та ісламом свідчить про можливість діалогу цих релігійних світоглядів та духовному єднанні цих носіїв цих релігійно-світоглядних систем. Наслідком успішного функціонування такого діалогу в перспективі є різного роду результативна співпраця в сфері уникнення та вирішення цивілізаційних конфліктів, віднайдення методів комфортного співіснування різноманітних світоглядних парадигм та культур.

Список використаної літератури

1. Каприцын И. И. Религиозная культура в условиях глобализации / И. И. Каприцын. *Международный научно-исследовательский журнал*. 2016. № 2 (44). С. 89–90.
2. Хромцова, М. Ю. Межконфессиональный диалог сквозь призму богословия общения. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2011. № 12 (2). С. 33–44.
3. Алексеев, В. А. Исламо-католический диалог (1960 – 2000 годы): подходы, проблемы, перспективы. *Вестник Курганского государственного университета*. 2006. № 3 (7). С. 8–12.
4. Журавский А. В. Исламо-христианский диалог. *Российская католическая энциклопедия*. Т. 2. М.: 2005. Режим доступа до ресурсу: http://krotov.info/libr_min/07_zh/ur/ravsky.htm.
5. Бриндак І. Правда про Асиж [Електронний ресурс] / Ігор Бриндак. – 2011. – Режим доступу до ресурсу: <http://sde.org.ua/zmi/zvoda/item/1664-pravda-pro-asyj.html>.
6. Никитин А. Ватикан и ислам. *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2017. № 1. С. 39–52.
7. Торниелли А. Визит Папы в Ирак: начать с Авраама, чтобы признать друг друга братьями [Електронний ресурс] Vaticannews. – 2021. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.vaticannews.va/ru/pope/news/2021-03/vizit-papy-v-irak-nachat-s-avvaama-priznavaya-sebya-bratyami.html>.
8. Евстратова, Ю. А. Международная деятельность Верховного муфтия Сирии Ахмеда Куфтару. *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*. 2012. № 1(1). С. 298–303.
9. Абибуллаев А. И. Казахстан и папа Иоанн Павел II [Електронний ресурс] НАО «Центр Н. Назарбаева по развитию межконфессионального и межцивилизационного диалога». 2020. Режим доступу до ресурсу: <http://religions-congress.org/ru/news/novosti/450>.
10. Шарипова Р. Мусульмане в межконфессиональном диалоге (конец XX – начало XXI в.). *Россия и мусульманский мир*. 2010. №5. С. 174–182.

11. Кисовская Н. К. Христианско-исламский диалог в Западной Европе. *Мировая экономика и международные отношения*. 2010. № 7. С. 55–64.
12. Миняжетдинов И. Политика Ватикана в современном исламском мире: к вопросу о стратегии экуменизации традиционного ислама. *Религия и общество на Востоке*. 2019. № 3. С. 222–248
13. Сленський В. П'ять вимірів турецького візиту папи Бенедикта XVI. [Електронний ресурс]. – 2006. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.radiosvoboda.org/a/955664.html>.
14. Синод Епископов Католической Церкви обнародовал свой «рецепт» мира и покоя на Земле [Електронний ресурс]. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.ua/ru/sinod-episkopov-katolicheskoy-cerkvi-obnarodoval-svoy-recept-mira-i-pokoja-na-zemle_p41895.
15. Послання до Божого люду з нагоди закінчення Спеціальної Асамблеї для Близького Сходу Синоду Єпископів Католицької Церкви (підсумок) [Електронний ресурс] // Радіо Ватикан. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2010/10/23/poslanija_do_bozogo_ljudu_z_nagodi_zakincennja_specialnoji_asamblei_dlia/ucg-433469
16. Мельник С.В. Вивиано Р. Бенедикт XVI, ислам и христианско-мусульманские отношения. Viviano R. Benedict XVI, Islam and Christian-Muslim relations // the downside review. – Somerset, 2016. – р. 1-21. *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Философия: Реферативный журнал*. 2017 (2), 97-100.
17. Чевтаева И. Папа римский встретился с духовным лидером суннитского ислама [Електронний ресурс] / Ирина Чевтаева // Deutsche Welle. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.dw.com/ru/papa-romskij-vstretilja-s-duhovnym-liderom-sunnitskogo-islama/a-19278427>.
18. Коцур Т. Папа Франциск і Великий Імам Аль-Таїб: історична декларація [Електронний ресурс] / Т. Коцур // Vatican news. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2019-02/uk-pope-francis-uae-document-fraternity.html>.

AXIOLOGICAL POTENTIAL OF THE ECUMENICAL MOVEMENT IN THE CONTEXT OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE

Andriy Kvik

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Faculty of Philology, Department of Philosophy and Cultural Studies
Kotsyubynskoho str., 12, 58012, Chernivtsi, Ukraine*

Mykola Skriblyak

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Faculty of Philology, Department of Philosophy and Cultural Studies
Kotsyubynskoho str., 12, 58012, Chernivtsi, Ukraine*

This article analyzes the potential impact of ecumenical efforts on the part of the Catholic Church in the context of interfaith dialogue with Islam. Given the millennial confrontations, misunderstandings, and all sorts of disapprovals between these religions, there has been a marked advance over the past century from both religious traditions toward seeking acceptance, understanding, dialogue, and cooperation. The reasons for this change in the vectors of interreligious communication are the implicit understanding of traditional religious systems of the need to find an answer to the challenges of modern social life,

the development of effective methods of witnessing to the true faith in the world. As an institution with unique and comprehensive experience in building interfaith communication, the Catholic Church is an important participant in ecumenical dialogue. Understanding by traditional religious institutions of the rapid development of the global spiritual crisis, the loss of values on the one hand, as well as the reaction to these processes, the growing influence of all kinds of religious fundamentalism, radicalism, xenophobia on the other, stimulates the need to consolidate these institutions. society.

The most pronounced efforts of this kind are traced in the activities of the hierarchs of the Catholic Church, who, despite their affiliation with the liberal or conservative wing of Catholic theologians, were sympathetic to the functioning of the ecumenical paradigm within Catholicism and beyond. Building interreligious communication on the basis of common elements of Muslim and Catholic religious doctrines provides an opportunity to establish intercultural and intercivilizational dialogues, which are especially important in the process of peace and search for models of coexistence of different religious concepts.

Key words: ecumenism, interreligious dialogue, Catholicism, Islam, John Paul II, Benedict XVI, Pope Francis.

УДК 316.74+330

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.5>

ПСИХОСИНЕРГЕТИЧНІ ЗАСАДИ КОНСТРУЮВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Діна Козобродова

консультаційний центр «Альфалогія»

вул. Середньофонтанська 19а, 65000, м. Одеса, Україна

Метою статті є аналіз уявлень та інтерпретацій «соціальної реальності» в історії соціально-філософської думки (від класичних до сучасних підходів), необхідний для виявлення психосинергетичних засад конструювання і функціонування соціальної реальності.

В статті зазначено, що проблема соціальної реальності приваблює сьогодні багатьох філософів, соціологів і методологів, оскільки вона зачіпає центральне ядро будь-якої соціально-філософської теорії, визначає вибір її об'єкта, принципи і методи його дослідження. Підкреслено, що актуалізація цієї проблеми корелює на цей час з поліпарадигмальним характером соціального знання загалом, і це робить її предметом різних і численних дискусій в соціальній філософії і соціології. Виявлено, що у сучасному соціально-філософському знанні існує затребуваність не тільки в чисто теоретичних інтерпретаціях соціальної реальності, але й у таких, які будуть значущі для вирішення нагальних проблем людини і її буття. Тому завдання синтезу соціально-філософських концепцій вирішується не простим поєднанням або з'єднанням (еклектика) і не виведенням одних з них з інших (редукція), а виявленням тих аспектів, в яких одні концепції можуть бути корисні іншим, незалежно від рівня їхньої спільності або масштабу дослідження.

У цьому сенсі запропоновано, що дослідження психосинергетичних засад соціальної реальності вирішують практичні завдання екології психіки, еколого-психічного стану людини як проблеми психомірності продуктів людської діяльності, яка стає сьогодні все більш «нелюдюдимірною» (особливо в таких галузях, як конвергенція нано-, біо-, інформаційно і когнітивних технологій, роботизація, створення штучного інтелекту тощо).

У статті підкреслено, що наявність різних парадигм в соціально-філософському знанні дає підстави для розвитку множинності інтерпретацій соціальної реальності, представлених в історії розвитку соціальної філософії. Кожна з них створює свою перспективу і напрям для дослідження соціальної реальності: в класичній парадигмі (О. Конт, Г. Спенсер, Е. Дюркгейм, К. Маркс та ін.) соціальна реальність представлена як об'єктивна, тобто існуюча незалежно від людини і яка чинить на неї зовнішній тиск. Зроблено висновок про те, що у «розуміючій соціології» (М. Вебер) і наступною за нею феноменологічної соціології (А. Шюц) соціальна реальність представлена як суб'єктивна, яка конструюється в результаті свідомої діяльності індивіда як суб'єкта соціальної дії. Проаналізовано зміст постмодерністської моделі соціальної реальності, в якій зберігається суб'єктивізм, але він істотно трансформується і практично нівелюється, розчиняючись у локальних практиках і дискурсах. Обгрунтовано, що у запропонованій нами психосинергетичній концепції соціальної реальності не тільки відбувається актуальний сьогодні поворот до людюдимірності і гуманізації наукового знання, яке певною мірою здатне запобігти викликам «цифрової цивілізації», але й вирішуються нагальні проблеми екології людини і розвитку сучасного суспільства.

Ключові слова: соціальна реальність, конструювання соціальної реальності, психосинергетика, психомірність, психомірність соціальної реальності

Проблема соціальної реальності, її онтологічного статусу, а також механізмів її функціонування є однією з найбільш складних і дискусійних у сучасній соціальній думці. Про це свідчать останні роботи не тільки вітчизняних дослідників В. Левицького [12]

та Р.В. Онуфрійчука [13], а й публікації західних дослідників А. Турен (А. Touraine) [17], П. Бурдьє (P. Bourdieu) [2]. Теоретична розробка цього фундаментального для соціальної філософії концепту була розпочата ще в класичний період становлення соціально-гуманітарних дисциплін, тобто в кінці XIX – початку XX ст., провідними німецькими соціологами М. Вебером, Г. Зіммеlem і трохи пізніше А. Шюцем. Ними була зроблена спроба піти від граничної онтологізації «соціальної реальності» як деякої об'єктивної дійсності, яка тяжіє над свідомістю індивіда, підпорядковуючи його собі. Тому вони створили нові суб'єктивні засади для аналізу соціальної реальності: М. Вебер став засновником «розуміючої соціології», а А. Шюц – феноменологічної соціології, в яких індивіду відводилася вирішальна роль у створенні (конструюванні) соціальної реальності.

Їхня спільна позиція полягала у критиці насамперед ідеї так званих «соціологічних реалістів» в особі О. Конта, Е. Дюркгейма, Г. Спенсера, К. Маркса, неомарксистів і багатьох інших, хто вважав, що соціальна реальність – це «якась певна реальність, автономна і незалежна від людей», в якій «суспільство, партії, класи як реальні утворення ліплять індивідів, а вчений зобов'язаний шукати і описувати закони розвитку цих субстанцій» [15, с. 53].

Актуальність визначення «соціальної реальності» зберігається і в сьогоденні соціально-філософських дослідженнях. Це зумовлюється, з одного боку, значимістю самого концепту «соціальна реальність» для соціально-філософського знання, а з іншого – наявністю в ньому безлічі різних дослідницьких парадигм. Тому можна погодитися з твердженням А.А. Гріцанова, що «в рамках актуального «категоріального портрета» соціальної реальності на будь-якому етапі її відображення і фіксації помітна присутність значної кількості сукупностей понять і підходів, що принципово не стикаються між собою» [4, с. 134]. І, відповідно, осмислення і категоризація соціальної реальності являє собою «результат неоднорідності і нелінійної зміни соціально-філософських і соціологічних мод, що приводить до певної дисгармонії навіть у засадничих дослідницьких парадигмах» [4, с. 135].

Таким чином, можна говорити про множинність значень і смислів, пов'язаних з концептом «соціальна реальність», який володіє такими характеристиками, як багатомірність, складність, нелінійність. Крім того, важливим принципом для розвитку соціально-філософського знання є принцип системності, а отже, в нього слід включити два основних моменти: 1) практичну спрямованість, тобто затребуваність не тільки для суто теоретичних інтерпретацій, а й таких, що спрямовані на вирішення нагальних проблем людини і її соціального буття; 2) завдання синтезу соціально-філософських концепцій вирішується не простим поєднанням або з'єднанням (еклектика) і не виведенням одних з них з інших (редукція), а виявленням тих аспектів соціально-філософського аналізу, в яких одні концепції можуть бути корисні іншим, незалежно від рівня їхньої спільності або масштабу дослідження.

Метою статті є аналіз уявлень та інтерпретацій «соціальної реальності» в історії соціально-філософської думки (від класичних до сучасних підходів), необхідний для виявлення психосинергетичних засад конструювання і функціонування соціальної реальності.

У статті **вперше** пропонується використання психосинергетичного підходу для аналізу конструювання і функціонування соціальної реальності, на підставі якого було введено поняття «психомірність соціальної реальності». Введення в широкий обіг терміну «психомірність» належить проф. І.В. Єршової-Бабенко, яка є засновником психосинергетики як нової трансдисциплінарної постнекласичної галузі філософських досліджень [6]. Предметом психосинергетики є «психомірні системи (ПС), тобто відкриті нелінійні середовища, що самоорганізуються, і в формуванні та існуванні яких істотним (системоутворюючим)

фактором може ставати і стає психіка людини... її стан і структура, що визначаються граничними умовами, віком і швидкістю, виникаючих в ній складових субодиноць різного рівня і вимірювання з їх відносинами, зв'язками тощо» [8, с. 10]. У психосинергетиці мова йде про «психомірні середовища» і «психомірність» як їхню основну характеристику на декількох рівнях розуміння: «внутрішньо психічне середовище», яке породжує людина сама всередині себе, а також «зовнішньо психічне середовище» як продукт відносин людини з іншими середовищами як окремих людей, так і груп, колективів, відносин людини з соціумом, природою і космосом [6; 7; 8].

Поняття «психомірність соціальної реальності» було введено в дисертаційному дослідженні «Самоорганізація як предмет соціально-філософського аналізу» у 2019 р. [9]. Необхідність його введення була зумовлена психосинергетичним підходом, завдяки якому стало можливим задати новий теоретично і практично значимий ракурс і оптику розгляду проблем соціальної реальності. Крім того, в роботі було показано, що психосинергетика, спираючись на синергетику як загальнонаукову дослідницьку програму (І.С. Добронравова), може виступати в ролі теоретико-концептуальної моделі для вирішення багатьох соціально-філософських проблем, що стосуються внутрішньої природи соціальної кризи, механізмів соціальної самоорганізації, біфуркації соціальної реальності, і вона також грає важливу роль в аналізі людського (суб'єктивного) фактора в процесі утворення соціальної реальності. З огляду на цей інтерес до людини і людиновимірності як характеристики сучасного соціально-історичного розвитку, в дослідженні була запропонована нова характеристика соціальної реальності як «психомірного відкритого нелінійного середовища / системи» [10, с. 17]. Розвиток дослідження «психомірності соціальної реальності» було здійснено також у статті «Проблема психомірності соціальної реальності і її роль у вкрай нерівноважній поведінці соціальних середовищ в контексті самоорганізації» [11].

Дослідження психомірності соціальної реальності базується на розумінні того факту, що індивід конструює в своєму внутрішньо психічному світі як нелінійному складному середовищі / системі навколишній світ, що стає вихідною процедурою утворення та розвитку соціальної реальності. Вперше про необхідність аналізу «соціальних утворень», які конструюються, на протипагу «соціальним організаціям», які існують, писав М. Вебер (M. Weber), у своїй роботі «Суспільство і господарство» (1972). Він вважав, що, «маючи справу з соціальними утвореннями (тобто конструкціями, коментар мій – Д.К.) (на протипагу організаціям), ми можемо піти далі простого встановлення функціональних зв'язків і правил («законів») і прийти до того, що в принципі неможливо в усіх природних науках, що створюють каузальні правила процесів і явищ і на цій основі пояснюють окремі події, а саме досягти розуміння поведінки беручих участь індивідів, тоді як поведінку, наприклад, клітин ми не можемо зрозуміти, а можемо лише функціонально зафіксувати і потім констатувати як відповідне правилам її проходження. Цей більший потенціал пояснення, яке тлумачить, в порівнянні з спостерігачем, який знаходиться, набувається, щоправда, за рахунок більш гіпотетичного і фрагментарного характеру результатів, одержуваних під час тлумачення. І тим не менш саме в ньому і полягає специфіка соціологічного пізнання» [3, с. 77].

Далі розмірковуючи про специфіку соціології як гуманітарної науки, спрямованій на розуміння (тлумачення) дій індивіда або індивідів, він зазначає, що людські дії дуже рідко, тільки в граничному випадку можуть бути цілком усвідомленими: «реальна дія протікає часто в стані притупленої напівсвідомості або взагалі не в усвідомленні її суб'єктивного сенсу. Діючий, скоріше, невизначено його відчуває, чим знає або «ясно» представляє, і буде свої вчинки найчастіше інстинктивно або в силу звички» (Вебер М., 2016, с. 77).

Отже, їхній суб'єктивний сенс тією чи іншою мірою конструюється дослідником, оскільки його неможливо «виявити» в реальності, і «це завжди потрібно мати на увазі під час будь-якого аналізу реальності в історичній та соціологічній роботі» (Вебер М., 2016, с. 82). Але, згідно з думкою М. Вебера, це не заважає соціології будувати свої поняття шляхом конструювання можливих варіантів, тобто так, ніби дія і справді протікає за наявності свідомої смислової орієнтації. Тому соціолог завжди повинен усвідомлювати свої припущення, які є відхиленням від реальності, особливо коли йдеться про спостереження останньої в її конкретності [3, с. 82].

Таким чином, можна говорити про конструювання як основну методологічну процедуру, яка застосовується в соціальній філософії і соціології, що, власне, і робить німецький філософ, коли висуває ідею «ідеально-типового конструювання». «Соціолог повинен створювати чисті (ідеальні) типи відповідних утворень, кожен з яких повинен мати логічну цілісність за максимальної смислової адекватності. В реальності такий ідеальний чистий тип настільки ж малоймовірний, як і фізична реакція, що розрахована за умови абсолютно порожнього простору. Соціологічна казуїстика можлива тільки на основі чистого (ідеального) типу» [3, с. 81].

Виходячи з цього, проєкт «розуміючої соціології» справив значний вплив не тільки на методологічний інструментарій соціології, але і на всю сферу соціально-гуманітарного знання в цілому. Ідеї М. Вебера зіграли значну роль в розвитку такого напрямку в соціальному знанні, яке можна визначити, за твердженням Ю. Семенова, як «соціологічний номіналізм» [15, с. 53–54]. Він також відносить до прихильників цього напрямку таких вчених і філософів, як А. Сміт, Д. Юм, Н.І. Карєєв, К. Поппер, Ф. А. фон Хайек, Д. Антисери і ін. «Соціологічні номіналісти вважають, що те утворення, яке прийнято називати суспільством, простою сукупністю, сумою індивідів і нічим більшим. Тому єдиними реальними об'єктами соціального дослідження вони вважають окремих людей. Ніяких інших не існує...» [15, с. 52]. Дійсно, за словами Ф.А. фон Хайєка (F. Hayek), «колективним поняттям не відповідає ніяка специфічна реальність. Класів, товариств, партій, навіть збройних сил не існує. Є тільки індивіди. Тільки індивіди думають і діють. У цьому полягає теоретичне ядро методологічного індивідуалізму» [18, с. 43].

Іншими словами, ґрунтуючись на визнанні реальності індивіда, а не суспільства, можна далі ставити питання про конструювання ним соціальної реальності. В іншому разі соціальна реальність уже виступає в готовому вигляді, як усталена даність, що відкидає можливість її конструювання. Дискусійним в «соціологічному номіналізмі» стає питання про межі, методи, механізми побудови соціальної реальності, оскільки в різних парадигмах приймаються різні концептуальні моделі «соціальної реальності».

Постмодерністський підхід до проблеми соціальної реальності, який утворився наприкінці ХХ ст. і набув певного поширення має свої особливості, які дозволили його прихильникам створити нове бачення як основних ознак соціальності, так і онтологічного і гносеологічного статусу соціальної реальності. Однак у постмодернізмі важко виділити деякі загальні теоретико-концептуальні засади, оскільки його прихильники заперечують саму можливість загального, універсального пояснення, або мети-нараці (Ж.-Ф. Ліотар), і пропонують замість цього множинний плюралістичний підхід локальних дискурсів, які змагаються один з одним. Тому справедливо зазначає І. Чудова про те, що досить складно «проблематизувати можливість постмодерністської соціології», можна лише послатися «на праці постмодерністських теоретиків» [19, с. 103].

Якщо говорити загалом, то постмодернізм хоча і постулює суб'єктивність, але пов'язує її, по-перше, з фігурою дослідника, вченого, який є частиною пізнаваного об'єкта,

оскільки не може бути повністю від нього відділений. «Аксіоматизується той факт, що дослідник як частина об'єкта дослідження, тобто досліджуваного соціального світу, неминуче суб'єктивний через свої переживання з приводу об'єкта дослідження, від яких він не в змозі звільнитися. Дистанційована і об'єктивістськи неупереджена позиція дослідника втрачає свою безумовність...» [19, с. 107].

По-друге, суб'єктивність як щось певне і цілісне ставиться під сумнів в постмодернізмі, оскільки на перше місце висувається процес становлення, для якого характерні відносність, мінливість, гнучкість: «в результаті ми маємо індивідуалізовану, приватизовану версію сучасності, обтяжену переплетенням патернів і відповідальністю за невдачі, що лягає насамперед на плечі окремої людини... Було б необачно заперечувати або навіть применшувати глибокі зміни умов людського життя, які пов'язані з настанням «плинної сучасності...» [1, с. 3].

Таким чином, теоретики постмодернізму розуміють суб'єктивність у власному, відмінному від класичного значення, сенсі – для них характерний так званий «радикальний суб'єктивізм». «Постмодерністський ракурс бачення сучасної суспільної дійсності, через абсолютизацію суб'єктивізму і фрагментаризації соціальної реальності, пропонує нові форми ідентичності на особистісному, груповому та соціальному рівнях ... Провідним сюжетом в описах такої людини є сегментарна, суперечлива ідентичність особистості. Раніше вважалося, що людина відчуває почуття безперервної ідентичності з цілісним образом свого «Я», в його нероздільній єдності з усіма соціальними зв'язками. Тепер ідентичність розуміється як почуття «перериваної» ідентичності, яка інша в будь-який інший момент, до того ж внутрішньо дискретна, де співіснують «Я» і «Інший». Поява і закріплення в ідентичності людини певного «Іншого» є проявом багатосегментної особистості і амбівалентності її духовного світу. Іноді по відношенню до такої особи використовується термін «фрагментований суб'єкт», тобто такий, який не має фіксованих, стабільних, незмінних характеристик» [16, с. 277].

Відповідно, головними рисами соціальної реальності з позицій постмодернізму є плюралізм, різноманітність, варіативність її станів і процесів залежно від обставин і умов проходження, а також випадковість і амбівалентність. За твердженням польського соціолога З. Баумана, «замість структур увага дослідників має бути прикута до агентів дії, замість соціальної інтуїції потрібно враховувати габітус – заселеність людьми простору їхнього «соціального поля» або гуртожитку, до уваги варто брати не зовнішні причини або чинники, а чисто їхні «життєві проекти» [20, с. 189].

Виходячи з цього, очевидно, що в постмодернізмі переважає акцент на локальності, вивченні окремих (навіть одиничних) випадків, через що знижується можливість узагальнення якісних даних і створення деякої теоретично значущої цілісної картини соціальної реальності. Тому загалом у теоретико-методологічному відношенні, попри різноманітність практик, дискурсів і методичних прийомів, постмодернізм не може піднятися вище фрагментованого гетерогенного образу соціальної реальності, в якій все відносно і існують лише локальні смисли, що вислизують від універсальних детерміністських пояснень. Локальний характер будь-які смисли набувають з огляду на стрімку мінливість соціальної реальності [14, с. 132–133].

Альтернативою постмодернізму виступає підхід, в якому використовується поняття «конструювання соціальної реальності», але воно має досить універсальний сенс, що відносить його до глобального конструювання або моделювання можливих шляхів розвитку людства. Основною формою такого глобального конструювання соціальної реальності виступає людська діяльність. «У цьому сенсі соціальна реальність постає як наслідок від-

повідної технологічної практики, а сама технологічна практика – як «соціальне конструювання реальності». Своєю чергою поняття «конструювання соціальної реальності» в одному значенні виступає як характеристика процесу соціального проектування, а в іншому – як характеристика технологічного перетворення світу. Конструювання соціальної реальності, як у значенні створення суспільного ідеалу, так і в значенні технологічного перетворення світу, розкриває, зокрема, процес конструювання Нового світового порядку і його реалізації за допомогою глобалізаційних процесів» [5, с. 21].

Тобто з метою соціального конструювання у цьому разі є побудова універсальних моделей світового розвитку, в створенні яких беруть участь великі групи людей (або навіть суспільство загалом) шляхом інституалізації соціальних феноменів і перетворення їх на традицію (соціальну повсякденну практику). У цьому сенсі процес конструювання соціальної реальності протікає постійно, має динамічний характер і залежить від людей як суб'єктів соціальних відносин. Люди постійно перебудовують реальність на повсякденному рівні і підтримують загальну для них інтерпретацію цієї реальності, через що виникає впевненість в її об'єктивності. Таким чином, можна сказати, що суспільство в результаті взаємодії та інтеракції людей саме створює соціальну реальність. Під таким кутом зору можна розглядати сучасні процеси глобалізації, які спрямовані на соціальне конструювання єдиного взаємозалежного світу, в якому відбувається взаємодія різних культур (мультикультуралізм), товариств, організацій тощо.

Повертаючись до запропонованої нами психосинергетичної моделі соціальної реальності, яка виявляє її «психомірність» як основну властивість, слід зазначити, що ця модель має певні переваги, по-перше, вона продовжує розвивати ідеї прихильників «соціологічного номіналізму» щодо конструювання соціальної реальності, а не її об'єктивності як постулату цілісності. По-друге, психомірність соціальної реальності вказує на провідну роль внутрішньо психічного світу людини та його складників як складних динамічних процесів і станів, які утворюють різноманітні переходи, впливи, аттрактори тощо, на конструювання соціальної реальності на засадах нелінійності, хаотизації, дисипативності і самоорганізації. По-третє, вона дозволяє використовувати різні психосинергетичні практики і методики щодо вирішення нагальних проблем соціального буття людини, які постають сьогодні як проблеми екології психіки, людиномірності продуктів людської діяльності і взагалі людиномірності сучасного «цифрового соціуму».

Наявність різних парадигм в соціально-філософському знанні дає підстави для розвитку множинності інтерпретацій соціальної реальності, представлених в історії розвитку соціальної філософії та соціології. Кожна з цих парадигм створює свою перспективу і напрям для дослідження соціальної реальності: в класичній парадигмі (О. Конт, Г. Спенсер, Е. Дюркгейм, К. Маркс та інші) соціальна реальність представлена як об'єктивна, тобто існуюча незалежно від людини і яка чинить на неї зовнішній тиск. У «розуміючій соціології» (М. Вебер) і наступної за нею феноменологічній соціології (А. Шюц) соціальна реальність представлена як суб'єктивна, яка конструюється в результаті свідомої діяльності індивіда як суб'єкта соціальної дії. У постмодернізмі зберігається суб'єктивізм, але він істотно трансформується і практично нівелюється, розчиняючись у локальних практиках і дискурсах. У глобалізаційних дослідженнях формуються протилежні постмодернізму концепції соціальної реальності, які спрямовані на побудову універсальних моделей, тобто моделей розвитку сучасного глобального суспільства. Однак у подібних конструкціях стає помітним відмова від вивчення «життєвого світу» людини, що створює, на наш погляд, певну прогалину в дослідженні соціальної реальності. У запропонованій нами психосинергетичній концепції соціальної реальності не тільки відбувається актуальний сьогодні

поворот до людиновимірності і гуманізації знання, а й повернення до людиномірних засад соціального буття людини в сучасному «нелюдномірному» цифровому світі, який поступово утворюється і розширяється.

Список використаної літератури

1. Бауман З. Предисловие. О легкости и текучести. *Текущая современность* / Пер. с англ. С.А. Комарова ; под ред. Ю.В. Асочакова. СПб. [и др.], Питер, 2008.
2. Бурдье П. Практичний глузд. Київ : Український центр духовної культури. 2003.
3. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии [Текст] : в 4 т. / Макс Вебер ; [пер. с нем.] ; сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина. Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, Т.1., 2016.
4. Грицанов А.А. Социальная реальность: осмысление основных парадигм. *Вопросы социальной теории*, 2008, Том II, вып. 1 (2), С. 133–147.
5. Дуреев С.П., Дуреева Н.С. Конструирование социальной реальности в контексте современного мирового развития. *Вестник Челябинского государственного университета: Философские науки*. 2016, № 3 (385) (№ 39), С. 21–26.
6. Ершова-Бабенко И.В. Методология исследования психики как синергетического объекта. Одесса : Одеском, 1992.
7. Ершова-Бабенко И.В. Психосинергетика. Херсон : Гринь Д.С., 2015.
8. Ершова-Бабенко И.В. Психосинергетика и ее место в постнеклассике. Психосинергетика: методологический статус, теория и практика. Одесса : Феникс, 2020. С. 8–18.
9. Козобродова Д.М. Саморганізація як предмет соціально-філософського аналізу : дис... кандидата філос. наук за спеціальністю 09.00.03. – соціальна філософія та філософія історії. Одеса : ПНПУ ім. К.Д. Ушинського, 2019.
10. Козобродова Д.М. Саморганізація як предмет соціально-філософського аналізу : Автореферат дис... кандидата філос. наук за спеціальністю 09.00.03. – соціальна філософія та філософія історії. Одеса : ПНПУ ім. К.Д. Ушинського, 2019.
11. Козобродова Д.М. Проблема психомерности социальной реальности и ее роли в крайне неравновесном поведении социальных сред в контексте самоорганизации. *Norwegian Journal of development of the International Science*. 2020. № 45, С. 45–52.
12. Левицкий В.С. Концепт «соціальна реальність» як маркер конструктивістського повороту в філософії. *Вопросы философии*, 2020, №9. Режим доступа: URL: <https://uisgda.com/ua/koncept-socialnaya-realnost-kak-marker-konstruktivistского-povorta-v-filosofii.html>
13. Онуфрійчук Р.В. Генезис поняття «соціальна реальність» в історичному контексті. *Актуальні проблеми філософії і соціології*, 2018. № 21. С. 65–68.
14. Савинская О.Б. Субъективность в качественном исследовании: новые подходы. *Социологические исследования*. 2007. № 10. С. 122–131
15. Семенов Ю.И. Проблема социальной реальности. *Философия и общество*. 2015. № 3–4. С. 51–75.
16. Танчер В.В. Культурна ідентичність у полікультурному суспільстві. *Міжнародні відносини: теоретико-практичні аспекти*. 2019. Вип. 4. С. 271–285.
17. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. Москва : Научный мир, 1998.
18. Хайек Ф.А. фон. Познание, конкуренция и свобода. Антология сочинений. Санкт-Петербург : Пневма, 1999.
19. Чудова И. Постмодернистская социология и качественная методология: идеологические пересечения. *Социальная реальность*. 2008. № 6. С. 102–110.
20. Bauman Z. *Intimations of Postmodernity*. London : Routledge, 1992.

PSYCHOSYNERGETIC FOUNDATIONS OF CONSTRUCTING OF SOCIAL REALITY

Dina Kozobrodova

Consulting Center "Alfalogy"

Serednefontanskaya str., 19a, 65000, Odessa, Ukraine

The purpose of the article is to analyze the representations and interpretations of "social reality" in the history of social-philosophical thought (from classical to modern approaches), necessary for the identification of psychosynergetic foundations of the constructing and functioning of social reality.

The article states that the problem of social reality today attracts many philosophers, sociologists and methodologists, as it affects the central core of any social-philosophical theory, determines the choice of its object, principles and methods of its investigation. It was stressed that the mainstreaming of the problem is now correlated with the polyparadigmatic nature of social knowledge in general, making it the subject of various and numerous debates in social philosophy and sociology. It has been shown that there is a demand in modern social-philosophical knowledge not only for purely theoretical interpretations of social reality, but also for those that will be relevant for solving the vital problems of man and his existence. Therefore, the problem of synthesizing socio-philosophical concepts is solved not by a simple combination or compound (eclecticism) and not by inferring one of them from the others (reduction), but by identifying aspects in which some concepts may be useful to others, regardless of their level of community or scope of research.

In this sense, it has been proposed that psycho-synergetic research on the foundations of social reality addresses the practical problems of the ecology of the psyche, the ecological and mental state of the human being as a problem of the psycho-dimensionality nature of the products of human activities, which are becoming increasingly important today "inhuman-dimensional" (especially in such industries as nano-convergence, bio-, info- and cognitive technologies, robotization, artificial intelligence, etc.).

The article emphasizes that the existence of different paradigms in social and philosophical knowledge provides grounds for the development of a plurality of interpretations of social reality as presented in the history of the development of social philosophy. Each of them creates its own perspective and direction for the study of social reality: in the classical paradigm (O. Comte, G. Spencer, E. Durkheim, K. Marx, etc.) social reality is presented as objective, that is, it exists independently of the person and that exerts external pressure on him. It is concluded that in "understanding sociology" (M. Weber) and the following phenomenological sociology (A. Schütz) social reality is presented as subjective, which is constructed as a result of conscious activity of the individual as subject of social action. The content of the post-modernist model of social reality in which subjectivity is stored is analyzed, but it is substantially transformed and practically equalized, dissolved in local practices and discourses. It is justified that in the psychosynergetic concept of social reality proposed by us, not only does the turn to human-dimensionality and humanization of scientific knowledge which to a certain extent can prevent challenges of "digital civilization" take place today is relevant, but also to solve urgent problems of human ecology and development of modern society.

Key words: social reality, constructing social reality, psychosynergetics, human-dimensionality, psycho-dimensionality, psycho-dimensionality of social reality

УДК 37.017-053.6

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.6>

ПРИЧИНИ ПРОЯВУ САМОТНОСТІ СЕРЕД СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

Вячеслав Корчук

*Український гуманітарний інститут,
кафедра педагогіки та психології
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська область, Україна
ORCID ID: 0000-0003-3314-7335*

Даша Колєватова

*Український гуманітарний інститут,
кафедра педагогіки та психології
вул. Інститутська, 14, 08292, м. Буча, Київська область, Україна*

У статті досліджено прояв самотності серед студентської молоді. За результатами теоретичного аналізу встановлено, що явище самотності є складно диференційованим та включає деструктивний вид цього відчуття – руйнуючий та глибокий, який є межовим станом, або позитивний, творчий і керований. З'ясовано, що самотні люди можуть відчувати свою непотрібність, відкинутість суспільством, бути надто прямолінійними або уникати будь-яких соціальних контактів. Показано основні причини стану самотності, серед яких страхи, невміння обирати оточення, зависокі очікування від інших, недовіра до людей і втрата контролю над ситуацією. Визначено особливості переживання самотності на різних вікових етапах, зазначено причини найбільш вираженого рівня самотності особливо в юнацькому віці більшості студентів. Встановлено, що тенденція до здобуття знань у вищому навчальному закладі на заочній формі серед представників зрілого віку має позитивний зміст, адже такі люди не відчують стрес через переїзд, проте коло їхніх соціальних зв'язків значно розширюється. Молодь же, в міру свого віку, через набуття ідентичності, розвитку самооцінки, самосвідомості та активний пошук власного місця в житті відчуває самотність, яка зазвичай є негативним переживанням. Емпіричне дослідження полягало в проведенні опитування серед 200 студентів Українського гуманітарного інституту з метою визначення рівня самотності студентів і встановлення актуальності цієї проблеми для молоді. Проаналізовані результати підтвердили думку про те, що стан самотності найбільш проявлений у студентів денної форми навчання юнацького віку, що зумовлено особливостями цього вікового періоду, а також переїздом в інше місто, втратою старих соціальних контактів і необхідністю створювати нові; нові умови життя, які найчастіше незвичні, не завжди зручні. Запропонований метод зниження відчуття самотності студентів кампусу полягає у створенні зоокуточку й можливості здобувачам проводити час із окремими тваринами.

Ключові слова: явище самотності, студентство, психічний стан, Український гуманітарний інститут.

Мобільність сучасного світу, розвиток цифрових технологій, глобалізація, особливо індивідуалізація в контексті пандемії та переходу на дистанційну форму навчання, роботу поглибила таке явище, як самотність. Це явище й так було поширене серед різних верств населення, однак гостро постало в кінці 2019 року. Гостроту та погіршення ситуації у контексті самотності пов'язуємо із тим, що вона зачепила динамічну категорію населення – молодь (студентство). Пов'язано це передусім із тим, що молодь перейшла на інтернет-спілкування, але бажання самоідентифікації та пошуку свого місця в суспільстві, попри пандемію, не зникло. Юнацький вік – це час вибору професії,

закладу вищої освіти, переїзд у нове оточення, зміна кола спілкування тощо. Щоб забезпечити себе від самотності, студент має інтегруватися у суспільство з новим соціальним обличчям, однак він не завжди готовий швидко й легко його сформувати. Завдяки динамічним рухам суспільного буття процес адаптації проходить важче у віковій категорії студентів, що пришвидшує підлітковий стресовий період. Це зазвичай породжує проблему відокремленості від суспільства, появу поверхневих соціальних відносин, апатії та суїцидальних думок. Медики зауважують, що самотність підвищує ризик серцево-судинних захворювань, розумових розладів та депресії. Відтак дослідження прояву самотності серед студентів є актуальним та важливим завданням, яке ставимо за мету у цьому дослідженні.

Дослідженням проблеми самотності займалися багато вчених. На екстремально негативному боці вищезгаданого явища наголошував Ф. Фромм-Рейхман, який говорив про ризик розвитку тяжкого розладу особистості [5]. Цю думку доповнила практичний психолог Сумського державного університету Л.О. Колісник, зазначивши, що високий рівень самотності проявляється в недостатньому самоконтролі, невпевненості у собі, залежності від зовнішніх обставин [2]. На протигагу цьому представник екзистенціальної психології Віктор Франкл підкреслював позитивний аспект цього стану, говорячи, що це час, щоб подумати [7, с. 329]. На двобічність процесу відчуження звертала увагу кандидат психологічних наук О.В. Тимченко, яка відзначила, що оточення може будувати кордони в спілкуванні, віддаляючись від людини [6]. І.С. Кон і Р.С. Немов незалежно один від одного розглядали самотність у підлітковому і юнацькому віці, досліджуючи причини і реакції особистості на цей стан [1; 3]. Однак із переліку праць проаналізованих авторів було з'ясовано, що самотність як специфічний психічний стан саме серед студентів досліджено ще недостатньо. Тому **метою** статті визначено змістовний аналіз стану самотності серед студентської молоді на прикладі здобувачів Українського гуманітарного інституту.

На першому етапі дослідження було проаналізовано стан самотності загалом. У роботі ми використали визначення С.Г. Корчагіної, а саме: «самотність – це психічний стан людини, що відбиває переживання своєї окремоті, суб'єктивної неможливості або небажання відчувати адекватний відгук, прийняття і визнання себе іншими людьми» [4, с. 14]. Це твердження підкреслює те, що самотність може бути як вимушеною, так й свідомим вибором людини, яка штучно ізолює себе від соціуму. Варто зазначити, що самотня особистість має такі психологічні ознаки: нездатність до встановлення особистих інтимних зв'язків, дефіцит навичок спілкування, підвищена підозрілість, імпульсивність, надмірна дратівливість, страх, занепокоєння, відчуття розбитості й фрустрації. Дуже часто одинока людина сама ставить кордони у своїй голові та не допускає людей ближче соціального кола спілкування. Такі люди можуть відчувати свою непотрібність, критикувати себе, бути надто прямолінійними, бути дратівливим, у спілкуванні доводити відчуття уваги або байдужості до крайнощів.

Часто самотність вважається негативним, деструктивним явищем, проте інколи її вважають й позитивною, коли вона керована, є свідомим вибором особистості. Особа, що переживає самотність, вбачає невідповідність між собою в цей момент, та тим способом життя, у якому вона намагається бути. Тут полягає корисний для психіки ефект, бо розуміючи власні протиріччя між індивідуальним та суспільним, людина активізує сили до їх подолання. Позитивним є те, що самотність слугує індикатором певної незадовільної життєвої ситуації, тим самим спонукаючи людину до роботи над собою [5].

Таблиця 1

Найчастіші причини самотності

№	Причини	Зміст
1.	Страхи	- Страх знаходитися наодинці з собою. - Страх емоційної близькості.
2.	Невміння обирати оточення	- Молода особа багаторазово допускає помилки у виборі суб'єктів спілкування, але разом з цим живе за певною моделлю, яку сама і створила, через що в неї складається картина злого світу.
3.	Недовіра до людей	- Людина сприймає більшість оточення як потенційну загрозу, тому не може побудувати відкриті довірливі стосунки, що і спричиняє самотність.
4.	Невміння контролювати	- Самотня людина, що може надовго залишатися на самоті і не відчувати пригніченого стану, опинившись в ньому примусово, упустиє контроль над собою і відчуватиме паніку від самотності.
5.	Зависокі очікування від інших	- Оточуючі не відповідають тому рівню, який від них очікується, тому молода людина відчуває себе самотньою, перебуваючи окремо від інших.

Виділяються такі види самотності: зовнішня та внутрішня. Зовнішній властива самоізоляція, відсутність близької у спілкуванні людини, якій можна було б довіритися. Внутрішня – це вже суперечка людини самої з собою. Такі люди можуть активно залучатися в комунікацію, постійно бути в оточенні колективу, проте відчувати глибоку відчуженість. В них розбалансоване відчуття самоідентифікації і відновити його можна суто завдяки внутрішньому психоаналізу та певному рівню рефлексії. Дуже часто, внутрішні самотності страждають на занижену самооцінку, не здатні прийняти себе, відчувають власну нікчемність у порівнянні себе з оточуючими. В результаті вони самостійно обмежують своє спілкування. Отже, встановлено, що основними психологічними ознаками самотньої особистості є дефіцит навичок спілкування, через що присутнє невміння будувати особисті інтимні зв'язки, явище фрустрації, а основними причинами є страхи і почуття недовіри. Самотність водночас позиціонується як негативне та позитивне явище.

Одним із ключових аспектів дослідження є прослідковування самотності особистості, беручи до уваги віковий параметр. Зауважуємо, що самотність порівнюється з прив'язаністю: коли потреба в прив'язаності повністю не надолужена, людина усамітнюється незалежно від віку.

Студентські роки починаються переважно в юнацькому віці, проте зараз стає популярним залучення до отримання освіти громадянами зрілого і навіть похилого віку. Варто зауважити, що старші люди поступають переважно на заочну форму навчання, тому їх звичайна соціальна ситуація не змінюється. Найбільш вираженою самотність є у юнацькому віці, що зумовлено особливостями цього періоду. Особистість у цей час набуває ідентичності, підвищується рефлексія, активізуються поштовхи до самоаналізу, трапляється криза позитивної самооцінки і стрімко зростає потреба в спілкуванні з протилежною статтю. Цей вік характеризується набуттям особистісної ідентичності, переосмисленням власного життя, необхідністю мати більш близьке спілкування. Юнацтво – це час активного самопізнання, коли завершується формування самосвідомості, яка дуже тісно пов'язана з переживанням самотності. Це впливає на формування ставлення про себе, а також на вибір моделей поведінки й життя [4]. Як відомо, молодий вік – це час студентства, тобто переїзд в інше місце, інтенсивна зміна кола

спілкування, пошук себе в цьому світі, самоідентифікація. В цей час молода людина вступає в самостійне життя, стає більш відповідальною, до чого зазвичай студенти не завжди психологічно готові. Молоді люди більше не можуть бути психологічно прив'язаними до батьків, як раніше, через значну відстань, тому змушені знайти інше «довірене обличчя». Але відразу цього не вдається зробити, студент може відчувати себе покинутим.

У зрілому віці люди бажають стабільності та близькості. Потреба в інтимному і дружньому спілкуванні залишається, але тепер молодь бажає й збереження вірності побудованим відносинам. Таким чином, юнаки можуть не отримувати задоволення від спілкування, але й не будувати нові, адже повністю сконцентровані на вже сформованих відносинах. Це певним чином полегшує спілкування, адже немає потреби шукати щось нове, ризикуючи при цьому. Представники зрілого віку частіше поступають на заочну форму навчання, щоб «не відриватися» від сім'ї. Це є досить хорошою перевагою, адже людина, залишаючись у своєму звичному середовищі, розширює коло свого спілкування і продовжує розвиватися. Завдяки навчанню вони мають можливість комунікувати з представниками різних вікових і соціальних груп, що допомагає відчувати себе корисним, значимим та не концентруватися на своєму віці.

Більшість людей похилого віку стикаються із тим, що всі близькі люди їх покидають через певні обставини. Хоч старіння – це природньо зумовлений факт, суспільство формує сприйняття і відношення. В похилому віці навряд чи хтось бажає завдавати комусь переживань та турбот, тому самоізолюється і виживає. В останній життєвий період досить сильно погіршується здоров'я, що інколи унеможливує пересування на далекі відстані, а часом навіть по власному будинку. В такому віці отримання освіти також має й позитивний вплив, адже допомагає налагодити комунікацію з іншим поколінням, додає відчуття соціальної значущості через отримання нової професії і можливість застосовувати знання на практиці. Таким чином, самотність може супроводжувати людину протягом всього життя, проте дуже гостро вона відчувається у юнацькому віці студентів. Вступ у вищий навчальний заклад супроводжується сильним стресом, тоді як для старших людей освіта може слугувати «рятівним колом».

На третьому етапі було проведено емпіричне дослідження з метою визначення рівня самотності студентів Українського гуманітарного інституту. Респондентам було запропоновано методіку Д. Рассела, М. Фергюсона, яка допомагає дослідити рівень суб'єктивного відчуття людиною своєї самотності. Ця методіка містить 20 тверджень і чотири варіанти відповідей: часто, інколи, рідко, ніколи. Вона стимулює до рефлексії й самоусвідомлення власного стану, до того ж є відносно економною. В опитуванні взяли участь 200 респондентів різних вікових категорій (17–21, 22–35, 36–55 і 56–74 роки), з першого по четвертий курси як денної, так і заочної форм навчання. В результаті виведення індивідуального показника щодо кожного із опитаних було визначено, що 53% студентів мають низький рівень самотності, 41% – середній, 6% – високий рівень. Варто зазначити, що студенти денної і заочної форм навчання згідно з дослідженням мають різну представленість стану самотності. Зі 139 респондентів денної форми високий рівень мають – 8% студентів, середній – 44% і низький – 48%. На заочній формі навчання рівень самотності має дещо іншу картину. З 61 опитаного високий рівень простежується лише в – 2%, середній – в 34%, низький – в 64% студентів. Для наочності результати були оформлені в таблицю.

Таблиця 2

Порівняння рівню самотності студентів денної і заочної форм навчання

	Денна форма	Заочна форма
Високий рівень:	8%	2%
Середній рівень:	44%	34%
Низький рівень:	48%	64%
Всього респондентів:	139	61

Отже, студенти заочної форми навчання мають нижчі показники самотності, тоді як високий рівень відмічений переважно у студентів денної форми. Окрім того, на стаціонарній формі навчаються переважно студенти юнацького віку, на заочній формі молодих людей значно менше, а основну частину складають представники зрілого віку. Це є однією із причин більш високого рівня самотності саме представників очної форми. Окрім особливостей віку, студенти опиняються в абсолютно нових умовах, ніби «вирвані» із сім'ї. Вони мають будувати нові соціальні відносини, часто втрачаючи близький зв'язок із друзями, інколи сім'єю. На заочній формі навчання цей процес проходить інакше. Людина залишається в звичних умовах, із сім'єю, друзями, її життя не так кардинально змінюється, а нові соціальні контакти лише додаються, не замінюючи старих. Тому проблема самотності більш актуальна саме для студентів-юнаків, хоча всі так чи інакше стикаються з проблемами самотності у своєму житті.

Для того щоб знизити відчуття самотності студентів очної форми навчання в нових умовах, нами був запропонований наступний метод – створити на території кампусу УАЦВО зоокуточок. Як відомо, тварини позитивно впливають на емоційний стан людини, підіймають настрій, заспокоюють і слугують певним антистресом. Спілкування з тваринками на території зоокуточку може допомогти студентам відчувати любов і подарувати її іншим. Окрім того, часто для людини будь-якого віку легше вговоритися саме тваринці, яка не розуміє слів, проте дуже добре відчуває емоції і заспокоює лише своєю присутністю. Тваринка буде радіти людині такій, яка вона є, не дивлячись ні на що, тому зоокуточок може сильно допомогти знизити рівень студентської самотності. Також важливо, щоб студенти мали можливість навчатися біля тваринок або проводити свій вільний час біля них, виходити з ними на прогулянку територією, залишившись сам на сам.

Підсумуємо основні результати дослідження, які полягають у наступному. Самотність є складним явищем, буває вимушеною або свідомим вибором. В такому разі явище може позиціонуватися як позитивне, адже сприяє саморозвитку і самовдосконаленню особи. Найчастіше самотність вважається негативною через свій вплив на різні аспекти життєдіяльності людини. Найгостріше вона проявляється у юнацькому віці, а якщо простежити взаємозв'язок рівня самотності й віку та форми навчання, можна побачити, що студенти денної форми мають вищі показники, що зумовлено більшістю студентів стаціонару саме юнацького віку, а також зміною місця проживання та кола спілкування. Щоб знизити переживання самотності студентами Українського гуманітарного інституту, запропоновано створення зоокуточку, адже контакт із тваринами може допомогти у вирішенні цієї проблеми.

Підводячи загальні підсумки дослідження, а саме прояву самотності серед студентської молоді, зазначимо, що це питання виявилось достатньо неоднозначним через складність явища. Самотність не завжди зумовлена об'єктивними причи-

нами, а тому буває непомітною для оточуючих. Серед основних причин самотності можна зазначити страхи, невміння обирати оточення, занижену самооцінку. Теоретичне дослідження підтвердило, що в юнацькі роки студентського життя це явище простежується особливо гостро, адже це ключовий вік самовизначення і пошуку себе. Навіть більше, перебуваючи в екзистенціальному пошуку, молода людина опиняється в абсолютно новому для неї середовищі, у новому колі спілкування далеко від дому. Це є також одним із факторів, що зумовлює підвищене відчуття самотності саме в цей віковий період. Практичне дослідження повністю корелюється з результатами теоретичного аналізу, а саме: опитування 200 студентів УАЦВО денної і заочної форм різних вікових категорій показало, що найвищий вияв стану самотності мають студенти денної форми навчання, де переважно навчаються саме представники юнацького віку. Завдяки створенню на території кампусу зоокуточку, цей показник можна зменшити, тому що тварини мають позитивний вплив на емоційний стан людини, заспокоюють його, слугують певним антистресом. Варто зауважити, що проведене дослідження було корисно адміністрації та викладачам Українського гуманітарного інституту для кращого розуміння студентів.

Список використаної літератури

1. Гасанова П.Г., Омарова М.К. Психология одиночества. Киев : Общество с ограниченной ответственностью «Финансовая Рада Украины», 2017. 76 с.
2. Колісник Л.О. Особливості переживання самотності у старшому юнацькому віці. *Вісник ОНУ ім. І.І. Мечникова. Психологія*. 2014. № 1. С. 102–109.
3. Кон И.С. Психология юношеского возраста. Москва : Просвещение, 1979. 175 с.
4. Корчагина С.Г. Генезис, виды и проявления одиночества. Москва : Московский психолого-социальный институт, 2005. 196 с.
5. Магдисюк Л.І., Притка І. Психологічні особливості прояву самотності у юнацькому віці. *Збірник наукових праць РДГУ*. 2020. № 14. С. 136–143.
6. Психологические причины одиночества, как справляться?! Психологи на b17.ru. URL: <https://www.b17.ru/blog/274555/> (дата обращения: 01.06.2021).
7. Садлер У.О., Джонсон Т.Б. Что такое одиночество? Лабиринты одиночества. Москва, 1989. С. 21–168.
8. Слободчиков И. М. Современные исследования переживания одиночества. *Психологическая наука и образование*. 2007. Т. 12, № 3. С. 27–35.
9. Тимченко О.В. Проблема самоідентифікації в контексті життєвого шляху людини. *Проблеми екстремальної та кризової психології*. 2007. № 2. С. 161–169.
10. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва : Прогресс, 1990. 372 с.

LONELINESS EXPRESSION AMONG STUDENT YOUTH

Viacheslav Korchuk

*Ukrainian Institute of Arts and Sciences,
Department of Pedagogy and Psychology
Institutska, str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine
ORCID ID 0000-0003-3314-7335*

Dasha Kolevatova

*Ukrainian Institute of Arts and Sciences,
Department of Pedagogy and Psychology
Institutska, str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine*

The article is devoted to the loneliness expression among student youth. According to the results of theoretical analysis, it was established that the phenomenon of loneliness is difficult to differentiate, and it includes loneliness negative – destructive, deep, which can be a boundary state, and positive (creative, controlled). Were established that lonely people could feel unnecessary, discarded by society, be too straightforward or avoid any social contacts. The main reasons for the state of loneliness are shown, including fears, inability to choose others, high expectations from others, distrust of people and loss of control over the situation. The features of experiencing loneliness at different age stages are determined. The reasons for the most pronounced level of loneliness are indicated precisely in the youthful age of most students. It has been established that the tendency to gain knowledge in a higher educational institution in correspondence form among adults has a positive tendency because such people are not stressed due to moving, but their circle of social ties is expanding significantly. Young people, to the extent of their age, through the acquisition of identity, the development of self-esteem, self-consciousness and an active search for their place in life, feel loneliness, which is usually a negative experience. The empirical study consisted of surveying 200 УАЦВО students to determine the level of student loneliness and make sure that the problem was relevant to young people. The analyzed results confirmed the opinion that the state of loneliness is most manifested in students of the day form of education, which is due to the peculiarities of this age period, as well as moving to another city, the loss of old social contacts and the need to create the new one, new living conditions, which are most often unusual and not always convenient. The proposed method of reducing the feeling of loneliness of campus students, which consists of creating a zoo and the opportunity for students to spend time near animals.

Key words: Loneliness expression, loneliness, mental state, student youth.

УДК 1:57

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.7>

РЕАЛЬНЕ ТА ВІРТУАЛЬНЕ В ЖИТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ: БІОФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

Сергій Костючков

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

У статті розглянуто роль реального та віртуального в житті сучасної людини в контексті біофілософського знання. Актуалізується думка про те, що створення людиною в процесі розвитку цивілізації іншої реальності, штучної природи – техніки й відповідних технологій як механізмів перетворення оточуючого світу, призводить до алієнації, відчуження, а в подальшому – до відриву людини від середовища, еволюційним продуктом якого вона є – від природного світу. Показано, що дослідження реального та віртуального в буттєвому просторі сучасної людини крізь призму біофілософії є актуальним і логічно обґрунтованим. Проаналізовано поняття соціальної реальності, яка містить у собі певний комплекс усталених традицій, цінностей, вірувань та переконань. Підкреслено, що людина епохи постмодерну, існуючи одночасно в декількох сучасностях, нерідко прагне віртуалізувати реальне та реалізувати віртуальне. Зазначено, що віртуальне в сучасному світі розглядається як контрадикція реальному – тобто тому, що було до нього, створило його та продовжує разом із ним існувати. Проаналізовано сутність біофілософії як продукту цивілізаційної культури, що є своєрідним синтезом біології та філософії, спрямованим на цілісне розуміння феномену життя. Безумовною перевагою біофілософії визнаються її інтегральність і трансдисциплінарність, потужний імпульс поєднання природничого та філософського напрямів у процесі пізнання й творчого засвоєння навколишнього світу. Обґрунтовано, що розвиток біофілософії залежить від розвитку біологічних наук, їх здатності розробляти теоретичні конструкти, які б слугували не тільки стимулами для розвитку природничо-наукових практик, але й сприяли б розумінню смислової конвергенції (зближенню) філософії та біології. Показано, що в центрі уваги біофілософії не тільки біологічне життя людини як представника виду *Homo sapiens*, але й життя соціальне, яке характеризується, серед іншого, поняттями «реальне» та «віртуальне». Встановлено, що перебування людини у віртуальній реальності зумовлює певні соціальні наслідки, які мають стати предметом біофілософських досліджень. Зроблено висновок про те, що віртуалізація реального є не тільки наслідком, але й причиною «розбалансування» механізму адаптації людини до стрімко змінюваних умов існування: причиною цього визначено двоїсту, соціально-біологічну природу людини.

Ключові слова: реальне, віртуальне, біофілософія, сучасність, комп'ютерна гра, технологія, імплікація, природа людини, адаптація, цінність життя.

Сучасність характеризується доволі широким спектром політичних, соціальних, економічних, духовних і культурних проблем, розв'язання яких перетворює людину на ключовий предмет міждисциплінарної наукової зацікавленості. Але разом із тим ані філософія та інші науки, ані мистецтво не створили універсального пізнавального інструментарію, застосування якого дозволило б розглядати людину в усій її багатовимірності та неоднозначності. Сучасні науки – від астрофізики та космобіології до молекулярної біології та генетики, все ґрунтовніше й інтенсивніше інтегрують людину в предметне поле власних досліджень, синтезуючи нові гіпотези, ідеї, твердження, формуючи тим самим прогресивні моделі взаємовідносин людини з навколишнім світом. Створення людиною іншої реаль-

ності, штучної природи – техніки, а також різноманітних технологій як механізмів перетворення навколишнього світу, призводить до дистанціювання, а в подальшому – до відриву людини від середовища, продуктом якого вона є – від природного світу. В захопленні егоїстично-споживацького перетворення природи людство не помічає того, що воно залишається без власних дослідно-перетворюючих інтенцій. Заволодівши природою, людство зробило наступний цілком логічний крок: воно визначило як об'єкт експериментування природу Людини розумної – *Homo sapiens*.

Проблеми реального та віртуального в різних аспектах відображено в дослідженнях зарубіжних дослідників, таких як Дж. Агамбен, П. Бергер, Ж. Бодрійяр, У. Брікен, Д. Генрі, Е. Гідденс, М. Гінзбург, Ж. Дерріда, С. Жижек, М. Крюгер, Дж. Ланьє, Т. Лукман, М. Макклуюен, Е. Тофлер, М. де Серто, Г. Спенсер, М. Хайм, М. ван Хульст, Е. Фромм, М. Фуко, Ф. Фукуяма, П. Шуберт та інші. Серед вітчизняних учених відзначимо наукові розвідки Ф. Власенка, Д. Десятерик, В. Дзюндзюк, М. Колінько, Ю. Мелкова, О. Перової, О. Рубанець, А. Толстоухова та інших. Окремі складники біофілософської проблематики висвітлено в наукових розвідках Дж. Агамбена, Р. Бланка, Ф. Варели, Ю. Габермаса, А. Гуршурста, Г. Йонаса, Л. Колдуела, Ч. Ламсдена, М. Лаццарато, Т. Лемке, К. Лоренца, Х. Матурани, М. Рьюза, Т. Сарецькі, Е. Собера, А. Соміта, Е. Таккера, Дж. Теннера, Т. Торсона, М. Фуко, Ф. Фукуями, Дж. Харрисона. Проблематика біофілософії знайшла також відображення в роботах автора, зокрема в монографічному дослідженні «Біополітичне підґрунтя філософсько-освітньої концепції в умовах громадянського суспільства» [1].

Мета статті – представити та проаналізувати ступінь імплікації реального та віртуального в житті сучасної людини в контексті біофілософського знання.

XXI століття характеризується стрімкістю, мінливістю та стохастичністю соціальних, політичних і економічних процесів суспільного життя на всіх рівнях – локальному, регіональному та глобальному. Сучасна людина, «буття котрої обмежено жорстким «прокрустовим ложем» реального і віртуального, прагне різними засобами реалізувати віртуальне або віртуалізувати реальне. Як перше, так і друге, на нашу думку, – наслідки не стільки дезадаптації, скільки нездатності людини до адаптації. Причину слід шукати, як бачиться, в певній соціально-біологічній контамінації людської природи, внаслідок чого суспільно значущі ідеї, орієнтовані на адаптацію людини як біосоціальної системи – продукт розумової діяльності окремих індивідів – пасивно долають бар'єр алієнації (відчуження) в індивідуальній свідомості» [2, с. 14–15].

Слід підкреслити, що зазвичай віртуальне (лат. *virtualis* – можливий; такий, що може або повинен виявитися за певних обставин, умов) розглядається як контрадикція реальному – тобто такому, що було до нього, що створило його та продовжує разом із ним існувати. Будь-яка віртуальність є штучною, умовною, передбачуваною та, відповідно, кінцевою та вичерпною, на відміну від реальності. Саме поняття «віртуальна реальність» було вперше використано А. Артаудом ще в 1938 році стосовно театру, з метою підкреслити його неінтерактивність. Віртуальна реальність є лімітованою, її просторові та часові межі можуть бути задані правилами, скажімо, комп'ютерної гри, простором авторського задуму, глибиною сприйняття віртуальної реальності людиною, «зануреною» в неї. В середині минулого століття сформувалося уявлення про те, що соціальна реальність містить у собі певний «корпус» традицій, вірувань та переконань, які, будучи атрибутовані комплексом «об'єктивних» характеристик самими агентами соціальної взаємодії, виявляються дотично-реальними, але при цьому не піддаються чуттєвому спостереженню. В результаті певні ідеальні, духовні елементи, що існують виключно в свідомості (індивідуальній або груповій), можуть і повинні трактуватися та інтерпретуватися «так, тут і зараз».

Буттєвий світ людини складає багатомірну, соціокультурну просторово-часову конструкцію, в межах якої відбуваються суб'єкт-суб'єктні та суб'єкт-об'єктні інтеракції. Варто зазначити, що людське мислення та діяльність за своєю природою є віртуальними, насамперед у сенсі своєї потенційності, можливості. Людська діяльність, сенс якої заключається у виробництві, завжди надлишкова; людиною твориться нова реальність, що відрізняється від ініціальної (вихідної), природної. В результаті комбінацій, інверсій, асоціацій і дисоціацій між елементами та сферами інформаційного буття виникає численна кількість проблем виживання людства та напрямів зміни розуму *per se* як такого. В умовах соціокультурної еволюції розум виявляє себе як принципово нова якість систем, що самоорганізуються, реалізуючи гуманістичну сутність еволюційних процесів.

Бачиться цілком закономірним, що злетом наукового та популярного інтересу до віртуальної реальності характеризується початок 90-х років ХХ століття, коли успіхи комп'ютерних технологій стали беззаперечно очевидними. В першій чверті ХХІ століття віртуальна реальність набула певного ступеню розвитку, про що свідчить стрімке розширення сфери її застосування – прикладна наука, медицина, система освіти, військова справа, архітектура та будівництво, театр і кіно, комп'ютерні ігри. Віртуальна реальність має місце в молекулярній біології або в процесах складних математичних розрахунків, коли візуальна ява виявляється зручнішою, ніж чисто логічна: імітація реальності в ряді випадків виявляється куди більш реальною, ніж сама реальність. Комп'ютерна та комунікаційна техніка в сучасних умовах стають тими чинниками, які формують не тільки образ думок людини, але й спосіб її життя. Вони створюють нові тілесні практики та певним чином демаркують попередню «карту тіла». Як маніфестацію такого підходу можна розглядати принципово нову концепцію людського тіла. Інтервенція в тіло людини за допомогою технічних засобів, нові формати та рівні взаємодії між людьми, між людиною й технічними об'єктами здатні призвести до втрати людського «Я», до зміщення кордонів між природним і штучним, ефемерним і перпетуальним, обмеженим та інфінітивним (безкінечним), ситуативним і перспективним, реальним і віртуальним.

Слід зауважити, що сучасні віртуальні світи, які в різних контекстах називають синтетичними або цифровими світами, тримірними мережевими середовищами, беруть початок із рольових ігор, в основі яких – звичайний текстовий масив. Театралізована яскравість комп'ютерного симулякра виявляється подібною «принциповій неспостережності» віртуальної частки у квантовій фізиці; в такому контексті дискурс віртуальності реалізується в категоріях виключного та досконалого, оскільки відмінність між поняттям та існуванням поступово зникає. У книзі «Паролі. Від фрагменту до фрагменту» Ж. Бодрийяр підкреслює, що «...у віртуальному панує проста інформативність, прораховуваність, яка відкидає будь-які ефекти реального», це «сфера, де всі події відбуваються в технологічному режимі» [3, с. 31].

У контексті заявленої теми необхідним бачиться звернення до біофілософії як продукту цивілізаційної культури, утвореному специфічним конвергентним комплексом біології та філософії, спрямованим на цілісне розуміння феномену життя. Біофілософія реалізує пошук онтологічних засад світогляду, базуючись на результатах дослідження живого як із позицій біології, так і з боку філософії. Біофілософія – це приведення всього суцього до «міри життя», а у контексті антропоцентризму – до «міри людини». Вона пов'язана з гетерогенністю світу як онтологічною проблемою існування різних сфер буття, об'єднаних між собою в межах одного й того ж реального світу. Людина стає одним із детермінуючих проявів соціальної реальності та одночасно – одним із ключових принципів її існування та розвитку.

Сучасна біофілософія, що є орієнтованою на цілісне розуміння феномена життя, концентрує увагу на людині, виходячи з декількох базових передумов: по-перше, еволюційні процеси в природі в складній та непередбачуваній формі взаємодіють із таким, що динамічно розширюється, штучним середовищем, яке змінює як зовнішній, так і внутрішній світ людини. По-друге, класичні біологічні закони в процесі суспільного розвитку доповнюються закономірностями антропогенного характеру. Відповідно, у фокусі уваги біофілософії не тільки біологічне життя людини як процес функціонування організму, але й життя соціальне, яке характеризується здебільшого поняттями «право на життя» та «цінність життя». Людина «взагалі» за своєю природою не зовсім природна істота, вона є створінням символічним, відтак увесь світ також є чимось створеним, штучним. Світ легенд і оповідей, мифів і саг, літописів і романів, поезії та культури в цілому, в кінцевому підсумку – світ штучний, створений самою людиною та в цьому сенсі безумовно віртуальний.

Процес перебування людини у віртуальній реальності зумовлює деякі соціальні наслідки, які мають стати предметом біофілософських досліджень. Головними, на наш погляд, слід визнати такі:

1. Занурення людини у віртуальний світ створює ілюзію позбавлення від пресингу нагальних проблем, провокує її виключення з соціальних реалій, перериваючи або звужуючи природні, стабілізовані зв'язки та відносини; привабливість віртуального світу й у тому, що людина здатна в будь-який момент із нього вийти, повернувшись у реальний світ, у звичне середовище існування. Людина віртуальна – *homo virtualis*, усе частіше вимушена переміщуватися зі сфери реального у віртуальний простір, відриваючись від соціального оточення та повсякденного буття. «Зовнішні стимули (зокрема деструктивні, пов'язані з уявленнями про смерть), трансльовані через комп'ютерні мережі та спрямовані на конкретну аудиторію, імпліцитно полегшують процес імпонування специфічної пропаганди або формування бажаних поведінкових патернів у межах соціальної групи, реалізація яких спрямовується на підтримку, ігнорування або відчуження щодо конкретної політичної сили, у широкому розумінні – наявного в державі політичного режиму» [4, с. 165].

2. Сучасне життя відрізняється небувалою раніше напруженістю, страхом, агресією, від яких не є вільною жодна людина в сучасному світі. «Незадоволеність, масовий невроз, ірраціональність та розмах насилля, які вже чітко бачаться в сучасному житті, це тільки передвістя того, що може чекати нас попереду, якщо ми не допоможемо та не будемо лікувати цю хворобу» [5]. Атомна війна вийшла зі сфери есхатологічної риторики та набула цілком реальних обрисів; люди впадають у стан паніки й тривоги; атаки терористів знецінюють людське життя до абстрактних статистичних даних, до безпристрасних коментарів у блоках телевізійних новин. Людина шукає порятунку в алкоголі та наркотиках або – вільно або невільно – в мережах віртуального (комп'ютерного) світу. Агресивний реальний світ відходить на задній план, його місце займає «несправжній» безпечний, а тому привабливий простір: відбувається рятівне для нервової системи людини відчуження від природного світу.

3. Віртуальність змінює або корегує традиційну систему цінностей, яка визначає контент особистісних інтенцій, ставлення людини до самої себе, інших людей, оточуючого світу в усьому його розмаїтті форм, проявів, сутностей. Система цінностей для індивіда є вихідним пунктом мотивації власної соціальної активності, базою життєвої концепції, адекватної ідентичності та взагалі – філософії життя. Сучасність маніфестує радикальний ціннісний плюралізм як єдиний природний стан соціокультурного буття, оскільки саме він забезпечує можливість вільної самореалізації кожного активного індивіда.

4. Мірою своєї доступності віртуальний світ, створений комп'ютерними технологіями, стає для людини двадцять першого століття домінуючим відносно реального; дійсний, натуральний світ із його ідеалами, цінностями та «вічними» істинами неухильно девальвується; вплив віртуального світу стає необмеженим: індивід перетворюється на одномірну, нерозривно пов'язану з комп'ютером *homo virtualis*, людину з псевдо-пристрастями й такими ж відчуттями та моральними установками. Саме подібна ситуація, що неодноразово ставала сюжетною основою фантастичних романів, актуалізує одне з основних питань біофілософії – де межа між людиною та не-людиною?

5. Віртуальність заявляє про себе реакцією відчуженої людини, яка переживає власний стан у діапазоні від усвідомлення особистої слабкості до бажання використати будь-які доступні засоби віртуалізації як шляхи вирішення власних проблем у відношеннях із навколишнім світом. Невизначеність сьогодення та майбутнього несе на собі печатку ілюзій, оман і розчарувань: людина гостро реагує на протиріччя між наявним і бажаним, між існуючим і належним, створює проекти невизначеного майбутнього й демонструє готовність відкидати реальне заради віртуального.

6. Виробництво в умовах сучасного капіталізму має символічний характер; медіа-імперії, що знаходяться під владою правлячого політичного класу, мають для суспільства вигідну для нього картину світу. Реклама, комп'ютерні ігри, реаліті шоу, довготривалі телепроекти та інші компоненти медіального капіталізму перетворює людину, споживача товарів і послуг, на *homo virtualis*, для котрої симулякри світу символів превалюють над дійсними подіями власного буття: фікція стає гіперреальністю.

Виходячи з вищевикладеного, розгляд віртуального та реального в житті сучасної людини крізь призму біофілософії вбачається актуальним, логічним і обґрунтованим. У фокусі уваги біофілософії знаходиться не тільки біологічне життя людини як процес функціонування організму, але й життя соціальне, яке характеризується здебільшого поняттями «право на життя» та «цінність життя». Занурення людини у віртуальний світ є наслідком не стільки дезадаптації, скільки нездатності людини до адаптації до оточуючої реальності. Причину слід шукати, як бачиться, в певній соціально-біологічній двоїстості людської природи, внаслідок чого суспільно значущі ідеї, орієнтовані на адаптацію людини як біосоціальної системи, є продуктом колективної інтелектуальної діяльності індивідів. Такого роду ідеї поступово долають бар'єр відчуження в індивідуальній та суспільній свідомості та стають домінуючими в суспільстві, визначаючи смислове наповнення стратегічних трендів соціального розвитку.

Список використаної літератури

1. Костючков С.К. Біополітичне підґрунтя філософсько-освітньої концепції в умовах громадянського суспільства: монографія. Херсон: Айлант, 2015. 320 с.
2. Костючков С.К., Пронин Э.А., Лепницкий И. Формирование механизма адаптации человека, как биосоциальной системы: образовательно-философская интерпретация. *Социально-гуманитарные исследования и технологии*. 2014. № 3 (8). С. 12–18.
3. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург : У-Фактория, 2006. 200 с.
4. Костючков С.К. Нейрокогнитивний хакинґ як елемент «дестабілізаційної змії» у контексті сучасної гібридної війни. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2020. Вип. 30. С. 161–169.
5. Тоффлер Э. Шок будущего / пер. с англ. Москва : ООО «Издательство АСТ», 2002. 557 с. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4797/4798>.

REAL AND VIRTUAL IN THE LIFE OF MODERN HUMAN: BIOPHILOSOPHICAL INTERPRETATION

Serhii Kostyuchkov

*Kherson State University, Faculty of Socio-psychological,
Department of Social Work, Social Pedagogy and Sociology
University str., 27, 73000, Kherson, Ukraine*

In the article a role is considered “real” and “virtual” in life of modern man in the context of biophilosophical knowledge. An idea actualized that creation a human is in the process of development of civilization of other reality, artificial nature – technique and corresponding technologies, as mechanisms of transformation of the surrounding world, results of alienation, and in future – to tearing away of human from an environment the evolutionary product of that he is – from the natural world. It is shown that research real and virtual in space of existence of modern man through the prism of biophilosophy is actual and logically reasonable. The concept of social reality, that contains the certain complex of withstand traditions, values, beliefs and persuasions, is analysed. Underline, that human of epoch postmodern, existing simultaneously in a few modernities, quite often aims to virtualize the real and realize virtual. It is marked that the virtual in the modern world is examined as contradiction real - because was to him, created him and continues together with him to exist. Essence of biophilosophy is analysed as to the product of civilization culture, that is the original synthesis of biology and philosophy, sent to the integral understanding of the phenomenon of life. Confess absolute advantage of biophilosophy her integrality and transdisciplinarity, powerful impulse of combination of natural and philosophical directions in the process of cognition and creative mastering of the surrounding world. Reasonably, that development of biophilosophy depends on development of biological sciences, their ability to develop theoretical constructions that would serve as not only stimuli for development of natural-science practices but also would assist understanding of semantic convergence (to rapprochement) of philosophy and biology. It is shown that in the spotlight of biophilosophy not only biological life of human, as a representative of kind *Homo sapiens*, but also life is social, that characterized, among other, by concepts “real” and “virtual”. It is set that the stay of man in virtual reality stipulates social consequences that must become the article of biophilosophical researches are certain. Drawn conclusion that virtualization real is not only a consequence but also reason of “imbalanced” of mechanism of adaptation of man to the swiftly changeable terms of existence: ambivalent, socialbiological nature of man is certain reason of it.

Key words: real, virtual, biophilosophy, contemporaneity, computer game, technology, implication, nature of human, adaptation, value of life.

УДК 228.993.378

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.8>

ТЕОЛОГІЯ ХАРЧУВАННЯ У ВЧЕННІ ПРО ЗДОРОВИЙ СПОСІБ ЖИТТЯ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ

Валентина Куриляк

*Національний університет «Острозька академія»,
гуманітарний факультет, кафедра культурології та філософії
вул. Семінарська, 2, 35800, м. Острог, Рівненська область, Україна*

Статтю присвячено дослідженню питання теології харчування у вченні про здоровий спосіб життя у Церкві адвентистів сьомого дня. Представлено тлумачення біблійних текстів адвентистами сьомого дня способів, методів та вмісту харчового раціону. Висвітлено основні причини відмови адвентистів від уживання тварин, яких Біблія відносить до категорії нечистих. Показано на основі біблійних текстів, чому адвентисти продовжують розділяти їжу на чисту та нечисту, а також надано коментар, чому ця старозавітна постанова не втратила своєї актуальності для сучасних християн. Детально розглянуто компілятивну працю «Поради щодо їжі та харчування», сформовану із праць адвентистської письменниці Еллен Уайт, яка згадувала під різними кутами реформу здоров'я, у т. ч. й питання харчування. Визначено, що авторка у своїх працях розділяла їжу, напої та методи харчування на дві категорії: перша – це рекомендаційна, до якої входять поради, як краще; друга – це речовини, продукти та напої, які категорично заборонено вживати. До категорії не рекомендованих відносяться чорний чай, кави, білий цукор, м'ясо тощо, а до категорії заборонених – алкоголь, тютюн, наркотики, нечисті тварини. На основі аналізу праці Еллен Уайт встановлено, що між способом харчування людини та її духовним життям існує тісний зв'язок. Саме тому порушення законів та принципів здоров'я людини тісно пов'язане з рівнем духовності людини. Якщо людина нестримана, непомірна у вживанні їжі, не відділяє, що шкодить, а що ні, це в кінцевому підсумку, на думку адвентистів, призведе до морального падіння та руйнування духовного життя людини. Теологія харчування, представлена конфесією адвентистів, з одного боку, містить ясну вказівку, що спасіння людини ніяк не залежить від того, що і скільки їсть християнин, але, з іншого боку, невірний підхід із позиції адвентизму ускладнює шлях людини до Бога. У підсумках підкреслено, що доктринальне вчення адвентистів про здоровий спосіб життя, у т. ч. про спосіб харчування людини, не є квитком спасіння, однак наголошується, що потурання власному апетиту та нестриманості у кінцевому підсумку призводить до духовного занепаду.

Ключові слова: теологія харчування, вчення про здоровий спосіб життя, Церква адвентистів сьомого дня.

Вступ. Різниця між християнськими релігійними деномінаціями, як правило, полягає у ключових доктринальних відмінностях, які одночасно визначають особливості тієї чи іншої конфесії та характеризують її у цілому. Так, однією з відмінних ознак у релігійному вченні Церкви адвентистів сьомого дня є ідея про здоровий спосіб життя. Концептуально вчення про принципи здорового способу життя адвентистів викладено у двадцять другій доктрині під назвою «Християнська поведінка», у якій, у першу чергу, з теологічної позиції наведено причини, чому християнам необхідно дотримуватися принципів здорового способу життя. Відповідно, проаналізувати зв'язок теології та способу харчування людини є перспективним дослідницьким завданням. Одним із визначень теології є «систематичний виклад та обґрунтування догматів певної релігії, заснованої на її вченні про Бога та священних книгах» [1]. Виходячи із цього, обґрунтуємо причину використання слова «теоло-

гія» у назві дослідження, оскільки принципи та методи харчування є складовою частиною вчення про здоровий спосіб життя Церкви адвентистів сьомого дня.

Мета дослідження полягає в окресленні теології харчування у вченні про здоровий спосіб життя Церкви адвентистів сьомого дня. Для досягнення зазначеної мети необхідно виконати такі завдання: по-перше, дослідити обґрунтування методу та змісту харчового раціону людини з акцентом на біблійний текст; по-друге, розглянути аргументи та пояснення Еллен Уайт як однієї із засновниць Церкви АСД; по-третє, визначити зв'язок між духовністю та способом харчування людини.

Виклад основних результатів дослідження. Хоча питання харчування з першого погляду не містить богословських підстав, однак у перших розділах книги Буття вже містяться згадки про нього. В описі історії про творіння світу, зокрема людини, Бог на початку попіклувався про раціон для людини. Також розвиток цієї теми прослідковується впродовж усього процесу спасіння, який міститься на сторінках Святого Письма. Із цього можемо зробити попередній висновок, що між духовним та фізичним життям людини є тісний зв'язок, якому адвентисти у своєму вченні про принципи здорового способу життя приділяють значну увагу.

Відповідно до цього вчення, першопочатковою дією, яка була запропонована Богом Адаму та Єві, був рослинний раціон: «Сказав Бог: Оце дав Я вам усю ярину, що розсіває насіння, що на всій землі, і кожне дерево, що на ньому плід деревний, що воно розсіває насіння, нехай буде на їжу це вам!» (Книга Буття 1:29). Бог призначив першим людям у Едемі їсти плоди усіх дерев, лише одне дерево – «дерево пізнання добра і зла» підпало під заборону (Книга Буття 2:9), а отже, порушення заборони Адамом і Євою згідно з Біблією призвело до гріхопадіння. Саме у цій історії вперше згадується зв'язок між «харчуванням та мораллю» [2, с. 556]. Після вигнання з Раю люди продовжували дотримуватися рослинної дієти, до якої додалося вживання «польової рослини».

Однак після Всесвітнього потопу клімат на Землі радикально змінився, оскільки було знищено велику частину рослинного світу, тому Бог дозволив людям уживати м'ясо тварин разом з їжею рослинного походження. Дав при цьому пересторогу, щоб разом із плоттю не їсти крові (Книга Буття 9: 3–4). Трохи пізніше у книзі Левит було сказано про те, що не можна вживати внутрішній жир (Книга Левит 3:17).

Щодо дозволу після потопу споживати м'ясу їжу варто зазначити, що до цієї події Бог уже вказав на поділ тварин на «чисті» та «нечисті». Більше того, у ковчег було взято по сім пар чистих та по одній парі нечистих тварин (Книга Буття 7:2). Такий розподіл став свідченням того, що лише чисті тварини були придатні до вживання людиною. Своєю чергою, одна пара нечистих тварин указувала, що вони не включені до людського раціону, а існували лише для розмноження.

Під час заключення завіту з ізраїльським народом Бог дав їм низку законів, серед яких міститься детальний опис тварин, яких можна вживати, а яких – ні. Цей перелік подано у книзі Левит (11-й розділ) та повторено в книзі Повторення Закону (14-й) розділ. Серед сухопутних тварин були придатні в їжу лише ті тварини, які мали дві ознаки: роздвоєні копита та жування жуйки. Усі інші були визнані «нечистими», тобто непридатними для їжі. Цікаво зазначити, що наявність лише однієї з указаних характеристик не є достатньою, щоб увійти до списку. Прикладом таких тварин Біблія називає свиню та верблюда (Левит: 11: 3–4, 7). До тварин, які мешкають у воді, чистими є ті, що мають луску та плавники, а серед пташок заборонено вживати в їжу тих, які є хижаками та їдять мерлятину. Таким чином, Бог потурбувався про дієту ізраїльтян, давши закон, який відноситься до кодексу святості, оскільки написано: «Бо Я Господь, Бог ваш, і ви освятитеся, і будьте святі, бо свя-

тий Я, і не занечишуйте душ своїх усяким плазуючим, що плазує по землі» (Левит 11:44). Щодо раціону харчування вірян у період патріархів, час до Мойсея, то можна стверджувати, що вони вживали лише чисте м'ясо (Книга Буття 18:7; 27:9).

Про актуальність цього закону про харчування згадували старозавітні пророки Ісаїя, Єзекіїль та Осія (Ісаїя 65:2; 66:17; Єзекіїль 22:26; 44:23; Осія 9:3). У час земного життя Ісус Христос теж дотримувався цього закону. Ніде в Євангеліях немає слів Христа про відміну старозавітного закону нечистих та чистих тварин та дозволу щодо їх уживання. Навпаки, Христос дозволив нечистим духам знищити велике стадо свиней: «Це був докір тим юдеям, котрі вирощували нечистих тварин задля прибутку» [3, с. 515].

Після вознесіння Христа приблизно у 50 році н. е. відбувся Апостольський собор у Єрусалимі. Він стосувався обов'язків, які мають виконувати християни з новонавернених язичників. Рішення собору було таким: «Бо зволилось Духові Святому і нам тягара вже ніякого не накладати на вас, окрім цього необхідного: стримуватися від ідолоських жертв та крові, і задушенини, та від блуду» (Дії 15:28–29). Саме такий перелік у тому самому порядку наданий у книзі Левит (17–18-й) розділи. Ці закони стосувалися не лише ізраїльтян, а й прихоськів, які мешкали серед них. Звернемо увагу на закон про кров: «А кожен чоловік із ізраїлевих синів та з прихоська, що мешкає серед них, що вполює здобич звірини або птаства, що їджене, то він вилле кров того й закрие її піском» (Левит 17:13). Вираз «здобич звірини або птаства, що їджене», «яку можна їсти» (переклад Івана Хоменка) відсилає знову ж таки до книги Левит (11-й розділ). Таким чином, можна зробити висновок, що закон, який стосувався християн із язичників про заборону їсти кров, містить також заборону вживати м'ясо нечистих тварин [4, с. 595–596].

Коли звернемося до теми першопочаткової рослинної дієти, то побачимо, що є приклади, коли біблійні герої поверталися до неї. Так, пророк Даниїл та його друзі, опинившись у вавилонському полоні в 605 році до н. е., потрапили під дію указу, виданого царем вавилонської імперії Навуходоносором. Указ містив повеління про те, що всі полонені ізраїльтяни (відібрані жити при царському дворі) повинні вживати царську їжу. Оскільки цар Навуходоносор був язичником, то їжа, яку вживав він та придворні, зазвичай присвячувалася язичницьким богам, і не робилося різниці між чистими та нечистими тваринами. Цей захід був зроблений у рамках асиміляції, щоб єврейські юнаки забули про своє походження, релігію та батьківщину. Однак Даниїл зі своїми друзями «поклав собі на серце, що він не оскверниться їжею царя та питвом, що той сам його пив, і просив від начальника євнухів, щоб не осквернитися» (Даниїла 1:8). Вони вирішили харчуватися простою рослинною їжею (Даниїла 1:12). І Бог їх благословив, їхнє здоров'я не лише не погіршилося, а навіть було кращим від тих, хто вживав царську їжу, і вони мали гострий та проникливий розум (Даниїла 1:15–16).

Принципи помірності та стримання. Біблія особливу увагу звергає на помірність у вживанні їжі. Господня молитва містить вираз «хліб насущний», тобто такий, який треба їсти задля забезпечення насущної потреби. Агур, один з авторів книги Приповісті Соломона, наголошує під час звернення до Бога: «Убогства й багатства мені не давай! Годуй мене хлібом, для мене призначеним, щоб я не переситився та й не відрікся, і не сказав: Хто Господь?» (Приповісті 30:8–9). Це місце ставить умовне протиставлення між перенасиченням та вживанням їжі для підкріплення організму. Також показано, що перенасичення призводить до відречення від Бога. Подібну думку висловив Єсклізіаст: «Благо тобі, земле, коли... князі твої їдять вчасно, для підкріплення, а не для пересичення!» (Єсклізіаст 10:17). Також до стримання у їжі закликав Христос. Наголошуючи на готовності до другого приходу, Він закликав вірян: «Щоб ваші серця не обтяжувалися ненажерством та п'янством...

і щоб день той на вас не прийшов несподівано» (Луки 21:34). Порівнюючи людей часів Ноя та часів Лота, які віддавалися рабству їжі та розкішному життю, Христос говорив, щоб віряни не були подібними до них (Луки 17:26–32).

У Біблії міститься опис раціону харчування, який буде на новому небі та новій землі: «Посеред його вулиці, і по цей бік і по той бік ріки дерево життя, що родить дванадцять раз плоди, кожного місяця приносячи плід свій» (Об'явлення 21:1). У відновленому раю вже не буде прокляття і смерті, тому люди вже не будуть вбивати тварин, щоб задовольнити свої потреби, а харчуватимуться плодами дерева життя. Також тваринний світ перестане бути хижацьким та перейде на рослинну дієту, як було від початку: «Вовк та вівця будуть пастися разом, і лев буде їсти солому, немов та худоба» (Ісаї 65:25)

Еллен Уайт про принципи харчування. Еллен Уайт (одна із засновниць ЦАСД) писала про принципи здорового харчування у багатьох своїх книгах та статтях. Її думки та збалансований погляд на це питання висвітлено у компіляції «Поради щодо їжі та харчування» [5].

Причини для реформи. Християнський світ упродовж століть своєї історії досить мало цікавився темою харчування. Загальна думка, що закони книги Левит (11-й розділ) втратили чинність для християн, поставили питання здорової дієти в далекий кут. Саме Церква АСД не лише привернула увагу до питання харчування як до необхідної справи в житті християн, а також вплела цю тему у свою доктринальну структуру. Тема харчування описана у 22-му пункті віровчення під назвою «Християнська поведінка»: «Оскільки наші тіла є храмом Святого Духа, ми не повинні нехтувати турботою про них... Ми повинні утримуватися від нечистої їжі, зазначеної в Писанні» [6]. Еллен Уайт стверджувала про необхідність реформи здоров'я, зокрема харчування, з таких причин.

Задля Божої слави. Авторка закликає кожного поставити собі питання: «Як я можу застосувати свої сили, щоб вони принесли найбільшу користь? Яким чином можу зробити якомога більше для слави божої та добра моїх ближніх?» [5, с. 12]. Вона наголошує на важливості саморозвитку з метою прославити творця своїми здібностями у здоровому тілі. Також від ставлення до питання реформи здоров'я залежить не лише якість та тривалість земного життя, це впливає на вічну долю, оскільки, якщо людина не бажає користися законам здоров'я, то, скоріше за все, не коритиметься божому моральному закону та його настановам [5, с. 13]. Місіс Уайт наголошує, що наш організм – «це власність Бога. Він належить Йому за правом творіння та викуплення», саме тому вона дає пересторогу: «Унаслідок зловживання якоюсь функцією організму ми обкрадаємо Бога, позбавляючи Творця належної Йому честі» [5, с. 14].

Наголошуючи на відповідальності за отримане світло істини щодо реформи, авторка закликає замислитися над питаннями: «Чи виявляю я в усьому справжнє стримання? Чи моє харчування сприяє тому, щоб я міг чинити якомога більше добра?». Якщо на це питання ми дамо негативну відповідь, то ми «стоїмо осудженими перед Богом». Як наслідок, Господь «вимагає, аби ми змінили свої руйнівні для здоров'я звички та зайняли правильну позицію щодо фізичних законів» [5, с. 18].

У старозавітному храмі Бог наказував приносити в жертву лише тварин, у яких не було жодної тілесної вади. Посилаючись на слова апостола Павла в Римлянам 12:1, авторка зазначає: «Щоб ми принесли наші тіла як живу, святу, приємну Богові жертву, як наше служіння розуму» [5, с. 19]. Тому християни повинні докладати зусилля, щоб «наше тіло було для Нього жертвою живою, а не мертвою чи помираючою» [5, с. 20].

При цьому письменниця наголошує, що Бог готовий пробачити людину, яка кається у своєму потуранні гріховним звичкам та порушенні законів здоров'я, «але яку неповно-

цінну, у кращому разі жалюгідну жертву» приносить така особистість для Бога. Далі вона наводить опис цієї жертви: «Шляхетні здібності паралізовані лихими звичками гріховного потурання. Прагнення спотворені, а душа й тіло зіпсуті» [5, с. 21]. Окрім того, Еллен Уайт наводить низку біблійних прикладів, які торкаються теми стримання, забаганок, спотвореного апетиту та теми правильного харчування [5, с. 28–35].

Багато християн не вбачають зв'язку між харчуванням та духовністю. Однак Еллен Уайт стверджує, що правильне слідування реформі здоров'я насамперед стосується реформи серця та розуму людини [5, с. 39], тому це є питанням першочергової важливості [5, с. 40–41].

Посилаючись на Святе Письмо, вона наголошує: «Надмірність і потурання в їжі, питті, сні й видовищах є гріхом» [5, с. 48]. Якщо людина дає волю своєму апетитові, її тіло стає хворобливим, а розум – затьмареним. У такому разі процес освячення стає неможливим [5, с. 49]. Свідома відмова вивчати принципи здоров'я і правильного харчування та недотримання їх призводить до того, що примножується провина та гріх цієї людини [5, с. 50].

Наслідками потурання апетиту є: 1) паралізований розум, отупіння; 2) нездатність розробляти плани, давати поради; 3) послаблюються фізичні, розумові та духовні сили у дітей; 4) нездатність розуміти біблійні істини, особливо, що стосується істини для теперішнього часу; 5) важко оцінити складові процесу викуплення; 6) послаблюється опір спокусам; 7) виникають перешкоди в процесі духовного зростання; 8) зростають перешкоди під час формування складників християнського характеру [5, с. 52, 55, 71].

Поширені у світі розтління та аморальність є наслідком потурання своєму спотвореному апетиту [5, с. 73–74]. З іншого боку, вживання простої їжі, що не збуджує низькі пристрасті, сприяє тому, що людина здатна керувати собою і мати досить добре духовне фізичне та розумове здоров'я [5, с. 76], а стримання у їжі сприяє розвитку терпеливості [5, с. 77].

Еллен Уайт наголошувала, що реформа здоров'я пов'язана з трьохангельською вісткою як рука з тілом. Саме реформа здоров'я спрямована, щоб підготувати людей до другого приходу Христа. Бог: «З любові й жалю до людства проливає світло на реформу здоров'я» [5, с. 80]. Люди мають усвідомити, що необхідно жити згідно з установленими Богом моральним та природним законами, інакше отримають покарання у разі свідомого порушення цих постанов [5, с. 80].

Перші люди втратили Едем саме внаслідок потурання апетиту. Ця спокуса спіткала й Христа в пустелі: «Витримав найлютішу спокусу сатани і задля людства переміг апетит» [5, с. 80]. Цим Він дав приклад та обітницю людям, що вони «можуть через Христа перемогти апетит і завдяки утриманню в усьому знову здобути Едем» [5, с. 81]. Служіння Івана Хрестителя було прикладом стримання та приборкання апетиту, щоб підготувати людей до прийняття Ісуса за його першого приходу. Так, Церква останнього часу має стати реформатором здоров'я перед другим приходом Христа [5, с. 82–83].

Першопочатковою дієтою для людини, яка була вибрана Творцем, стала рослинна їжа. Дієта включала «злаки, фрукти, горіхи й овочі» і «задовольняла потреби людини» [5, с. 93]. Саме до такого раціону харчування Бог бажає повернути свій народ. І Його первісний задум полягав не у харчуванні «м'ясом мертвих тварин» [5, с. 94]. Уникаючи жирної та вишуканої їжі, людина захистить себе від багатьох страждань [5, с. 95–96]. Коли люди виявлятимуть «наполегливість у дотриманні здорового харчування, з часом визнають просту їжу апетитною» [5, с. 98]. Ця їжа буде здаватися смачнішою, ніж вишукані, однак шкідливі делікатеси.

Еллен Уайт застерігає: «Хоча їсти задля вдоволення спотвореного апетиту – не добре, це не означає, що ми повинні байдуже ставитися до своєї їжі» [5, с. 107]. Питання харчування, вона вважає, має найвищий пріоритет. «Ніхто не повинен переходити на збіднене харчування» [5, с. 107]. Тіло має через їжу отримувати «достатню кількість поживних речовин [5, с. 107]. «У зернових, фруктах, овочах і горіхах містяться усі необхідні для нас поживні елементи» [5, с. 109]. Християни повинні вчитися готувати «здорову, не занецижену м'ясом їжу» [5, с. 109].

Під час вибору продуктів харчування та приготування страв потрібно виявляти здоровий глузд. Важливим у цьому питанні є індивідуальний підхід, оскільки не кожний організм може однаково сприймати ту саму їжу [5, с. 100–111]. Під час вибору продуктів необхідно, щоб вони відповідали «порі року, клімату, в якому ми живемо, і роду нашого заняття» [5, с. 112]. Продукти, які вирощені в іншому кліматі, не завжди можуть принести користь організму. Варто знати, що «за мудрого планування найкорисніші для здоров'я продукти можна знайти майже в кожному краї» [5, с. 112]. Так само їжа, яка є корисною для тих, хто займається важкою фізичною працею, не буде поживною для тих, хто має сидячу та важку розумову працю [5, с. 112].

Фізичні наслідки переїдання. За переїдання шлунок «стає слабким, послаблюються й інші органи травлення, і в результаті приходиться хвороба» [5, с. 117]. Таким чином, слабнуть життєві сили організму. При цьому значна частина сил організму витрачається на перетравлення значної кількості їжі [5, с. 117]. «Органи травлення не слід обтяжувати ані кількістю, ані якістю їжі, засвоєння якої викликає перевтому організму» [5, с. 119]. Навіть уживання великої кількості здорової їжі за один прийом принесе людині менше користі, ніж прийняття «помірної кількості, спожитої через регулярні проміжки часу» [5, с. 119].

Для кращого перетравлення та засвоєння їжі рекомендовано регулярно займатися помірними фізичними вправами. Після прийому їжі корисно зробити коротку прогулянку [5, с. 120]. Для кращого процесу травлення корисним є перебування на свіжому повітрі, оскільки «повітря відсвіжує тіло, зміцнюєчи й оздоровляючи його» [5, с. 121]. Під час споживання їжа не повинна бути ні холодною, ні гарячою, а саме теплою. «Велика кількість гарячої їжі й гарячого питва дуже шкодить шлунку» [5, с. 124]. А за холодної їжі «запас життєвої енергії шлунку витрачається на те, щоб нагріти її, перш ніж може відбутися травлення» [5, с. 124].

Дуже важливо для забезпечення здорового процесу травлення їсти повільно, ретельно пережовуючи їжу: «Це необхідно для того, щоб слина належним чином змішалася з їжею, а травні соки змогли вступити в дію» [5, с. 125–126]. Рекомендовано не вживати «надто багато різноманітних страв за один прийом, вистачить три або чотири страви» [5, с. 129]. Бажано, щоб під час кожного прийому готувати різні страви, «аби шлунок не був змушений щоразу приймати одну і ту саму їжу» [5, с. 129]. Коли поспіхом уживати різні види їжі, у шлунку виникає війна, через що мозок затуманюється [5, с. 130]. Правильне харчування сприяє хорошему, спокійному настрою [5, с. 131].

Еллен Уайт прослідкувала тривалість життя поколінь від створення світу. Люди до потопу жили по 800–900 років, однак «відтоді середня тривалість життя зменшувалася» [5, с. 136]. Авторка пов'язує це виродження насамперед із наслідками гріха, а також із тим, що люди шкідливими звичками опоганювали своє тіло, це тривало впродовж тисячоліть [5, с. 139]. «Своїми лихими звичками людський рід накликав на себе різноманітні хвороби» [5, с. 142]. Люди не живуть згідно із законами природи та принципами гігієни, не контролюють свій апетит тощо. «Багато людей страждає і чимало сходять у могилу внаслідок потурання апетиту» [5, с. 143].

Еллен Уайт називає переїдання «поширеним гріхом», «гріхом цього віку» [5, с. 152]. Людина, переобтяжуючи свій шлунок, завдає своєму організму великої шкоди. «Навіть у споживанні здорової їжі може бути непомірність» [5, с. 152, 154].

Місіс Уайт стверджує, що Біблія «ставить гріх обжерливості в один ряд із пияцтвом» [5, с. 155]. Вона впевнена, що нестриманість у їжі є «потуранням тваринним нахилам» [5, с. 155]. Такі люди «не є християнами, ким би вони не були та яким би високим не було визнання їхньої віри» [5, с. 155]. «Надмір їжі обтяжує організм, спричиняючи хворобливий, гарячковий стан». У такому стані в організмі присутня «загальмованість роботи мозку» [5, с. 156], і людина не має ніякого бажання виконувати будь-яку роботу, фізичну чи розумову [5, с. 156].

Непомірність у харчуванні призводить до сонливості під час проведення богослужінь. Еллен Уайт радить на суботу не готувати багато різноманітних страв. Натомість страви мають бути якомога простішими, «щоб розум був ясним та енергійнішим для сприйняття духовних істин» [5, с. 159–160]. Переїдання стає причиною «забудькуватості і втрати пам'яті» [5, с. 161]. Люди, які схильні до переїдання, «копають собі могилу власними зубами» [5, с. 166].

Біблія називає нестриманість першим гріхом, який учинили люди: «Тому від часу гріхопадіння існує нестриманість майже в усьому» [5, с. 168]. Апетит став керувати людським розумом. Із часів непослуху Єви люди, порушуючи закони здоров'я, вважали, що «наслідки не будуть настільки жахливими, як можна було очікувати» [5, с. 168]. Гріх нестриманості в апетиті супроводжував як допотопний світ, так і мешканців Содому та Гомори [5, с. 169–170]. Ісав заради пожадання апетиту відмовився від первородства. Ізраїльтяни в пустелі, коли зажадали м'яса замість манни, постраждали від цього. І сьогоднішній світ страждає через нестримання в їжі [5, с. 171–174]. Однак перемога Христа в першому спокушенні в пустелі є уроком для вірян, оскільки стосується «панування над апетитом і пристрастями» [5, с. 176]. «Нехай людина, котра бореться із владою апетиту, погляне на Спасителя в пустелі спокуси» [5, с. 177].

Еллен Уайт розповідає про людей, які «стверджують, що вірять в істину, котрі не курять, не вживають нюхального тютюну, чаю і кави», однак насолоджують свій апетит жирними м'ясними стравами. І ці страви мають бути приготовані «найбільш шкідливим способом» [5, с. 184]. Також вони «через жадання хворобливого апетиту шлунок наповнюють здобними тістечками, пирогами, пудингами та іншими шкідливими десертами» [5, с. 184]. Такі люди пожинають плоди у вигляді хворобливого самопочуття. «Багато людей розділяють себе з Богом через потурання апетиту» [5, с. 187]. Люди з часом зрозуміють, які можливості для служіння Богові та ближнім вони втратили. Їх будуть мучити докори сумління [5, с. 187].

Еллен Уайт наполягає на важливості стримування свого нездорового апетиту. Вона стверджує, що людина, яка прийшла до Бога, примирилася з Ним, буде намагатися очистити своє тіло і розум від різноманітних пожадливоростей. Бог бажає, щоб ми обмежували свій апетит, «аби ми насолоджувалися природним апетитом, який збереже здоров'я та продовжить життя» [5, с. 188]. «Раби апетиту не зможуть досягти досконалості християнського характеру» [5, с. 192], тому християнину необхідна рішучість характеру для боротьби зі шкідливими звичками, зокрема з капризами апетиту. Божі діти «старанно піклуватимуться про свій організм, розуміючи, що повинні так чинити, аби співпрацювати з Богом» [5, с. 195]. Творець бажає, щоб вони були «здоровими, щасливими, корисними» для Його справи, «але щоб бути такими, вони повинні підкорити свою волю його волі» [5, с. 195].

Силу спокуси потурати своєму зіпсованому апетиту, на думку Еллен Уайт, можна виміряти «тільки невимовними муками нашого Викупителя під час тривалого посту в пустелі» [5, с. 197]. Вона закликає проаналізувати свій харчовий раціон: «Простежте зв'язок між причиною і наслідком. Виховуйте самовладання. Тримайте апетит під контролем розуму» [5, с. 199]. Місіс Уайт упевнена, що «чисте, шляхетне життя, життя перемоги над апетитом і пожадливістю» може здобути кожен, хто «з'єднає свою слабку, хитку людську волю з усемогутньою непохитною волею Бога» [5, с. 201].

Еллен Уайт наголошує, що між прийомами їжі має бути проміжок, «щонайменше п'ять годин» [5, с. 203]. Цей інтервал потрібен для того, щоб шлунок мав «трохи спокою і відпочинку» [5, с. 203]. Сніданок повинен бути «найбагатшою трапезою дня» [5, с. 203]. Пізня вечеря з великою кількістю страв, навпаки, є шкідливою для організму. Звичка багато їсти у пізній час є дуже поширеною, однак шлунок уночі має відпочивати, а не напружено працювати, перетравлюючи їжу, тому вечеря «має бути легкою, і її слід спожити за кілька годин до сну» [5, с. 204].

Місіс Уайт вважає, що «дворазове харчування краще за триразове», однак підмічає, що це не універсальне правило, воно стосується більшості випадків. Вона дає раду: «Ніколи не обкрадайте шлунок у тому, чого вимагає здоров'я, ніколи не зловживайте ним, покладаючи на нього непосильний тягар» [5, с. 207]. У виборі регулярності харчування потрібно проявляти мудрість і не робити «дворазове харчування примусовим» [5, с. 209]. Краще у спокійній атмосфері викласти переваги такої регулярності, ніж бути безпечелісними [5, с. 209]. Кількість прийомів їжі на день не повинна бути обов'язком членства в Церкві АСД [5, с. 210]. Дотримуючись мудро вибраної регулярності харчування, важливо, щоб між прийомами їжі шлунок відпочивав, тому потрібно уникати перекусів [5, с. 211–216].

На жаль, у втіленні принципів здорового харчування важко оминати складнощів. Еллен Уайт робила наголос на різних випадках однобокого мислення щодо цього питання. Авторка закликала не нав'язувати особистих поглядів. Нерідко люди мають лише поверховий погляд на реформу харчування, однак «займають найсуворішу позицію не лише в особистому застосуванні власних поглядів, а й у нав'язуванні їх членам своєї сім'ї та оточенню» [5, с. 232]. Не можна створити універсальний раціон харчування, який був би корисний для всіх без винятку, тому «ніхто не повинен уважати себе еталоном для всіх» [5, с. 232].

Місіс Уайт підкреслювала, що треба уникати убогого, неповноцінного харчування. Потрібно, щоб «кількість та якість їжі точно узгоджувалися із законами здоров'я» [5, с. 233]. Вона писала, що «важливо, щоб їжа була старанно приготовлена, аби людина зі здоровим, неспотвореним апетитом могла одержувати від неї насолоду» [5, с. 233]. Вона закликала до відмови від уживання м'ясних продуктів, однак при цьому зазначала, що «збіднене харчування призведе до збіднення крові» [5, с. 233]. Тому людський організм для здоров'я повинен отримувати достатню кількість поживних речовин [5, с. 234]. Харчове меню має бути різноманітним. Потрібно уникати великої різноманітності страв, поставлених на стіл, за один раз, однак «усі трапези не повинні складатися з одних і тих самих страв без жодних змін» [5, с. 235]. Необхідно враховувати особливості та потреби в їжі кожного організму індивідуально [5, с. 235–236]. Окрім того, необхідно готувати апетитну їжу. Еллен Уайт говорила, що ті, хто дотримується реформи здоров'я, повинні уникати будь-яких крайнощів у цьому питанні: «Їжа має бути приготовлена так, щоби бути і апетитною, і поживною» [5, с. 244].

Приготування здорової їжі. Місіс Уайт називала погане приготування їжі гріхом, «бо від їжі залежить благополуччя всього організму» [5, с. 294]. Вона наголошувала,

що «в буханці доброго хліба міститься практична релігія» [5, с. 294]. Здатність готувати смачну та здорову їжу авторка вважає рівноцінним тому, хто має «десять талантів» [5, с. 294]. У вмінні правильного приготування їжі важливою вимогою є використання повноцінної заміни м'ясних продуктів: «Ці замітники м'яса слід добре приготувати, щоб не виникало бажання вживати м'ясо» [5, с. 301]. Погане приготування їжі псує органи травлення, в організмі виникають запальні процеси. Наслідком є хвороба та поганий настрій: «Така їжа – гріх в очах неба» [5, с. 302]. Навпаки, «у доброму приготуванні їжі міститься більше релігії, ніж ви вважаєте» [5, с. 302]. Еллен Уайт стверджувала, що фрукти, зернові в достатній кількості – «це найкраща їжа для тих, хто готується до праці Божої» [5, с. 366]. Вона стверджувала, що у фруктах, злаках, овочах і горіхах містяться всі необхідні речовини для людського організму [5, с. 367].

Щодо поєднання у десертах цукру з молоком вона писала, що це «засмічує організм, подразнює органи травлення, уражає мозок» [5, с. 395]. Вона віддавала перевагу простим десертам, наприклад звичайному пирогу, лимонному пирогу, рисовому пудингу з родзинками, чорносливом та інжиром тощо [5, с. 399–400]. Еллен Уайт радила додавати в їжу невелику кількість солі, оскільки «це не лише не шкідливо, а й суттєво важливо для крові» [5, с. 412].

Еллен Уайт застерігала від споживання великої кількості коров'ячого масла, однак закликала уникати крайнощів у цьому питанні [5, с. 417–420]. Також «молоко, яйця і масло не слід зараховувати до однієї категорії з м'ясом» [5, с. 418]. Молоко Еллен Уайт називала складником поживного та смачного харчування. Разом із тим вона застерігала від уживання молока сумнівної якості [5, с. 424–426].

Місіс Уайт називала дозвіл на вживання м'ясної їжі наслідком гріха: «Відбирати життя в будь-якого створіння – суперечило Його плану. В Едемі не мало бути смерті» [5, с. 445]. Авторка закликала повернутися до первісного раціону харчування, який Бог дав у раю [5, с. 454]. В останній час ті, «котрі очікують приходу Господа, у кінцевому підсумку покінчать із м'ясною їжею» [5, с. 455]. Уживання м'ясної їжі стало небезпечним у наші дні [5, с. 459]. Також через м'ясо передається немало захворювань, зокрема туберкульоз та онкологія [5, с. 465]. У людини послаблюється гострота розуму та розвиваються низькі пристрасті [5, с. 466–468]. Однак у надзвичайних обставинах вона вважала, що вживання помірної кількості м'яса є допустимим [5, с. 473–474].

Щодо напоїв, то Еллен Уайт попереджувала про збудливу дію чаю та кави. «Чай – це отрута для організму. Християни не повинні його вживати» [5, с. 507–508]. Щодо кави, то ті, хто вживає, не розуміють небезпеки, оскільки «дія на організм ще гірша» [5, с. 507–508]. Кава спочатку збуджує тонус організму, однак згодом «зумовлює виснаження та знесилення» [5, с. 507–508]. У переліку шкідливих напоїв вона називала алкоголь: «Чай, кава, тютюн, а також алкогольні напої – це різні ступені на шкалі штучних збудливих засобів» [5, с. 508]. Найкращим напоєм, який сприяє здоров'ю, вона вважала воду: «Вода – найкраща рідина для очищення тканин організму» [5, с. 508].

Завдяки впливу від уживання збудливих напоїв нервова система стає невірноваженою, печінка стає нездоровою. Наслідком цього стає «знесилення не тільки розумове та фізичне, а й моральне» [5, с. 510]. У чаю і кави немає жодної харчової цінності [5, с. 513]. Єдиним безпечним шляхом для християнина є «не торкатися, не куштувати чаю, кави, вина, тютюну, опіуму та алкогольних напоїв і не мати з ними жодної справи» [5, с. 517].

Інакше кажучи, у працях місіс Уайт містяться поради та рекомендації, які не лише закликають людей відмовитися від їжі, яка шкодить здоров'ю, а й від продуктів, негативний ефект від яких настає після тривалого вживання, типу чорного чаю, кави, білого

цукру тощо. Однак є речі, які Еллен Уайт називає неприйнятними для справжнього християнина – це алкогольні напої, тютюнові вироби, наркотичні засоби. Щодо можливості їх уживання міститься категорична заборона, однак до їжі чи напоїв, які шкодять організму, з часом викладено поради рекомендаційного характеру разом із позначенням причин, чому необхідно відмовитися від цих продуктів.

Висновки. Отже, підбиваючи підсумки дослідження, одразу зазначимо, що з позиції Церкви адвентистів сьомого дня спосіб, методи та зміст харчового раціону відіграють важливу роль не лише з теологічного (доктринального) погляду, а й із морально-християнського. Як бачимо, використовуючи для обґрунтування правомірності існування вчення про здоровий спосіб життя, адвентизм використовує широкий спектр біблійних текстів та прикладів, із яких зрозумілі причини вибору такої позиції. З іншого боку, маємо низку наукових досліджень зі сфери медицини, психології, етики, дієтології тощо, які підтверджують наявність негативних наслідків від неправильного способу харчування. Як результат, вислови Еллен Уайт щодо стримання, помірності та вибірковості у харчуванні саме в сучасний період мають інакший відтінок, аніж 20 і більше років тому, оскільки сучасні тренди та стилі у харчуванні людини передбачають повернення до дієт та раціону, що максимально корисні здоров'ю, однак є деякі її вислови щодо вживання кави, чаю, цукру тощо, які викликають у необізнаній людини деякий скептицизм, який із часом може зникнути за детального вивчення питання користі чи шкоди цих продуктів. Отже, на думку адвентистів, питання спасіння людини, з одного боку, не залежить від того, скільки вона їсть або що вона їсть, але з іншого – невірний підхід із позиції адвентизму ускладнює людині шлях до Бога. Тому узагальнено, що доктринальне вчення адвентистів не робить питання їжі квитком спасіння для людини, а при цьому неодноразово наголошується, що потурання власному апетиту та нестриманості у кінцевому результаті призводить до його втрати.

Список використаної літератури

1. Любащенко В.І. Теологія. URL: <http://www.history.org.ua/?termin=Teolohiia>.
2. Настольная книга по теологии. Библиейский комментарий Адвентистов седьмого дня. США : Институт библейских исследований. 2000. Т. 12. 886 с.
3. Уайт Е. Велика боротьба. Київ : Джерело життя, 2017. 608 с.
4. Девидсон Р. Пламя Ягве: Сексуальность в Библии. Москва : Эксмо, 2015. 1008 с.
5. Уайт Е. Поради щодо їжі та харчування. Київ : Джерело життя, 2009. 608 с.
6. Церковное руководство Церкви адвентистов седьмого дня / Генеральная конференция АСД. 2017. URL: <http://soteria.ru/s4944/15/>.

NUTRITION THEOLOGY IN A HEALTHY LIFESTYLE LEARNING SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH

Valentyna Kuryliak

*The National University of Ostroh Academy,
Faculty of Humanities, Department of Cultural Studies and Philosophy
Seminarska str., 2, 35800, Ostroh, Rivne region, Ukraine*

The statute is assigned to the last day of the week about healthy living in the Adventist Church of this day. Presented by the interpretation of biblical texts by Adventists of the present day on the way, methods and in the place of food races. The main reasons for the species and Adventists in the living of creatures, which the Bible can be classified as unclean, have been revealed. It is shown on the basis of biblical texts, why Adventists are promoting the distribution of pure and unclean, and also a comment is given, why the old-

time decree did not lose its relevance for the happy Christians. A detailed compilation of the compilative work «Happy for you and your food», formed from the beginning of the Adventist writing by Ellen White, as a commented-on behalf of the children, health reform, incl. food nutrition. It is determined that the author has given her friends to her forefathers, drinking the methods of harvesting in two categories: first – a recommendation to enter, as it is more beautiful; a friend – a chain of words, the products are the drinks, which are categorically hardened to live. Black tea, kava, white sugar, meat is not recommended to the category not recommended, and alcohol, tobacco, drugs, unclean creatures to the category of fence. On the basis of the analysis of Ellen White's work, it was established that there is a strong connection between people and spiritual lives. The very violation of the laws and principles of healthy people is closely related to the level of spirituality of people. If a person is not restrained, does not limit himself, does not separate, then what hurts him and what does not, but not in the end, in the end, the idea of Adventist thought leading to the moral fall and ruin of the spiritual life of the human. Nutrition theology is presented by a confession of Adventists from one side to take revenge on a clear note, so that people cannot be saved because of this, and even though people are a Christian, but people from the other side, quicken the advent of the advent of God The children have a seat, which is doctrinal in the Adventists about a healthy complicates man's path to God. In the summary, it was emphasized that the doctrinal teaching of Adventists on a healthy lifestyle, incl. about a person's way of eating is not a ticket to salvation, but it is noted that intemperance in one's own appetite and without regimen ultimately leads to spiritual decline.

Key words: Nutrition Theology, teaching about a healthy way of life, the Church of Adventists of this day.

УДК 261.8

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.9>

РУХ ЗА ЦЕРКОВНУ АВТОКЕФАЛІЮ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ: ПРОВІДНІ ТЕНДЕНЦІ ТА СПЕЦИФІКА ЇХ ВІДОБРАЖЕННЯ У ЗМІ

Володимир Кухарчук

(Єпископ Житомирський і Овруцький Паїсій),

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,

кафедра культурології релігієзнавства та теології

вул. Коцюбинського, 2, 58012, м. Чернівці, Україна

У статті здійснено спробу комплексного аналізу та оцінки висвітлення у засобах масової інформації питання українського автокефального руху, активна фаза якого збіглася в часі з проголошенням і утвердженням державної незалежності України на поч. 90-их рр. ХХ ст. Увиразнено головні чинники та умови протікання боротьби за відродження ідеї церковної автокефалії в Україні та з'ясовано роль і місце ЗМІ у висвітленні її розвою, досягнень та наслідків. Розглянуто провідні тенденції різновекторного масмедійного висвітлення змагань за визнання автокефального устрою Православної Церкви в Україні на межі ХХ і ХХІ століть. Систематизовано публікації про автокефальний рух в Україні й обґрунтовано їхню інформаційно-агітаційну спрямованість. Розкрито ідейно-ціннісний зміст публікацій, що відображають особливості протікання автокефального руху в Україні та обґрунтовано ставлення до нього державних органів влади, політичних партій, громадсько-культурних організацій і українського соціуму зокрема.

Розглядаючи історичний розвиток об'єкта дослідження під різними кутами, автор у висновках підкреслює, що висвітлення у ЗМІ провідних ідей автокефального руху від часу його виникнення (1989 р. – Третє відродження УАПЦ) і до сьогодні, базувалося на національних, світоглядних засадах – бажаних і логічних для українського суспільства, які водночас постійно потрапляли під конфронтацію промосковсько-налаштованих сил (непримиренних противників автокефалії українського православ'я як неминучого відходу від влади і впливу керівництва РПЦ МП з Москви) як в середині України, так і поза її межами. Рівно ж ці констатації наочно збагачують наукову базу теоретичних наративів релігійної журналістики, і це є авторитетно-критичним свідченням загальної мас-медійної тенденції в Україні (журналістського висвітлення подій у різних напрямках суспільного життя українців) – недотримання принципів безсторонності, збалансованості та об'єктивності подання інформації.

Ключові слова: автокефалія, засоби масової інформації (ЗМІ), Константинопольський Патріархат, Російська православна церква, Українська православна церква, Томос.

Як відомо, Україна проголосила незалежність у серпні 1991 р. Відтоді розпочався тривалий і тернистий шлях боротьби українського народу за автокефалію рідної Церкви. Щоправда, об'єднаний він був тоді у двох національно зорієнтованих церковних юрисдикціях – Українській автокефальній православній Церкві (далі – УАПЦ) та Українській Православній Церкві Київського Патріархату (УПЦ КП). Отже, тридцятилітній період існування України як самостійної та суверенної держави був сповнений складних випробувань і контраверсійних перетворень.

Не легші часи доводиться переживати й сьогодні, попри те, що православні вірячи нарешті отримали визнання власної об'єднаної Православної Церкви України (ПЦУ). З одного боку, доволі сильним залишається вплив п'ятої колони – «Української» православної церкви, котра перебуває у канонічній залежності від московського патріарха, хоча й оголошена Вселенським патріархом поза законом, а з іншого – процес визнання авто-

кефалії ПЦУ йде надто повільно. Все це відбувається на тлі семи років військової агресії й окупації Росією українських територій – Криму та Донецької і Луганської областей. Увесь цей час там насаджують «руській мір», а отже, руйнують до підвалин усе українське, викоринюючи ідею церковної автокефалії та державного суверенітету.

Та попри все це, до епохальних і надважливих подій в історичному бутті українців, поза будь-яким сумнівом, належить акт визнання церковної автокефалії й надання Томосу об'єднаній ПЦУ 6 січня 2019 р. Й хоча цей документ Константинополь зважився подарувати не так давно та під очевидним тиском, боротьба за автокефалію має власну столітню передісторію.

У зв'язку із цим актуалізується проблема комплексного наукового дослідження основних чинників, висвітлення постатей та окреслення тенденцій, які засвідчують складність й ідейно-ціннісну поліфонію руху за церковну автокефалію в Україні доби незалежності. Принагідно зауважимо, що релігієзнавча об'єктивнація зазначених проблем у нашій статті базується на наративі, представленому в ЗМІ.

Джерельну базу дослідження складають публікації у ЗМІ (різних юрисдикцій, підпорядкування та форм власності), які описують провідні тенденції церковного руху в Україні за церковну автокефалію, починаючи з кінця 80-х і завершуючи 20-ми роками XXI ст. На наше переконання, введення в науковий обіг статей із газет і журналів церковного та суспільно-державного походження не лише правомірне, а й доцільне з огляду на важливість комплексної об'єктивної проблематики. Крім цього, в такий спосіб можна чітко реконструювати специфіку й еволюцію ставлення держави та громадянського суспільства до автокефального руху. У такому ключі дослідження має вагомий науково-теоретичний потенціал і соціально-практичне значення. Адже матеріали розвідки можна використовувати для розробки лекцій, курсів і спецкурсів, зокрема, з Історії церкви в Україні, Історії державно-церковних відносин, Релігійної журналістики тощо, а висновки та підсумкові дефініції можуть слугувати для українських державних діячів, політиків та релігійних лідерів новим ключем й ефективним інструментарієм до вдосконалення моделі державно-церковних відносин і ширшого залучення потенціалу Православної Церкви України до суспільствотраслюючих і державотворчих процесів.

Насправді питання церковної незалежності не втратило актуальності й сьогодні, коли в Україні існує, розвивається та утверджується Помісна Церква – ПЦУ. Особливо гостро воно постає з огляду на доволі неординарну ситуацію в Українському православ'ї, де конкурують між собою ПЦУ та РПЦ, а точніше, Російська православна церква в Україні з відвертими україноненавсницькими й антидержавницькими політико-ідеологічними стратегіями.

Однією з головних ідей автокефального руху є вислів «у незалежній Державі – незалежна Церква», який базується на 34-му апостольському правилі: «Єпископам кожного народу належить знати першого серед них і визнавати його як главу, й нічого не робити, що було б понад їхню владу, без його згоди» [12].

Відомо, що новітній рух за церковну автокефалію в Україні активно розпочався з початком доби незалежності нашої держави. Це чітко можна простежити через публікації у засобах масової інформації. Зокрема, якщо поглянути на журнал «Православний вісник», який видавався спочатку УПЦ МП, а з 1992 р. – УПЦ КП, то саме з часу незалежності України у ньому почали виходити статті про церковну автокефалію. Загалом це видання багате на публікації, які тематично торкаються майже всіх сторін життя Церкви, її історії, різноманітних богословських дисциплін тощо. У журналі за червень 1992 р., у розділі «Церковне життя», друкували статті про об'єднання православних в Україні та досягнення

на шляху розбудови незалежної УПЦ київського патріархату. Читачі Православного вісника мали можливість ознайомитися з постановами Всеукраїнського Православного собору [18], зверненням православних українців до Верховної Ради [7] та Президента України [8]. У цьому ж числі журналу було розміщено апеляцію незаконно засудженого митрополита Філарета (Денисенка) до Константинопольського Патріарха та інших предстоятелів Помісних Церков [2]. По суті, це – ґрунтовне історичне джерело про національно-церковну ідентичність й утвердження ідеї української церковної автокефалії.

Аналізуючи ЗМІ останнього десятиліття ХХ століття, доходимо висновків, що ідейні натхненники автокефалії Української Церкви шукали різні шляхи для її здобуття. Хтось бажав отримати автокефалію від Москви, як-от Митрополит Київський і Галицький Філарет (Денисенко), який потім став Предстоятелем УПЦ КП. За активну і безкомпромісну позицію в боротьбі за автокефалію учасники Харківського псевдособору незаконно заборонили у служінні, а 21 лютого 1997 р. Архієрейський собор РПЦ відлучив його від своєї церкви [1]. Готуючись до надання Томосу ПЦУ, Вселенський патріарх Варфоломій визнав ці московські анафеми недійсними [22].

Пізніше виникла ідея просити автокефалію у Константинопольській Церкві як кіріархальної для України. Прикметно, що зміна вектору стала помітна не лише у церковних ЗМІ. Зокрема, О. Ігнатенко [10] у статті «Вселенська церква нас не визнає...», опублікованій у журналі «Людина і світ» у 1998 р., писав про те, що перспектива отримання автокефалії від Вселенського Патріарха – це також доволі примарна справа.

Після сплеску зацікавлення науковців питаннями новітньої історії православної церкви, який припав на першу половину і поступово згас до кінця 1990-х рр., нові праці з'являлися не часто, проте вони мали іншу якість. На хвилі масового звернення людей до церкви, вибуху міжконфесійних конфліктів, постанов нових напрямів в українському православ'ї, відродження УАПЦ та Української греко-католицької церкви, появи взагалі нових релігій і напрямів відбулася зміна пріоритетів у наукових дослідженнях і засобах масової інформації.

Між тим, присвячені автокефальній проблематиці матеріали у виданнях УПЦ МП подавали винятково в негативному світлі. Зокрема, у газеті «Вісник УПЦ» М. Лозовий [14] у статті «Про цинізм і маргінальність ідеї «Українського національного православ'я» навмисне акцентував лише на негативах від здобуття українською Церквою автокефального статусу, незалежності на українську Церкву. Пропагуючи неоімперську церковну ідеологію, він стверджував, що «для християнина всі люди є рівні перед лицем Господа: немає жодного обраного народу, жодної привілейованої раси чи класу, жодної спільноти, чій долі були б важливіші за долі інших. Християнин не може задовольнитися римською чи єврейською історією, чи будь-якою частковою і партикуляристською історією: він вимагає всезагальної історії, чиєю темою був би загальний розвиток Божих промислів, складених для людського життя. З огляду на ці християнсько-історичні принципи, формули на кшталт «РПЦ, що виникла й відновлювалася 1943 р., як державна Церква Імперії важко перенесла позбавлення її привілейованого статусу в Україні», або «З Богом треба спілкуватись рідною мовою», важко визнати коректними. Бо ніколи і ніде з моменту сходження Святого Духа на апостолів Христова Церква не була ні імперською, ані державною, скоріше імперії та держави з волі Провидіння ставали християнськими. І аж ніяк не можна було заборонити християнинові творити приватну молитву до Спасителя своєю рідною мовою» [14]. Як бачимо, автор критикує будь-які прагнення українського народу щодо автокефалії й державної незалежності, проте водночас підтримує національно-шовіністичний елемент в політичній програмі РПЦ.

Відповіддю на такі твердження можна вважати статтю І. Ільїна «Християнський націоналізм», опубліковану у «Волинських єпархіальних відомостях» у 2013 р., де переконливо й науково обґрунтовано наведено низку аргументів для підтвердження біблійних основ і переваг християнського націоналізму: «Для багатьох слово «націоналізм» – страшне; інші ж навпаки – з честю йменують себе націоналістами. Це тому, що слово багатозначне: 1) ідеологія й політика, яка проповідує зверхність національних інтересів над загальнолюдськими, шанування однієї нації за рахунок пригнічення іншої, розпалює національну ворожнечу; 2) рух, спрямований на боротьбу за незалежність нації, народу проти іноземних гнобителів; 3) рух за збереження і розвиток національних традицій, культури, мови, літератури, мистецтва тощо; патріотизм («Великий тлумачний словник сучасної української мови»). Зрозуміло, що ми всі проти націоналізму в першому значенні, але за – у другому й третьому... Християнський націоналізм вимірює життя свого народу і достоїнство свого народу релігійним мірилом: ідеєю Бога і Христа, Сина Божого. Саме цей вимір навчає християнського націоналіста безумовної відданості й безумовної вірності; і він же навчає його наднаціонального споглядання людської вселенної та всесвітнього братства людей. Істинна вселенськість не тільки не заперечує націоналізму, а й виростає з нього і зміцнює його, так що істинний націоналіст може вступити до вселенського братства як живий представник свого народу і його національного духу... Такими є основи християнського націоналізму» [11].

У першому десятилітті XXI ст. найбільша активність ідей автокефалії виникла за часів Президента В. Ющенка. Керівник української держави шукав шляхів єднання українців в лоні єдиної Православної Церкви. З цього приводу висловились УПЦ КП. Волинські єпархіальні відомості опублікували заяву про можливість єднання українців в об'єднаній Церкві. Зважаючи на важливість змісту, процитуємо її дещо розлогіше: «На зустрічі Президента України Віктора Ющенка з єпископатом УПЦ Київського Патріархату прозвучали ініціативи глави держави щодо можливих шляхів подолання розділення Православної Церкви в Україні. Під час спілкування єпископат Київського Патріархату схвально сприйняв ці пропозиції. Єпископат погодився з тим, що держава не може втручатися у внутрішні питання церковного життя, що розв'язання канонічних та інших непорозумінь між православними конфесіями України – питання міжцерковного діалогу. Водночас була схвально прийнята позиція Президента України щодо того, що розділення Православ'я негативно впливає на все життя українського суспільства, а тому держава не може повністю відсторонюватися від розв'язання цієї проблеми. Обов'язок держави полягає у тому, що, з одного боку, вона повинна виступати гарантом дотримання законних прав віруючих, забезпечувати виконання законодавства, з іншого – вона має право і обов'язок виступити посередником діалогу між православними конфесіями. Єпископат Київського Патріархату переконаний, що держава повинна дієво сприяти утворенню в Україні Єдиної Помісної Православної Церкви, бо без єдності та незалежності Православної Церкви в Україні державна незалежність нашої країни не може бути міцною. Також і соціологічні опитування свідчать, що тих, хто підтримує незалежність Православної Української Церкви, значно більше, ніж тих, хто виступає за її підпорядкування Московському Патріархату... Підставою для того, щоб утриматися від подібного роду зустрічей, є також те, що склад комісії невизначений, авторитетність та компетенція її невідома, бо у згаданому офіційному повідомленні ці моменти описані нечітко або опущені. Водночас Київський Патріархат заявляє про свою готовність до діалогу з компетентними представниками УПЦ МП, якщо форма такого діалогу буде позбавлена образливих натяків та двозначності. Мета такого діалогу – реальне досягнення порозуміння між УПЦ МП та Київським Патріархатом, припинення ворож-

нечі між ними та зрештою – Єдина Помісна Українська Православна Церква. Тому нам не потрібний діалог заради діалогу, яким представники Московського Патріархату прагнуть підмінити реальне вирішення існуючих проблем. В основі позиції Київського Патріархату лежить прагнення не на словах, а ділом виявляти заповідану Богом любов до всіх, а особливо до наших співбратів у православній вірі, які належать до УПЦ МП. Ми хочемо говорити з ними та бути почутими. Але доки з боку УПЦ МП не буде належної реакції на наші прагнення, переконані, що не пусті розмови навколо можливого діалогу, а реальне зміцнення Київського Патріархату, збільшення його суспільної підтримки, поширення правдивих знань про необхідність існування Єдиної Помісної Української Православної Церкви сприятимуть наближенню того часу, коли буде відновлено єдність українського Православ'я. Віримо, що на це є благословення Боже!» [6].

У газеті «Волинські єпархіальні відомості» 2007 р. опублікували статтю «Об'єднання українського православ'я: позиція ієрархів УПЦ МП» [20], у якій йшлося про поточний стан справ і можливість отримання Томосу в разі об'єднання: «Останнім часом питання надання Українській Церкві статусу автокефальної активно обговорюється не лише серед кліру та вірних Київського Патріархату, а й у владних кабінетах, громадських, неурядових організаціях та, як не дивно, серед ієрархів та священників УПЦ МП. Протягом усіх років незалежності державні мужі, включаючи Президентів Кравчука та Кучму, наголошували на необхідності утворення в Україні Єдиної Помісної Православної Церкви. Численні опитування громадян свідчать про схвальне ставлення суспільства до ідеї не лише об'єднання Церков, але й до набуття Українською Церквою автокефалії, тобто незалежності та визнання з боку інших Помісних автокефальних Православних Церков... Проблема об'єднання Церков та утворення Єдиної Помісної Православної Церкви активно обговорюється не лише за закритими дверима Синодів та єпархіальних зібрань. Багато публікацій, дискусій з'являється на шпальтах газет та сторінках інтернет-видань. Спектр думок з цього приводу доволі широкий. Від категоричного несприйняття – до активного пошуку порозуміння трьох гілок українського православ'я. Головне, що вірні та священники, суспільство та влада, преса та аналітики активно включились у процес обговорення цієї проблеми. Необхідність якомога швидшого розв'язання цієї проблеми ні в кого уже не викликає сумнівів. Замовчування, нехтування, заморожування цієї проблеми лише поглибить розділення не лише церковне, але й всього суспільства. Це розуміють і в Московському Патріархаті, а тому активно намагаються вийти на новий рівень діалогу та співпраці. Підтвердженням цього служать слова священника Петра Зуєва зі статті в газеті «Дзеркало тижня» та відомого в церковних колах московського диякона Андрія Кураєва: «Рано чи пізно Українська Церква отримає статус помісної та єдиної. Або... Або Православ'я ризикує бути витісненим на маргінес сучасного життя України» [20].

2007 р. був багатим на визначні церковні події, серед яких об'єднання РПЦ з РПЦЗ. На цьому тлі українські ЗМІ теж роздумували, чи може об'єднатись УПЦ КП та УПЦ МП. У «Волинських єпархіальних відомостях» опублікована стаття Стодолі В. «Послідовна непослідовність: московська патріархія застосовує практику подвійних канонічних стандартів у боротьбі з автокефалією української церкви» [23], в якій автор шукає шляхи єдності: «Чи можливо було б в аналогічний спосіб об'єднати Українські Православні Церкви: УПЦ, УПЦ Київського Патріархату та УАПЦ? Для УПЦ Київського Патріархату та УАПЦ такий спосіб об'єднання є загалом прийнятним. Однак для цього необхідно, щоб Українська Церква мала автокефальний устрій. А саме цьому і протидіє Москва. Отже, об'єднання РПЦ та Зарубіжної Церкви демонструє, що на заваді об'єднання та остаточного ствердження Єдиної Помісної Православної Церкви в Україні стоять не об'єктивні канонічні

перешкоди, а політична воля РПЦ. На жаль, до російських та українських проблем в московських церковних можновладців зовсім різні підходи. Єднання МП та РПЦЗ підсилює авторитет російської держави, а отже, відповідає сучасному політичному курсу Кремля. А об'єднання Українських Православних Церков в одну Помісну Церкву підсилює Українську державу, яку Кремль розглядає як свого конкурента в Східній Європі та незалежність якої для Росії є небажаною... Послідовна непослідовність Московського Патріархату в Україні дійшла критичної межі. Позиція УПЦ є наскрізь політичною, бо вона несамостійна. Не варто думати, що митрополитові Володимиру Сабодану бракує богословської освіти, щоб утриматися від заяв, що УПЦ КП – це «розкол», а РПЦЗ – «дійсна Церква». Але у нього немає іншого виходу. Його позиція – дзеркальне відображення думки Патріарха Алексія II та інших членів Синоду РПЦ, які вирішили будь-якою ціною зберегти єдність Московського Патріархату. Та чи вдасться Московському Патріарху втримати Україну у своїх залізних обіймах? Відповідь залежить від загалу віруючих громадян України. Церква, яку очолює митрополит Володимир, – «законна», бо як частина Московського Патріархату має визнання світового Православ'я. Однак останнім часом ця Церква невпинно рухається до кризи. Боротьба з «розкольниками» забирає у Церкви занадто багато сил, виснажуючи її... Помісна Церква – це не лише автокефалія, але й єдиний шлях порятунку Православ'я в Україні...» [23].

Чергова хвиля публікацій щодо отримання Томосу про незалежність Української Церкви пов'язана з візитом Вселенського Патріарха Варфоломія в Україну. Так, у журналі «Вісник УПЦ» за 2008 р. вийшла спеціальна стаття, в якій ідею церковної автокефалії штучно називали маргінальною і утопічною, а на прихильників автокефального руху вішали ярлики «розкольників», «неонацистів» і «філаретівців». Визнаючи важливість зустрічі на користь автокефалії, її противник і рупор ідеології «руського мира» писав: «Делегація Константинопольського Патріархату зустрілася в Києві з самозваним «патріархом» Філаретом Денисенком, главою розкольницької «Української православної церкви Київського патріархату» [25, с. 6] і т. ін. Проте змушений був констатувати, що Святійший Філарет все ж таки виклав перед грецькою делегацією зі Стамбула позицію УПЦ КП з основних питань церковного життя в Україні, а також, що очолювана ним УПЦ КП готова до діалогу, «якщо він буде вести до утворення в Україні єдиної помісної і автокефальної Української православної церкви» [25, с. 6]. Своєю чергою очільник посольства Вселенського Патріархату митрополит Еммануїл відзначив, що метою візиту делегації є ознайомлення з життям Української Церкви, її реальним становищем і проблемами. Як видно зі публікації, він запевнив присутніх, що Константинополь пильно стежить за подіями в Українській Церкві і прагне, «як Матір-Церква», сприяти вирішенню її проблем [25].

Між тим, щоб звинувати державу у втручання в церковні справи, дописувач акцентував увагу, що на зустрічі були присутні заступник голови Секретаріату президента України Юрій Богущкий, відповідальний працівник СП Андрій Ткачук, а також народний депутат України Петро Ющенко.

У лютому 2009 р. митрополит Кирило Гундяєв очолив РПЦ і почав активно втручатися в Україну, шукаючи різних приводів. Український соціум поринув у вирій «хресних ходів», «входів» і «виходів». Всі ці вояжі організовували російські спецслужби та завербовані місцеві українські манкурти, а відбувалися вони під егідою ідеології «руського мира». Їх активно і широко висвітлювали в ЗМІ. Для прикладу, зачитуємо статтю з «Волинських єпархіальних відомостей», де зазначалося: «Літо 2009 року в Україні запам'ятається пристрастями, пов'язаними з візитом у нашу країну Московського Патріарха Кирила. Незліченна кількість новинної інформації, аналітичних матеріалів, звернень, заяв, інтерв'ю,

рекламно-агітаційних продуктів... Усе це ятрило передчуттям чогось нового. Чи давно приспаного старого. Боляче дивитись на поділ між нашими людьми. Дивно й соромно бачити українців – священнослужителів, мирян, які досі є фанатичними прихильниками Російської Церкви й заповідливо зустрічають Московського Патріарха. Слухаючи їхні хвалебні вітання, вигуки, співи, думаєш: це ж як треба імперській пропаганді працювати над людиною, її світоглядом, психікою, щоб вона не бажала бачити очевидного, не хотіла бути господарем в українському православному домі, не остерігалася лжепророків, які приходять «в одежі овечій, а всередині – вовки хижі» – писав В. Собко [22].

Маніпулюючи настроями вірних і присипаючи пильність української влади, духовенство УПЦ МП час від часу робило відповідні інформаційні вкиди в пресі про примирення, бажання діалогу і навіть такого ж прагнення до автокефалії, як хоче УПЦ КП, але в канонічний спосіб, а не шляхом самопроголошення. Так, у вересні 2009 р. офіційний сайт УПЦ МП повідомляв про те, що «робочі групи Української Православної Церкви і так званого «Київського патріархату», 2 жовтня, проводять першу спільну зустріч в Києво-Печерській Лаврі. Предметом зустрічі стане обговорення можливості діалогу між Українською Православною Церквою та розкольникми. Крім того, 4 і 6 жовтня члени спеціальної комісії Константинопольського Патріархату проведуть в Києві переговори з лідером самопроголошеної «Української автокефальної православної церкви» Мефодієм Кудряковим» [19]. Про те, наскільки ця інформація могла сприяти конструктивному діалогові і примиренню, судять самі.

Після візиту у 2008 р. Патріарха Варфоломія в Україну церкви все ж таки почали шукати шляхи до єдності та досліджувати власну історію у пошуках історичних підвалин української автокефалії. Зокрема, у газеті «Волинські єпархіальні відомості», за 2009 рік прот. Миколай Цап публікує статтю «Дві гілки українського Православ'я мали стати одно», де досліджує діяльність УАПЦ у часи Другої світової війни. Зокрема, зауважувалося, що «найважливішою подією в УАПЦ під час Другої світової війни є здобуття національного єпископату. Це були священні акти хіротонії, що дали УАПЦ архієреїв канонічних, які ствердили спадковість у ній Божественної ієрархії. А от возз'єднання, на превеликий жаль, так і не відбулося» [26].

У Волинських єпархіальних відомостях за 2010 р. вийшла стаття В. Гребенка «1150 років хрещення Русі» [3], у якій йшлося про необхідність залучення іноземних джерел української церковної історії та автокефальних прагнень. Автор, зокрема, відсилав читачів до польського хроніста Яна Длугоша, який жив у XV ст. й використовував українські літописи, котрі тепер канули в забуття [3].

У 2011 році дві гілки українського православ'я (УПЦКП та УАПЦ) знову зробили спробу об'єднання заради проголошення автокефалії, про що повідомляв «Голос православ'я» (21 ч. за листопад 2011 р.). Та цей діалог успіхом не увінчався, бо знову втрутилися промосковські впливи. Священний Синод УПЦ КП змушений був офіційно визнати, що «процес діалогу щодо об'єднання з УАПЦ, як з централізованою структурою, надалі неможливий... Вважати корисним продовжити діалог на єпархіальному та парафіяльному рівнях» [9].

У 2012 році РПЦ в Україні відзначала 20-ту річницю так званого Харківського собору. В її виданнях заходилися критикувати ідею автокефалії й чорнити її ідейних натхненників. Всі стріли, звісно, що скеровували у серце Патріарха Філарета. «Церковна православна газета», описуючи «торжества» з нагоди річниці собору, опублікувала доповідь митрополита Волоколамського Іларіона з різкою критикою автокефальної руху та його очільника Патріарха Філарета. «Сьогодні, через два десятиліття після Харківського Собору єпископів

Української Православної Церкви 1992 року, до нас приходять усе більш глибоке усвідомлення тієї ключової ролі, яку він зіграв в історії нашої Церкви. За минулі двадцять років рішення Харківського Собору, визначивши подальший історичний шлях Української Православної Церкви, не тільки не втратили своєї актуальності, але й донині значною мірою визначають її стан і розвиток... І хоча розкол ще не залікований, нам не слід бентежитися: з історії Церкви ми пам'ятаємо, що бували розколи, які існували значно більшу кількість років. Але Церква Божа як і раніше пам'ятає своїх заблуканих чад, молиться про їхнє спасіння і з лагідністю чекає їхнього покаєння. Ми віримо, що колись настане час їхнього повернення в Церкву, і ми готові прийняти їх, як братів, з любов'ю у Христі. День, коли це настане, стане днем справжнього торжества і єдності українського Православ'я, і ми всім серцем молимося про його наближення» – наголошував московський ієрарх-українофоб¹.

Події революції Гідності та Російської весни 2014 року знову змусили порушити питання автокефалії для України.

У газеті «Голос православ'я» за липень 2015 р. статтю «Значення церковних канонів і державного впливу у процесі проголошення автокефалії помісних Церков» опублікував свящ. Сергія Колота¹³, у якій зазначав, що «одним з найважливіших полемічних питань міжхристиянського і, зокрема, внутрішньо-православного діалогу в кінці ХХ – початку ХХІ століть стали дебати навколо поняття автокефалії та джерел її походження. Особливої актуальності цьому питанню додає ситуація в Україні, де на сьогоднішній день діє три православні церкви зареєстровані державою. Проте, не дивлячись на бажання досить великої частини населення, державна влада поки не чітко формулює ідею створення Помісної Церкви» [13, с. 5]. Водночас дослідник наголошував, що за сучасних геополітичних умов і ситуації, котра склалася у Вселенському православ'ї, набуття Помісними Церквами автокефального статусу «за активного сприяння державної влади є цілком виправданим» [13].

Як бачимо, українські Церкви постійно шукали шляхи до єдності. Однак доки у цю справу не втрутився Вселенський Патріарх, нічого з цього не виходило. Перші контакти ієрархів українських Церков з представниками з Константинополя відбулися в березні 2015 р. Події добре висвітлили в «Голосі православ'я», де було вміщено низку статей про візит делегацій УПЦ в Канаді та США до Київської Патріархії [4].

2018 року, після звернення Президента України, Верховної Ради України та ієрархів Українських церков до Константинополя, почалися активні дії відносно надання Томосу про автокефалію для України. ЗМІ тиражували численні інтерв'ю Патріарха Філарета, представників влади, науковців, моральних авторитетів нації та найяскравіших представників національної інтелігенції. В результаті з'явився компендіум фахових науково виважених статей про історичні, канонічні та морально-правові підвалини церковної автокефалії в Україні. Їхніми авторами є і богослови, і світські вчені.

Зокрема, в інтернет-виданнях «Укрінформ» подавали цілісний погляд предстоятеля УПЦ КП Патріарха Філарета про надання автокефалії та пов'язані з цим ініціативи й процедури з боку Вселенського патріарха, Української влади та всіх інших зацікавлених сторін. Уже тоді Філарет заявив, що цьому передуватимуть два рішення Константинополя – про недійсність анафемі проти Патріарха Філарета та надання Томосу про автокефалію Української Православної Церкви [24]. У іншій публікації «Укрінформ» цитував Патріарха Філарета, який давав сміливі прогнози щодо неминучості надання Українській Церкві Томосу про автокефалію. «Це може бути й дуже швидко, а може й трошки повільніше. Але це буде. Вселенський Патріарх уже направив екзархів – своїх послів – у Київ, які вже зустрічалися з церковним керівництвом, з президентом. Це свідчить про те, що сам процес уже пішов» – стверджував Патріарх Філарет [16].

У «Голосі України» також опублікували інтерв'ю Патріарха Філарета під заголовком «Незалежна Українська Церква – незалежна держава» [28]. Власне ця ідея стала провідною в питанні боротьби за автокефалію. Ось що каже про це Почесний Патріарх: «Роль церкви у становленні української державності важко переоцінити. Без Української Церкви не може бути української державності, – зазначає Патріарх Філарет. – Чому? Тому що церква є духовною основою держави. І якщо ми заглибимося в історію, то побачимо, що коли розпалась Оттоманська імперія і стали утворюватися на Балканах окремі держави, такі як Греція, Румунія, Болгарія, Сербія, то найактивнішу участь у цьому процесі брала церква. Коли утворилась Грецька держава, то найпершою вимогою влади і суспільства було відокремлення її від Константинопольського патріархату. Тому що керівники держави розуміли: якщо церква Греції перебуватиме під владою Константинопольського Патріарха, який у той час був в Оттоманській імперії, то Грецької держави не буде. І тому Грецька церква відокремилась, стала незалежною. Константинопольський Патріарх протестував проти відділення, не визнавав цю церкву автокефальною впродовж 18 років. Так само було з Румунською, Болгарською, Сербською церквами... На Помісному Соборі 1 – 3 листопада 1991 р. одностайно було проголошено, що Україні потрібна автокефальна церква. Втім, те рішення не було підтримано на рівні державних інституцій. З того скористалася Москва... Після Томосу історія Російської церкви має починатися не з князя Володимира, бо Москва і Московська церква до хрещення Русі жодного стосунку не має, а з 1448 року, коли Московська митрополія відокремилася від Київської. Як ми вже зазначали, у Білокам'яній у 1948 році широко відзначали 500-ліття автокефалії Московської церкви. Тоді там чітко сказали, що РПЦ існує тільки 500 років, а не з 988-го, як ми. Сподіваюся, що 1030-ліття хрещення Русі будемо святкувати як визнана Українська Автокефальна Церква» [28].

Що ж до ЗМІ підконтрольних прокремлівським силам і структурам, не говорячи вже про журнали, газети та всякого роду епархіальні листки-агітки, все це тиражувало фальшиву інформацію, спрямовану на дискредитацію ідеї автокефального руху та його активістів. Особливо гостро критикували Патріарха Філарета та Українського Президента В. Ющенка. І це – зрозуміло, адже всі ненависники незалежної України та автокефальної Української Церкви розуміли, що головне – уразити Пастиря, а спантеличені вівці розбіжаться самі (Пор.: Мт. 26, 31). Щоправда деякі ієрархи УПЦ МП, наприклад, митрополит Олександр (Драбинко), начебто й висловлювалися за автокефалію і навіть брали активну участь у переговорному процесі з цього питання, але їхня риторика завжди була, м'яко кажучи дивна, оскільки базувалася винятково на цитуванні апокаліптичних прогнозів московських пропагандистів. У статті «Київська ідея і українська автокефалія» [15] найбільш наближений до Митрополита Володимира ієрарх писав, що «Російська церковна свідомість не готова прийняти автокефалію Української Церкви. Демонструючи готовність йти у цьому питанні «до кінця» – аж до переривання молитовного спілкування з Константинополем» [15]. «Страшно навіть уявити, що може статися, якщо сценарій надання автокефалії українським розкольникам буде реалізований на практиці. (...) Розкол у світовому православ'ї, який стане неминучим наслідком цього невірного кроку, можна порівняти тільки з розділенням між Сходом і Заходом 1054 року. Якщо таке трапиться, православному єдність буде поховано». Ні, ці слова належать не протоієрею Всеволоду Чапліну – лідеру російських православних фундаменталістів. Це цитата з виступу «міністра закордонних справ» РПЦ митрополита Іларіона Алфеева <...>» [15].

Хай там як, але результатом багаторічної боротьби, молитовних зітхань і системної просвітницької праці, широкомасштабної церковної та світської дипломатії став Томос про автокефалію православної Церкви України. Про цю епохальну подію писали всі україн-

ські і не лише українські ЗМІ. Ось для прикладу публікація Радіо Свободи: «5 і 6 січня президент України Петро Порошенко, голова Верховної Ради Андрій Парубій і предстоятель Православної Церкви України Епіфаній (Думенко) взяли участь у церемонії підписання і вручення Томосу в Стамбулі. Цьому передував Об'єднавчий собор у Києві, на якому українське духовенство обрало Голову новоствореної церкви. Вручення Томосу має завершити отримання незалежності Українським православ'ям» [21].

Висновки. Більшість статей у ЗМІ будувалася на ідеї-заклику: «В незалежній державі – незалежна Церква!» Головною ідейно-смісловною конотацією цієї візії було переконання, що Автокефальна Церква забезпечить єдність українського суспільства, сприятиме утвердженню Української держави. Це активізувало наукове дослідження історичних коренів Українського православ'я, історико-канонічних і моральних засад проголошення церковної автокефалії в Україні.

Звісно, що ці ініціативи наразилися на жорсткий спротив з боку прихильників церковної залежності від Московського патріархату. Проросійські ЗМІ постійно промивали українським громадянам мізки ідеологією «руського мира», наголошуючи, що автокефалія для України принесе війну, розбрат і духовний занепад.

ЗМІ Російської Православної Церкви в Україні навмисне ігнорували проблему розділення Українського православ'я, аж поки Константинополь не розпочав процес надання автокефалії у канонічний спосіб.

Запропонована нами систематизація публікацій про автокефальний рух в Україні доби державної незалежності увиразнює роль і місце церковних центрів, українських державних органів влади, політичних партій і громадських об'єднань у боротьбі за проголошення автокефалії ПЦУ.

Список використаної літератури

1. Акт про відлучення від Церкви монаха Філарета (Денисенка). Релігійно-інформаційна служба України. URL: https://risu.ua/akt-pro-vidluchennya-vid-cerkvi-monaha-filareta-denisenka_n35535.
2. Алфеев І. Доповідь з нагоди 20-ї річниці Харківського собору. *Церковна православна газета*. 2012. № 11. С. 2.
3. Апеляція Митрополита Київського і всієї України Філарета до Святійших Православних Патріархів. *Православний вісник*. 1992. № 6. С. 7–12.
4. Гребенюк В. 1500 років хрещення Руси. *Волинські єпархіальні відомості*. 2010. № 9. С. 4.
5. Делегація УПЦ в Канаді відвідала Київську Патріархію. *Голос православ'я*. 2015. № 5. С. 3.
6. Заява прес-центру Київської патріархії з приводу ініціатив щодо відновлення єдності Українського православ'я. *Волинські єпархіальні відомості*. 2007. № 3. С. 2.
7. Звернення Всеукраїнського православного собору до Верховної Ради. *Православний вісник*. 1992. № 6. С. 5.
8. Звернення до Президента України Кравчука Л.М. *Православний вісник*. 1992. № 6. С. 6.
9. Зустріч комісії УПЦ КП та УАПЦ. *Голос православ'я*. 2011. № 21. С. 4.
10. Ігнатенко О. Вселенська церква нас не визнає. *Людина і світ*. 1998. № 3. С. 33 – 36.
11. Ілїн І. Християнський націоналізм. *Волинські єпархіальні відомості*. 2013. № 6. С. 2.
12. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців. Київ : Видавництво УПЦ КП, 2008. 368 с.
13. Колот С., свящ. Значення церковних канонів і державного впливу в процесі проголошення автокефалії помісних церков. *Голос православ'я*. 2015. № 13. С. 5.

14. Лозовий М. Про цинізм і маргінальність ідеї Українського національного православ'я. *Вісник УПЦ*. 2001. № 1. С. 10.
15. Олександр Драбинко, митрополит. Київська ідея і українська автокефалія. URL: https://lb.ua/society/2018/06/04/399223_kievskaya_ideya_ukrainskaya.html.
16. Патріарх Філарет: Томос буде, процес уже пішов. Укрінформ. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2540787-patriarh-filaret-tomos-bude-proces-uze-pisov.html>.
17. Підніmemo з руїн визначну святиню України – Михайлівський Золотоверхий монастир. *Православний вісник*. 1993. № 4-6. С. 19.
18. Постановами Всеукраїнського Православного собору. *Православний вісник*. 1992. №6. С. 3.
19. Представители Украинской Православной Церкви и раскольники сегодня впервые проведут рабочую встречу. Сайт УПЦ. URL: http://pravoslavnye.org.ua/2009/10/02102009_kiev_predstaviteli_ukrainskoj_pравoslavnoy_tserkvi_i_raskolniki_segodnya_vpervie_provedut_rabochuyu_vstrechu/.
20. Пушко В. Об'єднання українського православ'я: позиція ієрархів УПЦ МП. *Волинські єпархіальні відомості*. 2007. № 3. С. 5.
21. Сардарова Е. Томос для України. Все, що треба знати про події в Стамбулі. Радіо Свобода. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-tomos-dli-ukrainy-vse-shcho-treba-znaty/29691914.html>.
22. Синод Вселенського Патріархату визнав Предстоятелів УПЦ КП та УАПЦ канонічними. Релігійно-інформаційна служба України. URL: https://risu.ua/sinod-vsenskogo-patriarhatu-viznav-predstoyateliv-upc-kr-ta-uapc-kanonichnimi_n93632.
23. Собко В., прот. Зворотній ефект приїзду Московського Патріарха Кирила в Україну, як і прогнозували, став візитом розчарування. Але в результаті – Київський Патріархат став лише міцнішим. *Волинські єпархіальні відомості*. 2009. № 8. С. 2.
24. Стодоля В. Послідовна непослідовність: московська патріархія застосовує практику подвійних канонічних стандартів у боротьбі з автокефалією Української Церкви. *Волинські єпархіальні відомості*. 2007. № 3. С. 3.
25. Филаретовци чудят в России. *Вісник УПЦ*. 2008. № 85. С. 6.
26. Філарет пояснив, чому Вселенський патріархат згадав про анафему Мазепі. Укрінформ. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2543179-filaret-poasniv-comu-vsenskij-patriarhat-zgadav-pro-anafemu-mazepi.html>.
27. Цап М., прот. Дві гілки українського Православ'я мали стати одно. *Волинські єпархіальні відомості*. 2009. № 3. С. 4.
28. Чорна С. Незалежна Українська Церква – незалежна держава. *Голос України*. 28 червня 2018.
29. Швидкий В. Посольство Олександра Лотоцького та його заходи щодо визнання незалежності Української Церкви (Константинополь, 1918 – 1920 роки). *Проблеми історії України: факти, судження, пошуки*. 2005. Вип. 14. С. 33–44.

**THE PROGRESS FOR CHURCH AUTOCEPHALY IN INDEPENDENT UKRAINE:
LEADING TRENDS AND THE SPECIFICITY
OF THEIR REFLECTION IN THE MEDIA**

Volodymyr Kuharchuk

(Paisij, Bishop of Zytomyr and Ovruch)

Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,

Department of Culturology of Religious Studies and Theology

Kocjubynskogo str., 2, 58012, Chernivtsi, Ukraine

In the article we try to analyze and value explanation in the media the issue of the Ukrainian autocephalous progress, which active phase coincided at the time of the proclamation and establishment of state independence of Ukraine at the beginning of 1990s. The main factors and conditions of the struggle for the revival of the idea of church autocephaly in Ukraine are highlighted and the role and place of the media in covering its development, achievements and consequences are clarified. The leading tendencies of multi-vector mass media coverage of the competitions for the recognition of the autocephalous system of the Orthodox Church in Ukraine at the turn of the XX and XXI centuries are considered. The publications about the autocephalous progress in Ukraine are systematized and the agitation information is substantiated. The ideological content is revealed in the article and it reflects the peculiarities of the autocephalous progress in Ukraine and substantiate the attitude of state authorities, political parties, public and cultural organizations and Ukrainian society, in particular.

Reviewing the historical development of the studying object, from different facts, the conclusions emphasize that media coverage of leading ideas of the autocephalous progress from its beginning (from 1989 (it was the third revival of the UAOC)) to the present day, were based on national, worldview grounds. There were desirable and logical for Ukrainian society, which at the same time constantly came under the confrontation of Russian side, (uncompromising opponents of the autocephaly of Ukrainian Orthodoxy, as the inevitable departure from power and influence of the leadership of the ROC from Moscow) both in Ukraine and abroad. At the same time, these statements clearly enrich the scientific basis of theoretical narratives of religious journalism and this is an authoritative and critical evidence of the general mass media trend in Ukraine, so it isn't compliance with the principles of impartiality, balance and objectivity.

Key words: autocephaly, mass media, Patriarchate of Constantinople, Russian Orthodox Church, Ukrainian Orthodox Church, Tomos.

УДК: 248.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.10>

ГЕНЕЗА МІСТИКО-ІНТУЇТИВНИХ ПРАКТИК У ХРИСТІЯНСЬКИХ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Ірина Ломачинська

*Київський університет імені Бориса Грінченка,
історико-філософський факультет, кафедра філософії
вул. Маршала Тимошенка, 13-б, 04212, м. Київ, Україна*

Олександр Донець

*Київський університет імені Бориса Грінченка,
історико-філософський факультет, кафедра філософії
вул. Маршала Тимошенка, 13-б, 04212, м. Київ, Україна*

Стаття присвячена розгляду основних етапів розвитку середньовічного містицизму в християнській традиції. Методологія дослідження основана на логічному поєднанні історичного, порівняльного, діалектичного, герменевтичного методів наукового дослідження.

Автори зазначають, що в становленні християнської містики варто розрізнити два напрями – гностичний (шлях через гнозис як інтуїтивне пізнання вишого буття) та морально-практичний (шлях зміни власного серця через неосяжну любов до Бога). Становлення ідей містицизму у східнохристиянській традиції відбувається під впливом ідей неоплатонізму про безособове божественне буття, згідно з яким формується вчення про Непізнанного у Своїй Природі Бога, що пізнається в Його творіннях, створених за образом Божим, які носять в собі відображення властивостей Божественної природи. Східнохристиянський містицизм знаходить подальший розвиток у апофатичному богослов'ї, обґрунтованому в творчості представників Каппадокійського гуртка, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Григорія Палами, які пропонують аскетизм як спосіб досягнення прямого переживання сутності божественного. У західнохристиянській традиції містицизм розвивається в опозиції офіційній церкві через його ідею безпосереднього духовного контакту з божественним. У німецьких містиків прагнення Божої досконалості проходить через духовне самозаглиблення, єдність духу і любові. Авторі доходять висновку, що спільною рисою християнських містичних практик є сакральна спрямованість на досягнення безпосереднього надчуттєвого єднання з Божеством, що здійснюється переважно на основі аскези як передумови духовного вдосконалення. Відмінності полягають в усвідомленні духовного злиття з Божественним: у східнохристиянській традиції людина надихається божественним через любов, що проникає в її серце, тоді як у західнохристиянській традиції людина піднімається до божественного. Під впливом церковних інституцій східнохристиянська містика розвивається як діяльно-практична, західно-християнська – як споглядальна.

Ключові слова: містицизм, християнська містика, містично-інтуїтивні практики, містична духовна традиція, містичне богослов'я, апофатичне богопізнання.

У практиках релігій світу містика, як віра у можливість безпосереднього духовного спілкування людини з метафізичними силами завдяки надприродним можливостям, завжди привертала до себе уми великої кількості людей. Містичні або близько-містичні релігійні, філософські, езотеричні вчення супроводжували людство на всіх етапах його розвитку, особливо, у періоди кризи й різючих змін, а сучасний посмодерний світ формує нові виклики для християнської духовної традиції, що зумовлює актуальність проблеми.

Теоретичною основою дослідження стали праці найбільш видатних представників середньовічної християнської містики – Григорія Ниського, Симеона Нового Богослова,

Мейстра Екхарта, Якоба Беме, Йогана Ван Рейсбрука. Аналіз духовної спадщини середньовічних містиків здійснений на основі досліджень М. Бердяєва, С. Булгакова, В. Лосського, П. Мініна, І. Мейєрдорфа, Ф. Хайлера тощо.

Мета дослідження – порівняльний аналіз становлення та розвитку містико-інтуїтивних практик у релігійно-філософських традиціях східного і західного християнства епохи Середньовіччя.

Основними науковими методами, що дозволили реалізувати мету і вирішити поставлені завдання, є такі: історичний (визначено закономірності генези християнської містичної духовної традиції на різних історичних етапах її розвитку), порівняльний (виокремлено специфіку містико-інтуїтивних вчень православних та католицьких середньовічних богословів, їх особливості в контексті організаційної структури східного та західного християнства і найбільш поширених аскетичних практик); діалектичний метод дозволив розглянути предмет дослідження в процесі його становлення; герменевтичний метод застосовувався у процесі інтерпретації текстів східно- і західнохристиянських богословів

І у східній, і у західній релігійно-філософських традиціях містика має на меті переживання «безпосереднього єднання» з Богом, однак історичний розвиток східного і західного християнства, специфіка організаційної структури кожної з церков, особливості їх аскетичних практик сформували унікальні підходи у розумінні сутності прагнення людини в її нерозривному зв'язку тілесного і духовного до містичного єднання з вищою трансцендентною сутністю. П. Мінін [1] виокремлює містичні духовні практики від традиційно релігійних: особливістю містичного досвіду є абсолютне занурення кінечної свідомості у лоно нескінченності, розчинення індивідуального «Я» у Абсолютному. Тому тоді як релігія прагне бути переважно теїстичною, містицизм втілює прагнення до пантеїзму. У містицизмі релігійне життя зосереджене не у церкві як організаційній структурі, а у внутрішньому духовному світі самої людини.

Відмінна риса християнської містики вбачається в тому, що містичний шлях подвижника ставиться в найтісніший зв'язок з християнським віровченням, основу якого складає Одкровення та його ідея Божественної премудрості. У християнській містиці варто розрізнити два напрями – гностичний (шлях через гнозис як інтуїтивне пізнання вищого буття) та морально-практичний (шлях зміни власного серця через неосяжну любов до Бога). Гнозис (зокрема у вченні Климента Олександрійського) звільняє людину від чуттєвості, перетворює її на істоту рівноангельську, богоподібну, що пізніше знайшло подальший розвиток в ідеях ісихазму (обґрунтованого Григорієм Паламою).

У східнохристиянській патристичній традиції містико-інтуїтивні практики активно розробляються Афанасієм Великим та представниками Каппадокійського гуртка. Григорій Нісський [2, с. 8–9], під впливом неоплатонізму розробляє теорію, згідно з якою душа людини носить у собі відображення властивостей Божої природи, оскільки вона створена за образом Божим. Створюючи людину, Бог творить в ній своєрідне відображення Себе Самого, наділяючи її всим тим, що має Сам. Бог передусім – це благо, краса, любов, мудрість, а душа носить у собі ці риси. Але у Божественній сутності є і її метафізична трансцендентність, яка є вищою від усякого доступного розуму поняття і образу, про Нього ми можемо тільки сказати, що Воно є, але у чому Його сутність незбагненно для нашого розуму.

Витоки ідеологічного обґрунтування східно-християнських містичних практик сягають вчення Псевдо-Діонісія Ареопігита, кардинальним пунктом містики якого є вчення про обожнення людини (*theiosis*). Процес містичних практик проходить кілька ступенів: першою є *katharsis* – зречення зовнішнього світу; на другій (*fortismos*) відбувається зречення

внутрішнього світу та осяяння душі божественним світлом; останньою є *teleiosis* – вихід свідомості за межі кінечного, злиття з нескінченним, досягнення нового рівня свідомості.

В. Лоський [3] аналізує містичне богослов'я Ареопігита в контексті його апофатичного богопізнання. Будь-яке пізнання належить до суцього і ним обмежується. Бог, що перевищує будь-яку сутність, не є суцим і, отже, не може бути пізнаним. Непізнаваний у Своїй Природі, Бог пізнається, однак, нами «з порядку всього суцього, Богом створеного і містить образи і подобу Божественних ідей, оскільки ми йдемо особливим шляхом..., сприймаючи Його як Причину всього». Таким чином, ми можемо пізнавати Бога в творіннях, оскільки вони є образами і подобою, які показують Його ідеї, і сходити до Нього, як поза межної Причини суцього. Найвищим пізнанням Бога є те, яке досягається через незнання, шляхом з'єднання, коли розум, відокремившись від усього суцього і потім покинувши сам себе, з'єднується з божественною Премудрістю.

Шлях пізнання є шлях відволікання і заперечення, шлях спрощення і замовкання – щоб пізнати Бога, «як вилученого з усього суцього» ... Це – шлях аскетичний... Це є «збирання душі», зосередження, «входження в самого себе», відволікання від всякого пізнання, від всіх образів, чуттєвих і розумових ... Це є разом з тим якимось заспокоєнням душі, Бога ми пізнаємо лише в спокої духу, спокої незнання. Однак це не відсутність знання, але досконале знання, непорівнянне тому з усяким частковим знанням [4].

Згідно з містичним вченням Максима Сповідника Бога можна знайти не тільки через аскетичні вправи духу і обоження, але, оскільки Логос є основа всього творіння, – шляхом споглядання Бога в природі. Проблема полягає в тому, чи є природне споглядання необхідною передумовою безпосереднього споглядання Бога. Шляхи до обоження бувають різні, але вони обов'язково повинні включати в себе і мету перетворення світу. Одні схильні домагатися цієї мети через аскезу, яка в своєму крайньому вираженні є смерть і воскресіння. Але є й інший шлях – шлях Преображення, що пов'язується з любов'ю до творіння Божого [5]. Світ постає як одкровення Логоса, що відкривається людині в природі і у Писанні: в них він втілюється своїми енергіями або ідеями. Вивчати його – отже, осягати його розум, зливатися з ним.

Серед візантійських містиків заслуговує на увагу творчість Симеона нового Бого-слова. Серед основних тем – практика віри і аскетизм як спосіб досягнення прямого переживання Бога та прагнення до глибокого містичного єднання з Богом. Симеон називав це хрещенням Святим Духом: «Як можливо пізнати зміна, що відбувається в охрещених Духом Святим, тим, які ще не охрестилися Духом Святим?.. Бог є Дух невидимий, безсмертний, неприступний, немислимий, і тих, котрі народяться від Нього, робить такими ж, подібними Отця, від якого народжені. Вони хоча по тілу всім видимі і всіма знані бувають, але по духу пізнаються тільки від Бога, як і Бога вони тільки знають як слід; або, краще сказати, вони бажають бути знаними і зримими тільки від Бога, до Якому спрямовані всім бажанням і всією любов'ю і Якого розумно осягають невпинно» [6, с. 445].

Містико-інтуїтивний досвід християнської духовної традиції у її західному і східному напрямках має свої суттєві відмінності. За визначенням М. Бердяєва [7, с. 440–441], найбільш реальна різниця між християнським Сходом і християнським Заходом лежить в типі духовності. І хоча християнська містика є одним родовим типом, але є видові відмінності східної і західної християнської містики, тому важливо зрозуміти цю відмінність, яка проявляється навіть у порівнянні духовної спадщини грецьких отців церкви з Августином Блаженным. Католицький Захід може побачити на Сході ухил пантеїстичний і гностичний, однак православний Схід називає цю властивість онтологізмом і бачить у західній містиці ухил у психологізм і антропологізм.

Для С. Булгакова східнохристиянська містика формує той внутрішній досвід, який дає змогу «доторкнутись до духовного, Божественного світу, а також внутрішнє осягнення нашого природного світу. Можливість містики передбачає наявність у людини особливої здатності безпосереднього, надрозумного і надчуттєвого інтуїтивного осягнення (Божественного)» [8, с. 176].

Християнська містика Сходу набагато більше просякнута неоплатонізмом, ніж християнська містика Заходу. У ній немає тієї прірви між Творцем і творінням, як на католицькому і протестантському Заході. Чуттєвий світ стає символом духовного. У східній містиці цілісність розуму досягається тим, що свідомість тримається в серці. Дія Бога на людину є єдністю з Богом, у обоженні природи відчувається реальна присутність Бога. Бог зовсім не є об'єктом, до якого людина пристрасно прагне, – Бог є любов'ю, що проникає в людину. Містика християнського Заходу є більш емоційною, інтелектуальною, діалогічно-драматичною.

Є. Торчинов попри основні відмінності західного і східного варіантів християнської містики у організаційній структурі церков, особливостях їх чернечих практик, знаходить спільні риси у осягненні божественного, зокрема, визначає дві течії у східнохристиянській містиці – споглядальну (через спрощення душі відбувається повернення її до Бога) і аскетичну (осягнення Бога через любов до Нього). До містиків першого напрямку він відносить Псевдо-Діонісія Ареопагіта та його послідовників, до другого – Макарія Єгипетського і Симеона Нового Богослова. Синтезом означених напрямів є творчість Григорія Ніського, Максима Сповідника, Григорія Палами [9, с. 376].

Католицька доктрина, що підкреслювала виняткову роль церкви у духовному вдосконаленні вірян, значною мірою звужувала сферу індивідуального релігійного досвіду, тому містичне осяяння сприймалося не як вершина християнського праксису, а як щось надмірне для справи духовного порятунку. «Панцерковністю» католицизму пояснюється і виключно жорстке тестування описів містичного досвіду на ортодоксальність, тобто на їх відповідність догматичної системі. Якщо східнохристиянська містика христоцентрична (єднання з Богом здійснюється у Христі), то західна – переважно теоцентрична, адже акцентується божественна єдність, а не розрізнення іпостасей. Окрім того, у зв'язку з швидким та інтенсивним розвитком на Заході схоластики виникла унікальна і невідома ні Візантії, ні нехристиянському Сходу (за винятком ісламського світу) опозиція «раціонального (філософського) та містичного (ірраціонального)», що, втім, не скасовувало історичної взаємодії означених форм духовного життя» [9, с. 387–388].

Витоки західнохристиянського містицизму є у творчості Августина Зврелія, що містила елементи неоплатонізму. «Августин визначає Бога як духовну субстанцію, безособове Єдине. У більш пізній час Бог уявляється як самодостатня сутність, що перебуває у собі, і найкраща молитва якому здійснюється у цілковитому мовчанні» [10, с. 125].

Для західної містики етичний учинок постає як своєрідний катарсис. Ф. Хайлер вважає містику «невидимою душею всього католицизму, його прихованим внутрішнім джерелом життя, вона є католицьким виразом набожності взагалі» [11, с. 318]. Бернар Клервоський, Альберт Великий, Франциск Ассизький, Фома Кемпійський були класиками католицької містики Спасителя. Екхарт і Таулер – близькі до неоплатонічно-ареопагітської містики нескінченності [11, с. 320].

Першим філософом-містиком на Заході вважається Йоан Скотт Еріугена, який переклав на латину «Ареопагітики» Псевдо-Діонісія і коментарі до них Максима Сповідника.

Основна її ідея – в утвердженні духовності надчуттєвого і в отождненні буття з мислячим буттям Богом. Еріугена заперечує матерію і гріх як небуття, а необхідність спокути визначає повернення до божественної єдності людської сутності. Вчення Еріугени було визнане єретичним, що зупинило теоретичний розвиток містики на кілька століть, однак розвивається практична містика, зокрема у чернечих практиках Бернарда Клервоського. Основна ідея – любов до Христа, його страждань та наслідування Христа.

У Мейстра Екхарта прагнення до святості пов'язане із самопізнанням і прагненням до божественної любові: «Але святість наша у тому, щоб ми пізнавали Бога й самих себе, щоб ми знали, ким ми були, ким є і ким зможемо стати... Святості потребує від нас Бог, а вона полягає у тому, щоб ми пізнавали Бога і самих себе і поступали згідно з цим пізнанням» [12, с. 76].

Екхарт стверджує, що Божество (Абсолют) стає особистим і триєдиним Богом тільки щодо чогось іншого, свого іншого – творіння, а точніше – душі. Але душа повинна в спогляданні зняти цю подвійність, перевершити саму себе, свою індивідуальну обмеженість (природа душі – «самість і свавілля») і повернутися до божественної сутності, в якій зникне подвійність, і Бог перестане бути Богом, а душа – душею. Вищу мету містики Екхарт бачить не у знищенні особистості, не в пасивному її існуванні, а у звеличенні її як діючої разом з Богом, а споглядальне життя стає засобом досягнення істинного діяльного життя. Споглядання Бога в образах чи видіннях є можливим для Екхарта ще за життя людини. Головною метою має бути прагнення до святості, а не окремі добрі вчинки, а істинна добродійність полягає у добрій волі, яка підпорядкована волі Божій.

Ідеї Екхарта знаходять своє продовження у аскетичній практиці Йоганна Ван Рейсбрука та Йоганна Таулера. У фламандського містика Йоганна Ван Рейсбрука містичне прагнення Божої досконалості проходить через духовне самозаглиблення: «Божа благодать у людській душі подібна до свічки у світильнику, що прояснює і освітлює праведну людину» [13, с. 506]. Щоб дух споглядав Бога без посередництва, в цьому божественному світлі, потрібні три речі: звільнення від всього зовнішнього, внутрішнє поєднання з Богом, як палаючий вогонь, який ніколи не згасне. В ту мить, як вона відчуває себе в цьому стані, вона може споглядати. І останнє – згубити в собі морок земного, не відчувати нічого, окрім незбагненого божественного світла.

Й. Таулер наполягав на «безпосередньому» прояві духу, сповненого любові до Бога. Проблема людини полягає у її егоїстичному самозахопленні своїм «я» та прагненням до суєтних мирських речей. Царство Боже не є чимось трансцендентним та недосягненим, воно є частиною духовної сутності самої людини, але нею ще не пізнаної, оскільки людина прагне до зовнішніх речей і спокус, які закривають істинні духовні цінності і не дають змоги знайти саму себе [14, с. 26].

Однак найбільш яскравим прикладом містичного аскетичного ідеалу стала проповідницька діяльність Франциска Ассизького. Звеличення чи падіння людини не залежить від її волі, на усе має бути воля Божа: «Блаженний раб (Божий), який не вважає себе найкращим ані коли звеличують його люди, ані тоді, коли він бідний, простий і зневажений, тому що лише перед Богом людина постає такою, якою вона є» [15, с. 38]. Діяльна пропаганда аскетичного життя, поєднана з практиками духовного самовдосконалення, слугувала основою перетворення мандрівного товариства братства францисканців на впливовий чернечий орден. Образ Франциска Ассизького, наповнений духом смирення, любові до ближнього, послуху та співчуття, став зразком для наслідування багатьох західнохристиянських подвижників [16, с. 140].

Спільною рисою християнських містичних практик є сакральна спрямованість на досягнення безпосереднього надчуттєвого єднання з Божеством, що здійснюється переважно на основі аскези як передумови духовного вдосконалення. Містика прагне до розчинення індивідуального «Я» у абсолютному. Як релігійно-філософська пізнавальна діяльність містика передбачає можливість безпосереднього спілкування між суб'єктом пізнання та божеством як предметом пізнання.

У західному та східному варіантах християнської містики є свої особливості. У східнохристиянській традиції людина надихається божественним, через любов, що проникає в її серце, тоді як у західнохристиянській традиції людина піднімається до божественного. Східнохристиянська містика є христоцентрична, західна – переважно теоцентрична. Містика східнохристиянська, сформована у афонських монастирях, є більш діяльно-практичною. Західна містика, хоча і мала значний чернечий досвід, через несприйняття церковних інституцій постає переважно як споглядальна.

Список використаної літератури

1. Минин П. Мистицизм и его природа. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Minin/mistsizm-i-ego-prigoda/ (дата звернення до ресурсу: 10.08.21)
2. Григорий Нисский. Избранные творения. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 384 с.
3. Лосский В. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/apofaticheskoe-bogoslovie-v-uchenii-svjatogo-dionisija-areopagita/ (дата звернення до ресурсу: 10.08.21)
4. Флоровский Г. Византийские Отцы V-VIII веков. Corpus Areopagiticum. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/7 (дата звернення до ресурсу: 10.08.21)
5. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Минск: «Лучи Софии». 2007. 384 с.
6. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Т.1. Москва: Тип.Ефимова, 1892.
7. Бердяев Н. Философия свободного духа. Москва: Республика, 1994. 480 с.
8. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: «Льбидь», 1991. 238 с.
9. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. 384 с.
10. Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 2. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1995. 671 с.
11. Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Лютера. Москва: Прогресс, 1991.
12. Экхарт М. Беме Я. Духовные проповеди и рассуждения. Киев : Ника-Центр, 1998. 432 с.
13. Рейсбрук Й. Одеяния духовного брака. Антология средневековой мысли. В 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург: РИГИ, 2002. 635 с.
14. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоанна Таулера. Санкт-Петербург : Изд.РУГИ, 2000. 288 с.
15. Франциск Ассизкий. Наставления. Антология средневековой мысли: В 2 т. Т.2 / [Под ред. С.С. Неретиной]. Санкт-Петербург : РИГИ, 2002. 635 с.
16. Ломачинська І.М. Релігійне лідерство в духовному вимірі християнської традиції. Київ : Університет «Україна», 2008. 286 с.

**GENESIS OF MYSTICAL-INTUITIVE PRACTICES IN CHRISTIAN RELIGIOUS-
PHILOSOPHICAL TRADITIONS OF THE MIDDLE AGES****Irina Lomachinska***Borys Grinchenko Kyiv University,
Faculty of History and Philosophy, Department of Philosophy
Marshala Tymoshenko str., 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine***Oleksandr Donets***Borys Grinchenko Kyiv University,
Faculty of History and Philosophy, Department of Philosophy
Marshala Tymoshenko str., 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine*

The present research paper deals with the development stages of medieval mysticism in the Christian tradition. The study methodology is based on the logical combination of historical, comparative, dialectical, and hermeneutic approach. The authors note it should distinguish between two areas in the development of Christian mysticism – the gnostic way (the way through gnosis as an intuitive comprehension of a higher plane of existence) and moral and practical (the way of changing the own heart by means of the unconditional love for God). In the Eastern Christian tradition, a development of an idea of mysticism takes place under the idea of Neoplatonism about the impersonal divine being, according to which a doctrine about the undefinable God emerges. According to the doctrine, he is known in his creations made in his image which contain the reflection of divine nature properties. The Eastern Christian mysticism finds its further development in the apophatic theology in the works of Cappadocian community, Pseudo-Dionysius the Areopagite, and Gregory Palamas who propose asceticism as a means of achieving the direct experience of divine essence. In the Western Christianity tradition, mysticism develops in opposition to the official church due to its idea of the direct spiritual contact with the divine. The German mystics commitment to the divine excellence runs through spiritual practices and unity of spirit and love. The authors come to the conclusion that in Cristian mystical practices the thing in common is a sacral perspective of reaching a direct sensual unity with God that implements mainly through asceticism as premise for spiritual improvement. The differences lie in the awareness of spiritual unity with the divinity. In the Eastern Christian tradition, a human being inspires by the divine through the love that penetrates into the heart, whereas in the Western Christian tradition a believer rises to the deity. Being under the influence of church institutions, the Eastern Christian mysticism evolves as active and practical, whereas the Western Christian mysticism evolves more like the contemplative one.

Key words: mysticism, Christian mysticism, intuitive practices, mystical spiritual tradition, mystical theology, knowledge of God.

УДК 1(091).128

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.11>

ПРОБЛЕМА СМЕРТІ ТА БЕЗСМЕРТЯ ОСОБИСТОСТІ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Павло Нестеренко

*Національний педагогічний університет імені Михайла Драгоманова,
факультет філософії та суспільствознавства,
кафедра культурології та філософської антропології
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна*

Стаття присвячена осмисленню проблеми смерті та безсмертя особистості в історії філософії. На основі аналізу феноменів смерті та безсмертя особистості в історії філософії автор виділяє три ключових напрямки філософської думки щодо даних феноменів: матеріалізм, ідеалізм і персоналізм. Автор показує, що історія філософії свідчить про те, що мислителі всіх віків намагаються розгадати та осмислити проблему смерті та безсмертя. Це доводить нам існування потягу до безсмертя у людському бутті.

Мета статті – здійснити філософсько-антропологічний аналіз феноменів смерті та безсмертя особистості в історії філософії.

З метою дослідження уявлень про смерть та безсмертя в історії філософії, автор аналізує погляди мислителів античної філософії (Сократ, Платон, Геракліт та інші), середньовічної філософії (Максим Сповідник, Августин Блаженний), німецької класичної філософії (І. Кант та інші), філософії життя (В. Дільтей), екзистенціалізму (К. Ясперс та інші), аналітичної філософії (Л. Вітгенштайн), представників української філософії (Г. Сковорода та інші мислителі).

Автор зазначає, що слід виділити архетипові для історії філософії лінії матеріалізму, ідеалізму й персоналізму. У матеріалістичній філософії безсмертя особистості як безсмертя самосвідомості неможливе. Максимум, чого може досягти особистість з позицій філософа-матеріаліста – продовжити рід та залишити свій генетичний код у нащадках, однак його діти, онуки, правнуки тощо будуть іншими особистостями, а особистість розчиниться в небутті, адже результати творчості не представляють його особистість як унікальну та неповторну цілісність, тому смерть людини дорівнює смерті її особистості та небуттю.

В ідеалістичній традиції філософської думки безсмертя особистості розглядається через призму «Абсолютного Духу», тоді як у персоналістичній традиції – в контексті вічного життя людської особистості тощо. Тобто в персоналізмі, безсмертя самосвідомості особистості можливе, адже особистість людини є основою еволюції та розвитку знання, тому має причетність до безкінечності.

Автор приходить до висновку, що важливими для подальших досліджень даної проблематики будуть метаантропологічний підхід Н. Хамітова та синергетика І. Пригожина. Залежно від філософського напрямку (матеріалізм, ідеалізм, персоналізм) уявлення про смерть та безсмертя відрізняються одне від одного та мають свої загальні особливості.

У матеріалістичному типі світогляду потяг до безсмертя часто діє на позасвідомому рівні і проявляється у бажанні філософа творити філософські твори, писати філософські тексти, філософувати для майбутніх поколінь та шукати спосіб, як жити вічно у земному бутті.

В ідеалістичному і особливо персоналістичному типах світогляду потяг до безсмертя проявляється у свідомому бажанні жити вічно та зберегти структуру і цілісність власної особистості.

Ключові слова: смерть, безсмертя, особистість, історія філософії, матеріалізм, ідеалізм, персоналізм.

Постановка проблеми. При дослідженні смерті та безсмертя особистості важливо проаналізувати уявлення філософів різних епох щодо цих феноменів. Адже, за Н. Хаміто-

вим, «...не існує філософії взагалі. Є конкретні філософії конкретних авторів. Тому філософія – це історія філософії. А історія філософії – це історія філософів. Тільки пройшовши по стежках над безоднями, якими ходили філософи, можна досягнути Філософію, набувши неповторного філософського світогляду, який робить вільним, зцілюючи від страху смерті і безглуздості життя» [28, с. 16]. Усвідомлення смерті й безсмертя потребує напруження всіх духовних сил людини – волі і до героїзму, і до геніальності. Отже, вагомість історико-філософського аналізу даної проблематики зумовлюється тим, що «історія філософії – це сходи геніїв. Не кожен, хто звертався до історії філософії став генієм, проте кожен геній спускався її сходами, щоб піднятися до себе» [28, с. 15].

З самого початку слід виділити архетипові для історії філософії лінії матеріалізму, іdealізму й персоналізму. У матеріалістичній філософії безсмертя особистості як безсмертя самосвідомості неможливе. Максимум, чого може досягти особистість з позицій філософа-матеріаліста – продовжити рід та залишити свій генетичний код у нащадках, однак його діти, онуки, правнуки тощо будуть іншими особистостями, а особистість розчиниться в небутті, адже результати творчості не представляють його особистість як унікальну та неповторну цілісність, тому смерть людини дорівнює смерті її особистості та небуттю.

В іdealістичній традиції філософської думки безсмертя особистості розглядається через призму «Абсолютного Духу», тоді як у персоналістичній традиції – в контексті вічного життя людської особистості тощо. Тобто в персоналізмі безсмертя самосвідомості особистості можливе, адже особистість людини є основою еволюції та розвитку знання, тому має причетність до безкінечності.

Щодо цього український дослідник Н. Хамітов говорить, що «вже при першому наближенні до основ персоналізму і матеріалізму очевидно, що обидва вони ґрунтуються на ідеї безсмертя. Але якщо перший робить безсмертя атрибутом персони, то другий віддає його безликому началу» [27, с. 36]. Тобто ідею безсмертя не можна досягнути поза межами людської особистості. Адже, як говорить Н. Хамітов, «пам'ять про особистість, яка живе в інших особистостях, може бути безсмертна лише тоді, коли безсмертні самі ці особистості» [27, с. 36].

Проблема смерті та безсмертя особистості актуальна для України та сучасного світу в цілому як ніколи. Це й тотальна епідемія та висока смертність у різних країнах від пандемії коронавірусу. Це й жахлива російська агресія та кровопролитна затяжна війна в Донецьку та Луганську, внаслідок якої за Д. Казанським та М. Воротинцевою, «тисячі загиблих людей уже не можна оживити. І навряд чи Донбас, покалічений та розорений війною, зможе в майбутньому відігравати ту ж роль в економічному і політичному житті держави, яку відігравав до 2014 року, навіть якщо Росія поверне його Україні. Минулого вже не виправити, але можна засвоїти з нього належні уроки, щоб не повторити трагедії у майбутньому» [10, с. 331].

Українська дослідниця С. Крилова пише: «смерть є тою екзистенційною ситуацією, яка торкається життя кожної людини. Вона виступає абсолютною таємничою межею, за якою людське буття чекає щось трансцендентне. Для одних це трансцендентне є небуттям, знищенням особистості як самосвідомості та саморозвитку, для інших – принципово новим буттям, в яке особистість входить після метаморфози. Перший погляд прийнято вважати матеріалістичним, другий – містико-іdealістичним або теологічним. Однак попри всю несхожість цих поглядів, вони збігаються у тому, що смерть є принциповою граничною ситуацією, при наближенні до якої людське буття зазнає дивовижних змін» [14, с. 10]. Можна погодитися з автором, але виникає запитання, що ж це за дивовижні зміни? На нашу точку зору, ці «дивовижні зміни» – це контакт з потягом до безсмертя [18], який

проявляється в тому, що людина свідомо починає бажати безсмертя та має надію на вічне життя навіть після біологічної смерті.

За українським дослідником В. Петрушенком, «сьогодні майже безсумнівним є твердження, що історія є результатом діяльності людей. Але також поширеним є уявлення, що за історичними діями ховаються невидимі рушійні сили, таємні чинники, які виконують свою «роботу» щодо здійснення деяких вищих задумів або програм, «дійовою особою» у драмі історії. Якщо ж ми звернемося до історії філософії та суспільної думки, то побачимо, що найчастіше історію розглядали саме в аспекті підпорядкованості дій людини законам долі, фатуму, божественному промислу або так званим «субстанційним» чинникам історичного процесу, як-от розвиткові світового розуму, абсолютної ідеї, волі тощо. В усіх подібних випадках справжнім суб'єктом історії (тобто самодіяльним носієм активності) поставала не людина, а перелічені основи історичних звершень» [19, с. 503–504].

Ми можемо погодитися з автором, але все ж у нас виникає гіпотеза, що вся історія філософії та історико-філософський пошук мислителів обумовлені в першу чергу тим, що людина смертна та усвідомлює неминучість власної смерті, а також прагне до безсмертя та шукає за допомогою філософії, науки та релігії «ключ до безсмертя» власної особистості.

У цьому дослідженні ми формулюємо головну тезу, котру будемо захищати, а саме, що в основі всієї історії філософської думки щодо проблеми смерті та безсмертя особистості, філософами рухав потяг до безсмертя Осіріс у людському бутті.

Мета статті – здійснити філософсько-антропологічний аналіз феноменів смерті та безсмертя особистості в історії філософії.

Виклад основного матеріалу. Для реалізації мети розглянемо та проаналізуємо ідею смерті та безсмертя в історії філософії від епохи Античності до сучасної думки українських філософів.

Ідея смерті та безсмертя в античній філософії. У період досократиків філософ Алкмеон вважав душу безсмертною та богоподібною, адже вона здатна до саморуху і «має вічний рух» [1, с. 307].

На думку філософа-кініка Антисфена, людина повинна мріяти про те, щоб померти щасливою. А той, хто хоче безсмертя, «повинен вести благочестиве і праведне життя» [2, с. 54–57].

Філософ Діоген Синопський говорить, що «щасливим людям життя здається кращим і тому смерть – більш тяжка, а ті, хто живуть у біді, життя переносять важче, зате смерть приймають легше. А для тиранів і життя, і смерть важчі, ніж для інших, тому що живуть вони набагато гірше за тих, хто пристрасно прагне померти, а смерті бояться так, як ті, хто живе найприємнішим життям» [8, с. 135]. Дійсно, можна погодитися з мислителем. Страх смерті притаманний перш за все тим індивідам, які в цьому житті мають велику владу над іншими та тиранять людей. Ці тирані, з одного боку, бояться жити, бо їх можуть у будь-який момент вбити вороги, а з іншого боку, вони бояться смерті, тому що смерть обірве їхню «владу» і вони стануть рівними зі всіма іншими людьми перед обличчям смерті. Звісно, і той, хто дуже щасливий у земному житті, смерті також боїться.

В античній філософії ідея перевтілення душі розпочинається із Піфагора, який вірив у те, що душа людини безсмертна та може перевтілюватися. Коли проходить певний відрізок, період часу, то те, що відбувалося в людській історії раніше, може повторюватися знову. Тобто душі тих людей, які померли раніше, можуть перевтілитися в майбутньому в нове тіло. Так виникає ідея реінкарнації в античній філософії. Дослідниця С. Крилова, говорячи про ідею Піфагора, зазначає, що «залежно від своєї гріховності душа попадає в тіло

людини або тварини. Отже, за Піфагором, душа людини є первинною основою, монадою Єдиного Божества. Поєднуючись з тілом, вона заковується в ланцюги матеріального існування. Піфагор вважає, що душа є первинне число, тому вона намагається вийти з матерії та повернутися до божественного стану» [14, с. 48].

На думку філософа Епікура, «смерть для нас ніщо: що розклалось, те нечутливе, а що нечутливе, те для нас ніщо» [9, с. 179]. Ми не можемо погодитися з мислителем. Ми відчуваємо присутність смерті в земній реальності, смерть близьких людей і взагалі смерть у цілому – чутливе явище, це те, що ми відчуваємо і переживаємо, та реагуємо більшою чи меншою мірою на подію чиєїсь смерті.

Цікаво зазначити, що Епікур вважає справді безсмертним лише Бога. «Бог – істота безсмертна і блаженна, згідно намалюваному загальному уявленню про бога, і не приписуй йому нічого чужого його безсмертю або незгідного з його блаженством; але уявляй собі про бога все, що може зберегти його блаженство, поєднане з безсмертям» [29, с. 125].

Також говорячи про феномен смерті, Епікур зазначає, що мудра людина не боїться померти, але в ту ж чергу і не втікає від життя, – мудрець цінує те, що живе і хоче жити до кінця біологічного життя. «Люди натовпу то уникають смерті, як найбільшої з зол, то жадають її, як відпочинку від зол життя. А мудрець не ухиляється від життя, але і не боїться не-життя, тому що життя йому не заважає, а не-життя не уявляється яким-небудь злом» [29, с. 126].

Батько матеріалізму Демокріт говорить, що «...всякий раз, як перемагає навколишнє [їх тіло], яке їх здавлює, і те, що входить ззовні, не в змозі більше утримувати, тоді внаслідок неможливості дихати тварина помирає. Отже, смерть є вихід з тіла таких форм [атомів] внаслідок тиску навколишнього [їх середовища]» [6, с. 76]. Як і Епікур, античний філософ Демокріт заперечував ідею безсмертя, бо душа людини смертна і вона помирає зі смертю тіла [6, с. 76]. За Демокрітом життя та смерть знаходяться у подиху людини. Вдих – життя, видих – смерть [6, с. 76].

На думку філософа Геракліта, «коли ми живі, наші душі мертві і в нас поховані (як в могилах), а коли ми помираємо, то вони воскресають і живуть (властивим їм життям)» [5, с. 119]. Ідеї Геракліта щодо природи людської душі можна трактувати як приклад гілозоїстичного пантеїзму, тобто світ не створений ніким, він єдиний зі всього, а першоосною життя є вогонь, який є душею Космосу (інакше кажучи, Світовою душею, або душею Всецілого). Бог та природа ототожнюються Гераклітом, а душа Космосу є розумною, живою та божественною. Душа ж людини, як представник мікрокосму, є Психеєю, тобто це вогняне начало в тілі людському, «душа – вогонь, душа вогнеподібна» [5, с. 114], але в ту ж чергу «душа – повітря, дихання, дух. Речовина душі – повітря. Душа – пневма (рпейта). Душа є дух» [5, с. 115]. Душа як вогняне начало, особливий стан вогню, виникає з душі Космосу і в душу Космосу повертається після смерті тіла, бо душа людини є безсмертна за своєю природою, а біологічна кончина є народженням Психеї для нового життя. «Звільнившись від тіла (індивідуальні) душі з'єднуються з душею Всецілого, з якою вони однорідні і єдиносущі. Душі харчуються парами і подібні річкам» [5, с. 117], – говорить Геракліт Ефеський. Після смерті тіла, безсмертна душа «прямує в небесні висі, де її приймуть променисті оселі... Вона передчуває своє скоре звільнення з цієї темниці. І в той же час, коли тіло трясеться (від недугу), вона дивиться зовні і згадує батьківщину» [5, с. 122].

Всім відомо, що за Платоном, філософія – це приготування до смерті і не варто приймати смерть серйозно – ні свою, ні чужу [20]. В «Апології Сократа» на питання «Що таке смерть?», Сократ відповідає: «Ніхто не знає, що таке смерть, ані навіть, чи не є вона часом для людини найбільшим благом, а тим часом люди бояться її, немовби напевно знають,

що вона – найбільше лихо. А хіба це не невігластво, до того ж найганебніше – уявляти, начебто знаєш те, чого не знаєш?» [20, с. 21]. Для Сократа смерть є добром. Бо коли людина помирає, то вона або стане нічим (відійде в небуття), або, якщо людська душа безсмертна, буде вічно жити в царстві мертвих (Аїді). «Є вагомим підстави вважати смерть добром. Адже смерть є одним з двох: або вмерти – значить стати нічим і померлий вже нічого не відчуває, або ж, як кажуть люди, це є для душі якась переміна і переселення її звідси в інше місце» [20, с. 38]. Тобто Сократ допускає можливість безсмертя людської душі та життя після смерті у царстві Аїда. «Якщо ж смерть – це немов переселення звідси в інше місце, і якщо правду кажуть перекази, що там перебувають усі померлі, то чи може бути більше добро від неї, мої судді? Адже якщо хтось прийде в Аїд, звільнившись від оцих так званих судів, і знайде там справжніх суддів, котрі, як кажуть, вершать там суд» [20, с. 38–39].

У своєму діалозі «Федр» Платон говорить, що «всяка душа безсмертна, тому що те, що рухається, завжди безсмертне» [22, с. 407]. Тобто біологічна смерть – це ще не кінець буття людини. Як же може людина знайти безсмертя? У діалозі «Бенкет» Платон вказує, що безсмертя можна знайти через любов та знаходження своєї другої половинки. «Любов неминуче є прагнення безсмертя. ... А народження є ділом божественним, бо вагітність і народження є виявом безсмертного начала у живому естві, що є смертним» [21, с. 91–93]. Але не варто розуміти буквально, що під народженням мається на увазі виключно біологічне продовження життя. Платон говорить: «Мужі, що тілом плодючі, шукають переважно жінок, бо саме тут їхній Ерос: у своїх дітях, їх породивши, вбачають вони шлях до безсмертя, в дітях лишають пам'ять про себе і осягають блаженство на всі прийдешні часи. Ті, що носять сім'я у своїх душах (бо є й такі), в душі мають більше зачатків, ніж у тілі, – вагітні тим, що личить, щоб душа виношувала і родила. А що личить породжувати душі? – Розумні помисли та інші чесноти. Творцями цих чеснот бувають усі поети, а з тих, що знаються на ремеслі, лише ті, яких називаємо винахідниками» [21, с. 97]. Отже, під народженням мається на увазі також творчість, тобто створення та породження нових ідей, що веде до безсмертя. А символом безсмертя є бог любові Ерос, бо «смертна природа шукає в Еросі того ж таки розуму, щоб бути вічною і безсмертною» [21, с. 95].

Людина постійно знаходиться в розвитку, але «вона ніколи не має тих самих якостей, хоч і вважається тією самою особою: завжди оновлюється і, водночас, щось втрачає – волосся, плоть, кості, кров і, взагалі, все тілесне. Та й не лише тілесне – також і те, що стоується душі. Звички, думки, бажання, радощі, смутки, страхи – хіба хоч щось із названого залишається в комусь без перемін? Завжди щось з'являється, щось зникає» [21, с. 95]. Саме завдяки розвитку, праці та любові людина має можливість спробувати досягти безсмертя. Бо за Платоном, «якщо праця і любов є супутниками всього живого, то це в ім'я безсмертя» [21, с. 97].

За Платоном, у людини, яка справді кохає, страх смерті зникає, і вона здатна віддати власне життя за кохану людину. «Навіть вмерти замість іншого дехто готовий – звичайно, це закохані, і то не лише чоловіки, а й жінки. Велемовним прикладом чогось подібного для еллінів може бути Алкеста, донька Пелея: вона єдина хотіла вмерти за свого чоловіка, хоч був у нього батько, і матір він мав. Та Алкеста незрівнянно перевершила їх своєю відданістю чоловікові, бо вона кохала його, – вони ж, як виявилось, були чужі синові й споріднені з ним лише ім'ям» [21, с. 21].

На завершення розгляду ідей смерті та безсмертя в античній філософії, звернемося до філософа Марка Аврелія, який говорить, що людина повинна спішити жити, бо чим ближче ми наближаємося до природньої смерті, тим більше нас покидають сили щось

робити. «Тож треба спішити – не лише тому, що кожній миті наближаємося до смерті, але й тому, що ще раніше нас покине здатність брати речі на ум і з ними устежувати» [17, с. 42].

Розмірковуючи про природу людини, М. Аврелій наголошує, що «час людського життя – крапка: ество людини – плинне, відчуття – невиразні, ціла сполука тіла – швидкоплинна; душа – коловорот, доля – незвідана, слава – непевна. Одне слово, все, що в ній тілесне – ріка, що душевне – сон і маячня; її життя – війна і поневіряння в чужині, а пам'ять потомків – забуття» [17, с. 40]. Ми не можемо погодитися в цьому з мислителем. Душевне життя – це не «сон і маячня» [17], це наш внутрішній світ особистості, який може нас або привести до безсмертя, або ні.

«Межу твого часу накреслено: не скористаєшся ним для просвітлення – мине, і ти минеш, і вже не буде як» [17, с. 37], – говорить М. Аврелій. Дійсно, в цьому філософ має рацію. Час детермінує людське життя, і смерть кожної людини визначена заздалегідь у її конкретний час.

Розмірковуючи про явище смерті, М. Аврелій пише у своїй філософській праці «Наодинці з собою» наступне: «Як швидко все зникає: самі тіла – у Всесвіті, спомин про них – у вічності; і яким є все чуттєве, а передовсім те, що приналежить насолодою, чи лякає стражданнями, чи звеличується пихою: яке воно дешеве, нікчемне, мерзенне, тлінне, мертва – все належить спізнати мисленній здатності.

І чиє визнання та чий голос творять «добру славу», і що таке смерть: адже якби хтось, розділивши саме поняття і розібравши все, що до нього не уявляли, побачив смерть, якою вона є, то ніколи не визнав би її чим іншим, як справою природи; боятися ж справ природи – дів'яцтво; а тут не просто справа природи, але й для природи догідне» [17, с. 39].

Дійсно, смерть – це «справа природи» [17] і вона має природний характер, тобто людині запрограмовано природою померти. Також смерть – це «таїнство природи», про що й говорить М. Аврелій: «Смерть – таке ж таїнство природи, як і народження: сполучення тих самих елементів – у те ж саме» [17, с. 51].

У філософських поглядах М. Аврелія безсмертя особистості як таке неможливе, адже «... скоро все кане в забуття; і яка прірва – отой безкрай вічності в обидва боки; і яке порожнє по нас відлуння; і яке мінливе й непевне те, що, здавалося б, у нашій владі; і якими тісними межами все це окреслено» [17, с. 50].

Ідея смерті та безсмертя в середньовічній філософії. Для середньовічного світогляду життя людини – це підготовка до смерті, адже у християнських уявленнях душа безсмертна і на неї очікує посмертна відплата за гріхи в пеклі, якщо людина грішила та не розкалася у своїх гріхах в земному житті.

Для прикладу наведемо декілька католицьких орденів – представників епохи Середньовіччя, які як найкраще показують типову психологію та ставлення більшості середньовічних людей до проблеми смерті та безсмертя.

У 1663 році був заснований орден трапистів The Order of Cistercians of Strict Observance. В цьому католицькому ордені були як чоловічі, так і жіночі монастирі, у котрих всі монахи та монахині, коли віталися, то говорили замість традиційного вітання фразу «Memento mori!», тобто «Пам'ятай про смерть!», також траписти любили зберігати глибоке мовчання. Згідно з монастирським уставом, кожного вечора у кожного монаха був послух – декілька хвилин роботи над спорудженням для себе могили. Спали ж послідовники ордену трапистів на соломі в трунах [34].

Інший приклад – це «Брати Смерті» – французькі пауліни, монахи-відлюдники, орден Св. Павла у Франції, які також обмінювалися вітанням «Memento mori!» [32]. В історії Середніх віків можна знайти ще багато прикладів, які підтверджують, що дійсно, для

більшості представників епохи Середньовіччя земне життя виступало підготовкою до смерті, а душа людини уявлялася безсмертною та такою, що буде перебувати вічно у потойбічному житті.

С. Крилова говорить, що «середньовічна філософія сприймає ідею безсмертя душі в річищі християнської традиції. Залежно від міри добра чи зла, які робить людина в житті, вона потрапляє в рай – світ любові, добра, краси, насолоди, або в пекло – світ страждань та покарання. Світогляд католицизму додає сюди ідею чистилища як опосередкування між раєм та пеклом – туди потрапляють після смерті ті душі, які ще не вийшли за межі миру добра і зла. Певною мірою ідея чистилища може бути усвідомлена як близька до ідеї інкарнаційного ряду, що може бути процесом послідовного морального очищення (або падіння) душі на шляху з'єднання з Абсолютом» [14, с. 56]. Можна погодитися з думкою автора. У середньовічній філософії складно відділити ідею безсмертя від християнського віровчення про душу людини, яка живе після смерті. Католицька церква, окрім Раю та Пекла, пропонує ідею чистилища. А православна традиція також постулює ідею митарств.

Зупинимося на більш детальному розгляді середньовічного вчення про митарства, для більш глибокого розуміння ідеї безсмертя у середньовічній православній філософській традиції. На православному порталі «Про головне... про яке забуваємо» дається наступне визначення митарств. Митарства – це «перешкоди, через котрі повинна пройти кожна душа на шляху до Божого престолу для приватного суду.

Цим шляхом душу ведуть два ангели. Кожним з митарств, яких усього 20, керують біси – нечисті духи, які намагаються забрати душу, яка проходить митарства, до пекла.

Взагалі кількість митарств, за різними свідченнями, може мінятися, але прийнято вважати, що їх існує 20 – за максимальною кількістю згаданих митарств.

Біси пред'являють список гріхів, що стосуються даного митарства (список брехні – на митарстві брехні і тому подібне), а ангели – перелік добрих справ, звершених душею за життя. У випадку, коли злі справи переважають, і ангелам нічого пред'явити для виправдання душі, біси виносять душу до пекла. Коли ж ангели представлять добрі вчинки для вправданя душі, а злі духи пригадають стільки ж гріхів до її осуду та буде рівновага, тоді перемагає Божа любов до людини. Тим же милосердям Божим доповнюється інколи недостача добрих справ проти переважаючої кількості злих. Список добрих вчинків ведеться ангелом-хоронителем, який дається кожній людині при хрещенні, список гріхів веде біс, що посилається сатаною до кожної душі для того, щоб сприяти гріхопадінням» [23].

Тобто ідея безсмертя у православній середньовічній традиції пов'язана з рухом людської особистості після тілесної смерті та подальшим просуванням душі через митарства. Душа не втрачає особистісні якості і за добрі вчинки, які робила людина в земному житті, вона зможе пройти всі двадцять митарств. Отже, після проходження життєвого шляху та біологічної смерті людини у середньовічному православному світогляді душа продовжує свій подальший шлях у вічності через митарства, прямуючи до блаженного безсмертя та вічного спокою у Раю.

Середньовічний мислитель Максим Сповідник зазначає, що ідея безсмертя чітко пов'язана з ідеєю воскресіння людства. Справжнє безсмертя людської особистості буде можливим тоді, «коли і світ явленого загине, немов людина, і з одрахлалилого знову повстане юним в очікуваному в ту ж мить воскресінні; коли і наша людина як частина разом з цілим і як малий світ разом з великим воскресне разом зі світом, знайшовши силу вже більше не бути здатним загинути; коли тіло стане подібним душі по красі і славі, ... завдяки очевидній і діяльній присутності єдиної в усьому божественної сили, що виявляється пропорційно кожному і самостійно зберігає непорушними в нескінченних століттях узи єднання» [16, с. 145].

Тобто допоки не відбудеться воскресіння людей із мертвих, душа перебуває лише у початковому, ще неповному стані безсмертя власної особистості. І тільки після воскресіння тіла людського та його з'єднання з душею, стане можливим істинне безсмертя людської особистості, адже душу людини не можна повністю відділити від земного тіла так, щоб особистість була цілком збережена. Особистість – це єдність душі і тіла, тому, згідно з Максимом Сповідником, «зв'язок обох, тобто душі і тіла, як нероздільно мислимий зв'язок частин цілого людського виду, і виявляє їх одночасне походження, і показує їх відмінність один від одного по суті, жодним чином не завдаючи шкоди властивим їм по суті формам. Отже, абсолютно неможливо виявити або назвати тіло чи душу непов'язаними, адже одне разом з іншим одночасно виробляють буття кого-небудь» [16, с. 147].

Один з представників середньовічної філософії, Августин Блаженний, звертаючись до Бога, говорить, що «куди б не звернулася людська душа, усюди, окрім Тебе, наткнеться вона на біль, хоч би наткнулася і на красу, але красу поза Тобою і у нестями самій. І краса ця ніщо, якщо вона не від Тебе. Прекрасне народиться і вмирає; народжуючись, воно починає як би бути і зростає, щоб досягти повного розквіту, а розцвівши, старіє і гине. Не завжди, правда, доживає до старості, але гине завжди» [24]. Отже, у цьому розмірковуванні прослідковується ідея про те, що є воля Творця, щоб була смерть в цьому світі, тобто навіть те, що є гарним і прекрасним в земному світі повинно завжди в кінці гинути і помирати.

Далі мислитель продовжує: «Народившись і прагнучи бути, прекрасне, чим швидше зростає, затверджуючи своє буття, тим сильніше квапиться в небуття: така межа, покладена Тобою земним речам, тому що вони лише частини цілого, що існують не одночасно; вирушаючи і змінюючи один одного, вони, як актори, розігрують цілісну п'єсу, в якій їм дані питомі ролі. Те ж відбувається і з нашою мовою, що складається із звукових позначень. Мова не буде цілою, якщо кожне слово, відзвучавши в своїй ролі, не зникне, щоб поступитися місцем іншому» [24].

Ідея смерті та безсмертя в Німецькій класичній філософії (кінець XVIII – перша половина XIX століття). Одним із яскравих представників цього філософського напрямку є І. Кант, який у «Критиці чистого розуму» говорить, що душа людини є безсмертною. Тому що «оскільки ж із цілого обсягу можливих істот Смертне становить одну частину, а Безсмертне другу, то своїм висловлюванням я сказав тільки те, що душа є однією з нескінченної множини речей, які залишаються, якщо я усуну все Смертне. Але тим самим нескінченна сфера всього можливого обмежується лише настільки, що від неї відділяється Смертне, і в позосталий простір її обсягу вміщується душа. Цей простір, попри зазначений виняток, лишається й надалі нескінченним, і багато ще його частин можуть бути вилучені, та поняття про душу від того анітрохи не зростає і не отримує ствердного визначення» [12, с. 116]. Можна погодитися з мислителем. Смерть та безсмертя можна уявити як дихотомію, двома складовими якої є смерть і безсмертя, як дві взаємопов'язані між собою частини.

За І. Кантом, вище добро можливе тільки за умови безсмертя людської особистості, адже «... нескінченний прогрес можливий тільки за передумови нескінченно триваючого існування й [збереження] особистості [однієї й] тієї самої розумної істоти (того, що називається безсмертям душі) [11].

Слідуючи за І. Кантом, можна прийти до висновку, що безсмертя – це «неминуча проблема чистого розуму» [12, с. 313]. Наука ж, яка вирішує проблему безсмертя називається метафізикою [12, с. 313]. Дійсно, можна погодитися з І. Кантом, щоб зрозуміти глибинно проблему безсмертя людини, потрібно мати глибинне пізнання у сфері метафізики, адже «критика розуму необхідно приводить зрештою до науки, натомість догматичне вживання його без критики – до безпідставних тверджень» [12, с. 317].

Інший представник класичної німецької філософії Л. Фюєрбах принципово заперечував ідею безсмертя особистості, вважаючи її марнотною мрією [26]. Адже Л. Фюєрбах вважав християнство «хибною релігією» [26, с. 253] та закликав до створення «нової релігії», особливістю якої буде те, що замість безсмертних особистостей «нова релігія» буде вимагати та формувати «сильних людей, духовно та тілесно здорових. Для неї здоров'я має більшу ціну, ніж безсмертя» [26, с. 253].

Видатний філософ Г.В.Ф. Гегель називає смерть нереальністю та самим найжахливішим з можливого. «Смерть, якщо ми так захочемо називати ту нереальність, – це найжахливіше, тож для того, щоб утримати мертве, потрібні якнайбільші зусилля. Безпорадна краса ненавидить тьму, бо вона вимагає від неї того, на що краса не спроможна. Але життя духу – це не життя, що цурається смерті і стережеться будь-яких спустошень, воно витримує смерть і зберігається в смерті. Дух здобуває свою істину, тільки ставши абсолютно розірваним» [4, с. 37]. Ідею безсмертя Гегель бачив в Абсолютному Дусі, який є вічним [4]. Щодо безсмертя особистості, то за Г.В.Ф. Гегелем, «людина безсмертна завдяки пізнанню. Пізнання, мислення – це коріння його життя, його безсмертя» [35]. Тобто безсмертя особистості як таке неможливе.

Ідея смерті та безсмертя в філософії життя (кінець 19-го – початок 20-го ст.). Серед представників філософії життя, цікавими видаються ідеї В. Дильтея, який говорить, що «перед мисленням, увага якого спрямована на загальне й ціле, постає з даних досвіду життя повний суперечностей спосіб життя самого життя: життєвість і разом з тим закономірність, розум і свавілля; в окремих частинах може бути й щось зрозуміле, але в цілому щось зовсім загадкове. Душа прагне об'єднати ці життєві відносини й досвід, що ґрунтується на них, в одне струнке ціле, але досягти цього не в змозі. Осередок всього незрозумілого становлять народження, розвиток і смерть» [7, с. 151]. Тобто, за В. Дильтеєм, смерть є загадкою людського життя, вона є осередком усього незрозумілого, того, що не можна пояснити і в цьому полягає проблема смерті та безсмертя людської особистості, бо людина ніяк не може вирішити її, адже щоб вирішити цю проблему, загадка смерті мінімум повинна бути розгадана, а вона на протязі історії всього людства так і залишається «осередком всього незрозумілого».

Ідея смерті та безсмертя в екзистенціалізмі (XIX–XX століття). Цікаві роздуми про безсмертя ми знаходимо в праці Карла Ясперса «Філософська віра». За К. Ясперсом, наша сутність, тобто ми як можлива екзистенція, проявляється «в усвідомленні безсмертя, не як продовження життя в іншому образі, а як нищення часу прихованості у вічності, що уявляється їй як шлях безперервної дії у часі» [31, с. 39].

Дослідник Дж. Спарер говорячи про екзистенційні погляди К. Ясперса щодо феномена смерті, зазначає: «Ясперс припускає, що питання про те, чи повинна екзистенція дивитись на смерть як на друга чи ворога, уникати її чи чекати, – залишається без очевидно правильної відповіді. За певного настрою ми думаємо про смерть як про спокій або відпочинок після насиченого життя. В інших передчуття смерті наповнює нас відчаєм, і ми «чіпляємося за життя всіма волокнами свого єства», віддаючи перевагу «будь-якому реальному існуванню перед тінювим небуттям» [33, с. 39]. Ми робимо припущення, що єдино правильної відповіді дійсно немає, тому що кожна особистість унікальна, і в залежності від її внутрішнього світу, соціальної ситуації розвитку, тощо, людська екзистенція дивиться на проблему смерті в бутті по-різному.

Ще один з представників екзистенціалізму С. К'єркегор розвиває ідею «смертельної хвороби» як прояву відчаю. «В ідею «смертельної хвороби» потрібно вкладати певний зміст. Дослівно вона означає нещастя, границею і закінченням якої є смерть, і тому

виступає синонімом хвороби, від якої помирають. Проте аж ніяк не в цьому значенні відчай дійсно може бути так названий, тому що для християнина сама смерть є переходом до іншого життя. В цьому сенсі жодна фізична недуга не є для нього «смертельною хворобою». Смерть припиняє хвороби, однак сама по собі вона не є кінцевим результатом. Але «смертельна хвороба» у буквальному значенні слова означає хворобу, яка призводить до смерті, і крім того за нею вже більше нічого бути не може. Власне таким є відчай» [13, с. 240]. Отже, згідно з С. К'єркегором, смерті передуює «смертельна хвороба» та відчай. Але навіть без «смертальної хвороби», сам відчай може вбивати людину та принести їй смерть. «У граничному прийнятті відчаю і ув'язнена смертельна хвороба, це суперечливе моління, ця недуга Я: вічно помирати, помирати, і все ж не помираючи, помирати смертю. Тому що померти – означає закінчення будь-чого, але помирати смертю означає пережити свою смерть, а пережити її навіть одну-єдину мить – значить пережити її вічно. Для того щоб померти від відчаю як від хвороби, необхідно, щоб вічне у нас, у цьому Я, могло померти, як вмирає від хвороби тіло» [13, с. 240–241].

Ідея смерті та безсмертя в аналітичній філософії (XX століття).

Людвіг Вітгенштайн у своїй фундаментальній праці «Логіко-філософський трактат» говорить, «Оскільки зі смертю світ не змінюється, а закінчується. Смерть не є подією життя. Бо смерть не переживають. Якщо під вічністю розуміють не нескінченну тривалість часу, а безчасовість, то живе вічно той, хто живе в сучасності. Наше життя так само нескінченне, як наше поле бачення – безмежне. Безсмертя людської душі в часі, тобто її вічне життя й після смерті, не тільки ніяк не гарантоване, а й, коли припустити, що воно є, зовсім не дає того, чого ми завжди хочемо досягти ним. Чи розв'яже якусь загадку той факт, що я житиму вічно? Чи те вічне життя не є там само загадкове, як і теперішнє? Розв'язання загадки життя у часі й просторі лежить поза часом і простором. (Ідеться ж бо не про розв'язання природничих проблем.)» [3, с. 83–86]. Ми вважаємо, що не можна цілком погодитися з філософом, смерть є також подією життя, бо людина є особистістю і кончина людини – це саме подія в земній реальності на яку майже завжди реагують інші люди, відбуваються похорони, тощо. Щодо безсмертя, то дійсно, це є загадкою та таємницею на яку немає однозначної відповіді, можливе вічне безсмертя людської особистості чи ні.

Осягнення смерті та безсмертя в українській філософській думці. Говорячи про смерть, видатний український мислитель Г. Сковорода писав: «Знаю, що смерть – як коса замашна, навіть царя не обійде вона. Байдуже смерті, мужик то чи цар, – все пожере, як соломі пожар. Хто ж бо зневажить страшну її сталь? Той, в кого совість, як чистий кришталь» [25]. Погоджуємося з мислителем у тому, що наша чиста совість як голос душі може допомогти подолати смерть.

Послідовник Г. Сковороди український філософ П. Юркевич, розмірковуючи про безсмертя людської душі, говорить: «Бог створив земну звірину за родом її (1 М. 1, 25), а людину за її окремою неподільною природою як одиничну й особливу особистість (1. М. 1, 26 і далі). Цей образ творіння цілком відповідає призначенню людини, котра, як істота безсмертна, не зникає у роді, а має власне особисте існування у часі й вічності. Тому людина ніколи не може бути пасивним вираженням або органом загального родового життя душі. Наші слова, думки й справи народжуються не із загальної родової сутності людської душі, а з нашого окремо розвиненого, своєрідно відособленого душевного життя» [30, с. 110–114]. Отже, згідно з мислителем, призначення людської істоти і є особисте безсмертя у часі та Вічності.

На думку українського дослідника С. Кримського, одна з проблем смерті полягає у питанні, чи існує щось, що заперечується смертю? Саме у відповіді на це запитання

розкриваються фундаментальні для філософської думки проблеми людського буття. «Розуміння всесвітнього формату душі є типовою філософською постановкою питань про одну з фундаментальних засад людинознавства. В іншому, але дотичному до таїни смерті контексті, Платон вважав, що філософствувати – це значить вмирати, тобто переходити до стану відлуту душі від тіла. Фактично тут ідеться про невід’ємність від філософської свідомості проблематики смерті та її таїни» [15, с. 18].

Висновки. Отже, на основі аналізу феноменів смерті та безсмертя особистості в історії філософії можна виділити три ключових напрямки філософської думки щодо даних феноменів: матеріалістичний, ідеалістичний та персоналістичний.

Чому проблема смерті та безсмертя – це вічна проблема людського буття, яку весь час неможливо вирішити? Бо весь час вона осмислюється в дихотомії матеріалізм – ідеалізм. Якщо ж ми виходимо з цієї дихотомії і пропонуємо такий тип світогляду як *персоналізм*, то маємо можливість доволі продуктивного осмислення проблеми, особливо якщо виходимо на таку новітню вітчизняну стратегію персоналізму як *метаантропологія* [27; 28], яку розвиває член-кореспондент НАН України Н. Хамітов разом зі своїми колегами та учнями.

Отже, враховуючи історичний досвід різних парадигмальних підходів філософських шкіл у розумінні явищ смерті та безсмертя особистості, ми вважаємо важливим для сучасної філософсько-антропологічної думки як в Україні, так і в світі в цілому, звернутися в подальшому осягненні даних феноменів до метаантропології Н. Хамітова та синергетики І. Пригожина як продуктивних методологічних стратегій філософсько-наукового дослідження смерті і безсмертя особистості у світогляді сучасної людини.

Сама історія філософії, той факт, що мислителі всіх віків намагаються розгадати та осмислити проблему смерті та безсмертя, доводить нам існування потягу до безсмертя у людському бутті. У матеріалістичному світогляді цей потяг часто діє на позасвідомому рівні і проявляється у бажанні філософа писати філософські тексти, філософствувати для майбутніх поколінь та шукати спосіб, як жити вічно у земному бутті. В ідеалістичному світогляді потяг до безсмертя проявляється не лише у творенні текстів, а й у свідомому бажанні жити вічно та зберегти структуру і цілісність власної особистості, що породжує цілісні й красиві вчинки та відносини з іншими.

Список використаної літератури

1. Алкмеон Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1 / Алкмеон, Москва, 1969. 307 с.
2. Антисфен Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических философов. Кн. VI / Антисфен, Москва, 1984. 54–57 с.
3. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн, К.: Основи, 1995. 311 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу / З нім. пер. П. Тарашук; науковий редактор пер. Ю. Кушаков. Київ : Вид-во Соломії Паличко «Основи», 2004. 548 с.
5. Гераклит Э. Всё наследие: на языках оригинала и в русском переводе. Краткое издание [подготовил С. Муравьев]. Москва : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. 416 с.
6. Демокрит Учение об органической природе и человеке. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. Редкол.: И. Фролов и др.; Сост. П. Гуревич. Москва : Политиздат, 1991. 73–76 с.
7. Дильтей В. Типи світогляду і виявлення їх у метафізичних системах. / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л. Губерського. Київ : Знання, 2009. С. 150–162.

8. Диоген С. Фрагменты Диатриб. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических философов. Кн. VI. Москва, 1984. 133–135 с.
9. Епікур Головні думки. Читанка з історії філософії. У 6 кн. Під ред. Г. Волинки. Кн. I. Філософія Стародавнього світу / Епікур, К.: Фірма «Довіра», 1992. 179–181 с.
10. Казанський Д., Воротинцева М. Як Україна втрачала Донбас / Д. Казанський, М. Воротинцева, Книжкове видавництво Чорна гора, 2020. 336 с.
11. Кант І. Критика практичного розуму. / Пер. з нім. та післямова І. Бурковського / І. Кант, К.: Юніверс, 2004. 133–149 с.
12. Кант І. Критика чистого розуму. / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л. Губерського Київ : Знання, 2009. С. 113–122; 310–320.
13. К'єркегор С. Хвороба до смерті. Філософія: Хрестоматія. Навчальний посібник / укладач Ткаченко О. Дрогобич : Швидко Друк, 2011. С. 240–243.
14. Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? 1999. 138 с.
15. Кримський С. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу? / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л. Губерського. Київ : Знання, 2009. С. 15–27.
16. Максим И. Мистагогия. Трудные места / Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Редкол.: И. Фролов и др.; Сост. П. Гучевич. Москва : Политиздат, 1991. С. 144–148.
17. Марк А. Наодинці з собою. Роздуми. / Переклад з грецької Ростислав Паранько. Львів : Літопис, 2007. 212 с.
18. Нестеренко П. Потяг до безсмертя. Осіріс у людському бутті / Актуальні проблеми філософії та соціології (Національний університет «Одеська юридична академія»). Наукове фахове видання. Випуск 29. Видавничий дім «Гельветика» URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/29_2021/6.pdf (дата звернення: 28.07.2021).
19. Петрушенко В. Філософія (вступ до курсу, історія світової та української філософії, фундаментальні проблеми сучасної філософії): навч. посібник. 2-ге вид. Львів : Видавництво Львівської політехніки, 2019. 596 с.
20. Платон Апологія Сократа; Діалоги. / пер. з давньогрецької Й. Кобіва, Ю. Мушака; прим. та покажч. імені Й. Кобіва; худож.-оформлювач М. Мендер / Платон, Харків : Фоліо, 2017. 409 с.
21. Платон Бенкет. / перекл. з давньогрецької і коментарі Уляна Головач, вступна стаття Джованні Реале. Вид. 2-ге, випр. Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2018. 220 с.
22. Платон Федр, или О любви. / Полное собрание сочинений в одном томе. Москва : Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2020. С. 395–429.
23. Про головне... про яке забуваємо. Смерть і ми. Митарства. URL: http://www.progolovne.in.ua/?page_id=3784 (дата звернення: 25.07.2021).
24. Святий А. Сповідь. / Переклад з лагини Юрія Мушака. Видання третє. Київ: ОСНОВИ. URL: <http://194.44.152.155/elib/local/sk750294.pdf> (дата звернення: 17.05.2021).
25. Сковорода Г. Всякому місту – звичай і права. URL: <https://osvita.ua/school/literature/s/63967/> (дата звернення: 29.07.2021).
26. Фосрбах Л. Фрагменти до характеристики моєї філософської біографії. / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л.В. Губерського. Київ : Знання, 2009. С. 250–260.
27. Хамитов Н. ФИЛОСОФИЯ: Бытие. Человек. Мир: от метафизики к метаантропологии. Курс лекций. 6-е издание, исправленное и дополненное. Киев: КНТ, 2020. 268 с.

28. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. 6-е видання перероблене та доповнене / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова, Київ : КНТ, 2020. 396 с.
29. Эпикур Эпикур приветствует Менекея // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Редкол.: И.Т. Фролов и др.; Сост. П. Гуревич. Москва : Политиздат, 1991. С. 125–128.
30. Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого. // Вибране. Бібліотека часопису «Філософська і соціологічна думка», серія «Українські мислителі». Пер. з рос. В. Недашківського; упорядкування, передмова й прим. А. Тихолаза. Київ : Абрис, 1993. С. 73–114.
31. Ясперс К. Філософська віра. Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л. Губерського. Київ : Знання, 2009. С. 35–49.
32. McGahan F. Paulists. The Catholic Encyclopedia [Электронный ресурс]. URL: <https://www.newadvent.org/cathen/11587c.htm> (дата звернення: 27.05.2021).
33. Scarre G. Death. Central Problems of Philosophy. Series editor: John Shand / G. Scarre, Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2007. 176 с.
34. Траписты. / Католическая энциклопедия. Том 4. Москва, 2011. С. 1425–1428.
35. Цитаты Георга Гегеля. URL: https://ru.wikiquote.org/wiki/Георг_Гегель (дата звернення: 29.07.2021).

THE PROBLEM OF DEATH AND IMMORTALITY OF PERSONALITY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Pavlo Nesterenko

*National Pedagogical Dragomanov University,
Faculty of Philosophy and Social Sciences,
Department of Cultural Studies and Philosophical Anthropology
Pyrogova str., 9, 01061, Kyiv, Ukraine*

The article is devoted to understanding the problem of death and immortality of personality in the history of philosophy.

Based on the analysis of the phenomena of death and immortality of the individual in the history of philosophy, the author identifies three key areas of philosophical thought in relation to these phenomena: materialism, idealism and personalism.

The author shows that the history of philosophy shows that thinkers of all ages are trying to unravel and comprehend the problem of death and immortality. This proves to us the existence of the desire for immortality in human existence.

The aim of the article is to carry out a philosophical and anthropological analysis of the phenomena of death and immortality of the individual in the history of philosophy.

In order to study the ideas of death and immortality in the history of philosophy, the author analyzes the views of thinkers of ancient philosophy (Socrates, Plato, Heraclitus and others), medieval philosophy (Maximus the Confessor, Augustine the Blessed), German classical philosophy (Kant and others), philosophy life (V. Dilthey), existentialism (K. Jaspers and others), analytical philosophy (L. Wittgenstein), representatives of Ukrainian philosophy (G. Skovoroda and other thinkers).

The author notes that the archetypal lines of materialism, idealism and personalism should be distinguished for the history of philosophy. In materialist philosophy, the immortality of the individual as the immortality of self-consciousness is impossible. The maximum that a person can achieve from the position of a materialist philosopher is to procreate and leave his genetic code in his descendants, while

his children, grandchildren, great-grandchildren, etc., will be other persons, and the person will dissolve into nothingness, because the results of creativity do not represent his personality as a unique and intact integrity, so the death of a person is equal to the death of his person and non-existence.

In the idealist tradition of philosophical thought, the immortality of the individual is viewed through the prism of the "Absolute Spirit", while in the personalist tradition – in the context of the eternal life of the human person and so on. That is, in personalism, the immortality of the self-consciousness of the individual is possible, because the human personality is the basis of evolution and development of knowledge, so it is involved in infinity.

The author concludes that the metaanthropological approach of N. Khamitov and the synergetics of I. Prigogine will be important for further research on this issue. Depending on the philosophical direction (materialism, idealism, personalism), ideas about death and immortality differ from each other and have their own common features.

In the materialist type of worldview, the desire for immortality often operates on an unconscious level and is manifested in the philosopher's desire to create philosophical works, write philosophical texts, philosophize for future generations and seek a way to live forever in earthly existence.

In the idealistic, and especially personalistic types of worldview, the desire for immortality is manifested in a conscious desire to live forever and preserve the structure and integrity of one's own personality.

Key words: death, immortality, personality, the history of philosophy, materialism, idealism, personalism.

УДК 1:60 (608). 17

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.12>

АНТРОПОЛОГІЧНІ РИЗИКИ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ БІОТЕХНОЛОГІЙ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Оксана Онищук

*Національний університет «Львівська політехніка»,
Інститут гуманітарних та соціальних наук, кафедра філософії
вул. Митрополита Андрія, 5, 79013, Львів, Україна*

Стаття є спробою описати актуальні зміни буттєвих контурів людини під впливом біотехнологічного конструювання в контексті розвитку сучасної науки і технологій. Виявлено, що різні дефініції поняття «біотехнології» об'єднує спільна ключова інтенція цього концепту, яка скерована на покращення природи людини і сфер її життєдіяльності технічними засобами. Зазначено, що проблемність практичного застосування біотехнологій пов'язана зі складністю моделювання наслідків цих технологій. Показано, що ризики біотехнологічних втручань вимірюються онтологічними межами людського буття, будучи засобами змін соціо-біологічних аспектів існування людини. Людина тлумачиться як проєкт дизайну, отримує можливість усунення певних обмежень і одночасно втручання в еволюційний процес. Інструменталістське ставлення до тіла людини в контексті біотехнологічних покращень відображається, з одного боку, у наділленні людської тілесності механістичними характеристиками, а з іншого – у позбавленні індивідуальних рис. Розглянуто ризики, які пов'язані з репродуктивними технологіями, інформаційно-комунікативними імплантами, трансплантологією, ксенотрансплантологією, протезуванням та моральним біовдосконаленням. Наголошено, що моральне біовдосконалення приховує небезпеки з боку реалізації принципів особистісної автономії, справедливості, складних духовних пошуків. Підкреслено, що біотехнології поглиблюють фрагментацію ідентичності людини, наголошуючи на негачії природних чинників на протигагу технологічним; радикалізують прагматичне ставлення до тіла. Причиною неоднозначного і навіть упередженого ставлення до біотехнологічних новацій є непередбачуваність соціального ефекту та впливу на людські характеристики від їх впровадження. Поряд з цим актуалізуються проблеми етичного характеру (довіри, приватності, інтимності, ступеню інформованості та інші). Тому надзвичайно важливим у процесі розвитку біотехнологій є регулювання динаміки змін на різних рівнях певними етичними принципами з одночасною регламентацією маніпуляцій тілом людини у визначених межах.

Ключові слова: біотехнології, філософія, біоетика, конвергентні NBIC-технології, моральне біовдосконалення.

Потужний розвиток сучасних біотехнологій безпосередньо сприяє трансформації людини й змінам онто-етичних параметрів в її особистісному контурі. З одного боку, завдяки біотехнологіям вирішуються складні соціальні та медичні проблеми, пов'язані з підтримкою здоров'я, лікуванням, покращенням функціональних та естетичних параметрів організму (наприклад, косметична хірургія, фармакологічні покращення настрою чи когнітивних здібностей, генетичні модифікації та інші), але з іншого боку, все більше актуалізується питання меж втручання в людський організм (наприклад, під час клінічних дослідів), можливостей конструювання людини – так званий «технологічний перфекціонізм» (коли, наприклад, органи сприймаються як такі елементи організму, які можна замінити для кращого функціонування організму чи з естетичних міркувань, і тим самим підсилюється фрагментарне сприйняття себе). Така ситуація відображається і в медичній етиці, що стосується складних питань, пов'язаних із сучасним лікуванням і дослідженнями. Людину часто

розглядають як об'єкт дизайну та конструювання (наприклад, в ідеях трансгуманізму). Від звичайної медичної терапії біотехнологічні втручання відрізняються тим, що скеровуються на поліпшення певних якостей чи функцій людини без медичних показників (наприклад, генетичне втручання для усунення наслідків м'язової дистрофії є лікуванням, але коли воно спрямоване на збільшення м'язової маси здорової людини, то це поліпшення). «Біологічне покращення – це будь яке навмисне втручання в людину, яке скероване на покращення існуючих спроможностей, вибір бажаної здатності чи створення нової здатності» [1]. Це стосується різних сфер нашого життя – освіти, спорту, медицини та інших.

Образ людини з початку ХХ ст. зазнавав суттєвих змін, які супроводжувалися втраченою цілісністю, акцентом на негативних проявах її буття (насилля, смерть, страждання, відчуження). Біологічні підстави існування людини сьогодні не є чимось безумовним. Все складніше стає відповідь на питання про межі між терапевтичними аспектами біотехнологій та втручаннями в організм, які є ризикованими для засадничих чинників людського буття, онтологічних меж людини та її ідентичності. Медичні відкриття останніх десятиліть рятують життя, але також створюють нові дилеми. За словами Г. Йонаса «від полегшення стану пацієнта... існує прямий перехід до полегшення стану суспільства, зменшення тягаря складних проблем індивідуальних стосунків між його членами: це означає перехід від медичного до соціального застосування; і це відкриває неозоре поле з ризикованими можливостями... Тут ідеться про численні питання людських прав і людської гідності» [2, с. 40–41]. Біотехнологічний розвиток робить актуальним проблему співвідношення модифікації людини з її приналежністю до людського виду (тобто – наскільки удосконалену і змінену людину можна вважати власне людиною) і пов'язаних з цим питань морального, юридичного характеру. В описаній ситуації актуальним є дослідження меж технологічних втручань в природу людини на тлі кризи традиційної етики під час спроби дати відповіді на нові питання та вивчення антропологічних ризиків, пов'язаних з ними. Тому **метою статті** є аналіз філософсько-етичних аспектів окремих ризиків антропологічного характеру, які пов'язані з розвитком і впровадженням біотехнологій.

Світоглядно-філософське та морально-етичне дослідження новітніх біотехнологічних практик знаходимо в роботах В. Поттера, Л. Бейкера, С. Фуллера, Г. Йонаса, А. Йонсена, Л. Касса, Дж. Вілсона, Я.-К. Хайлінгера, Дж. Гарріса, Н. Бострома та інших іноземних дослідників. Серед вітчизняних науковців, які займаються окресленою проблематикою, можна відзначити Ю. Кундієва, Т. Гардашук, М. Кисельова, С. Пустовіт, В. Чешко та інших (низка досліджень та ідей українських науковців зібрані в книзі 2021 року «Біоетика: від теорії до практики» [3]).

Знаємо, що сьогодні філософи активно досліджують ці проблеми не лише теоретично, а й безпосередньо на практиці (найперше у США та деяких країнах західної Європи як консультантів медичних установ чи науково-дослідних лабораторій). Скажімо, доречно згадати багатодисциплінарну групу науковців Університетської лікарні м. Лілля (Франція), яка розробила Хартію етики біомедичних досліджень [4], що базується на принципах чесності, прозорості, критичного мислення, компетентності, обережності, творчості, альтруїзму та інших морально-етичних якостях. Хартія описує як застосовувати ці принципи в роботі досліджень. У ній міститься опис інструментів для вдосконалення дослідницьких та етичних практик, для підвищення якості та легітимності досліджень, підкреслення індивідуальної відповідальності дослідника та заохочення особистого розгляду й колективних дебатів з питань наукової етики.

Ще одна цікава публікація досліджень Інституту Ратенау (Нідерланди) [5] присвячена тенденціям взаємодії сучасних технологій і людини. Дослідники зазначають, що

людство вступило в таку фазу розвитку інформаційного суспільства, коли відстань між технологіями і людиною скорочується, інформаційні технології стають інтимними і впливають на людину безпосередньо, породжуючи багато етико-соціальних питань, які пов'язані з базовими правами особистості на приватне життя, фізичну цілісність, безпечне середовище, свободу думки. За допомогою конвергентних NBIC-технологій (тобто нано-, біо-, інформаційні та когнітивні технології) машини все більше проникають в приватне і соціальне життя людини, порушуючи проблему сумісності інтимності і технологій. Автори зазначають, що Інтернет і соцмережі породжують фундаментальну плутанину в розумінні цінності інтимного життя, активно витісняючи останнє. Також деструктивним чином Інтернет впливає на увагу і мислення людини, роблячи їх поверхневими і фрагментарними. З огляду на радикальні зміни природи людини під впливом технологій постає питання про підстави самої людяності і те майбутнє, якого хочуть самі люди (наприклад, як далеко можна допускати технології в інтимне життя і які елементи ні в якому разі не можна втратити). Іншими словами, до якої межі люди можуть бути вільними в технологічному покращенні. Треба вирішувати питання: чи дійсно вартує замінити інтимні стосунки з іншими людьми на подібні з роботом?

Найперше треба зауважити, що саме поняття біотехнологій є доволі складним і неоднозначним. Наприклад, німецький філософ Я.-К. Хайлінгер [6] під біотехнологічними втручаннями має на увазі кіборгізацію, генетичну інженерію та біологічну оптимізацію організму. У ФЕС [7, с. 57–58] знаходимо тлумачення біотехнологій як науки про закономірності створення штучних біосистем шляхом проектування і конструювання, а також як генетичної інженерії в контексті змін спадковості. Згідно з доповіддю Ради з біоетики при президентів США [8] біотехнології є формою розширення прав і можливостей людини за допомогою нових методів та інструментів (наприклад, рекомбінації генів, секвенсорів ДНК, нових ліків і вакцин тощо), даючи можливість взяти на себе більший контроль над нашим життям, зменшуючи схильність до хвороб та інших нещасть. Таким чином, визначення біотехнологій доволі широке, проте спільна ключова інтенція цього концепту скерована на покращення природи людини і сфер її життєдіяльності. Проблемність практичного застосування біотехнологій пов'язана зі складністю моделювання наслідків цих технологій у житті людини. Тому етичні кодекси застосування останніх найперше мають на меті встановити обмеження перед можливими негативними наслідками й ризиками непередбачуваного впливу на людину. В такому ракурсі виникає питання особливого типу ризиків, які безпосередньо скеровані до людини.

У контексті можливих ризиків, небезпек біотехнологічних новацій та меж їхнього застосування можна виокремити деякі найактуальніші (хоча це далеко не всі). Найперше треба сказати про репродуктивні технології (наприклад, ЕКО), де безпека криється у комерційному застосуванні технологій не в медичних цілях (скажімо, використання ембріональних стовбурових клітин. Оскільки для їх отримання необхідні ембріони, то виникає питання – чи можна розглядати людські ембріони як засоби навіть за умови моральної виправданості їх використання). Ще одна проблема стосується інформаційно-комунікаційних імплантів як своєрідних інтерфейсів між людьми і світом, оскільки вони уможливають маніпуляції ідентичністю, свідомістю. Також можна говорити про донорство і трансплантологію, в яких ризики пов'язані зі здоров'ям та життям донора. Тут же окремою проблемою стоїть ксенотрансплантація (трансплантація між видами, наприклад, пересадка органів свині чи мавпи людині). Це може продовжити життя, але може також нашкодити реципієнту через, наприклад, передачу інфекційних захворювань. Ксенотрансплантація піднімає питання про те, як розуміється та приймається невизначеність та ризик, і викри-

ває напруженість між приватною вигодою та охороною здоров'я [9]. Протезування крис небезпеку посилення людських природних можливостей, а також поєднання біотехнологій з нанотехнологіями (наприклад, наночастки володіють властивостями, які суттєво відрізняються від природних характеристик людського організму, тому важко передбачити їх взаємодію). Виходячи з названих проблем, можна стверджувати, що сучасні біотехнології радикалізують прагматичне ставлення до тіла у форматі «моя власність», поглиблюючи одночасно фрагментарність його сприйняття. Органи, відповідно, все частіше сприймаються як своєрідні елементи, які можна замінити для покращення функціонування організму чи інших цілей.

Ще одна проблема в цьому контексті, яка жваво обговорюється останніми роками, це так зване «моральне біовдосконалення» засобами біотехнологій шляхом штучного програмування і стимуляції моральної поведінки для збільшення й підсилення наших моральних можливостей (до нього, наприклад, зараховують здатність до співчуття, до справедливості, толерантності, зменшення агресії тощо за допомогою селективних інгібіторів, селекції ембріонів, глибокої стимуляції мозку та інші). Це мало б сприяти виробленню й посиленню мотивації людини діяти морально в ситуаціях, де вона зазвичай нехтує інтересами і правами інших. А також сприяло б зниженню рівня соціально небезпечної поведінки, що бачиться благом для суспільства. Д. де Грація [1] ставить питання так: якби моральне біовдосконалення було б безпечним і загальнодоступним, то чи було б це морально бажаним і чи не стало б загрозою для свободи людини? Він вважає, що ні, хоча деякі обмеження воно передбачає. До того ж треба враховувати неоднозначність та полісемантичність самого поняття моралі і моральної поведінки. Різні люди в різних культурах мають плуральні погляди на мораль. Автор, виходячи з ідеї консенсусу серед найбільш поширених і перспективних концепцій моралі, говорить, що моральне біовдосконалення мало б допомогти у зменшенні таких недоліків, як антисоціальні розлади особистості, специфічні форми зла (скажімо, садизм), неспроможність знаходити компроміс, моральний цинізм, толерування насилля та інші. Інший дослідник Д. Вассерман [10], підтримуючи ідеї де Грації, додає, що в певних контекстах аморальна поведінка має хороші соціальні наслідки: по-перше, негативні прояви людського характеру є зразками деструктивних форм життя; по-друге, нам часто потрібні «аморально» нещадні політики та холодні фахівці, щоб реалізувати позитивні суспільні результати. Він припускає, що держава, яка, ймовірно, зобов'язана зробити світ кращим, має дозволити виникненню «корисних» моральних вад у невеликого відсотку населення. Натомість Н. Агар [11] стверджує, що спроби морального біовдосконалення спричинять моральні деформації, оскільки призведуть до дисбалансу можливостей, які потрібні для моральної поведінки.

Слід розуміти, що таке моральне біовдосконалення приховує небезпеки з боку реалізації принципів особистісної автономії, справедливості, власних духовних пошуків, коли особистість можна змінювати за рахунок підсилення одних якостей і придушення інших, причому без її вольових зусиль. До цього треба додати небезпеку нерівного доступу до можливостей біотехнологічних удосконалень (скажімо, можливість вибирати певні опції генетичного чи фізичного покращення може коштувати дуже дорого і бути доступною вузькому колу людей).

Розвиток біотехнологій призводить до такого кола проблем, які по суті пов'язані з неможливістю описати достовірно наслідки їх впровадження та точно передбачити ризики. Тому переведення їх аналітики в площину філософії бачиться одним зі способів ефективного дослідження впливу біотехнологій на людство та людину зокрема. Така аналітика важлива в контексті вироблення певних наративів та осмислених реакцій з боку

соціуму на процес глобальних науково-технологічних трансформацій. Розуміємо, що такий процес найперше відображається на світосприйнятті людини та її ключових характеристиках (які своєю чергою втілюються в моральних нормах, законах, правах, філософії та інших), а також на проблемі ідентифікації в умовах формування останньої на межі світу штучних об'єктів. Технології стають інтимними, щораз більше впливаючи на формування і вираження нашої ідентичності. Окрім того, «багато в чому технології набувають дедалі більше людських характеристик» [5, с. 52]. Сучасна гуманістична парадигма передбачає філософські рефлексії над морально-етичними засадами клінічної медицини, біомедичних досліджень та доклінічних випробувань крізь призму імовірних ризиків та небезпек. Такі небезпеки пов'язані з особливістю будови конвергентних NBIC-технологій, що мають можливість технологічного відтворення процесів живої природи, а тому володіють перспективою цілеспрямованого втручання в життя людини та її еволюцію. Згадане втручання можливе, наприклад, на біогенетичному рівні, коли досліди проводять зі штучними клітинами, що уможлиблює створення живих систем із заданими властивостями (які своєю чергою можуть бути і ліками, і зброєю масового ураження). Окрім того, можливе втручання в психофізіологічну сферу людини для управління її свідомістю і поведінкою. Як варіант вирішення названих питань, автори [5, с. 74–75] пропонують ретельно пильнувати конфіденційність і персональні дані, оскільки вони мають велику економічну цінність; не делегувати машинам такі важливі людські дії, як вбивство, шлюб, любов, турботу про дітей і хворих; плекати наші соціальні та емоційні навички і турбуватися про нашу увагу, що є сьогодні цінним ресурсом.

Таким чином, бачимо, що проблема технодетерміністської редукції розвитку людини до прикладних аспектів її життя засобами біотехнологій тісно корелюється з упусканням інших вимірів людського буття. Причиною неоднозначного, напруженого і навіть упередженого ставлення до біотехнологічних новацій є непередбачуваність соціального ефекту та впливу на людські характеристики від їх впровадження. З огляду на окреслені вище проблемні аспекти біотехнологічних впливів та ризиків можна стверджувати, що актуальним є пошук форм, які б гарантували збереження балансу між користю, ризиками і шкодою, пов'язаних з біотехнологіями. Тут також треба наголосити на ключовій ролі біоетики й етичного контролю біомедичних досліджень у контексті проблемного поля філософської рефлексії згаданих ризиків.

Список використаної літератури

1. De Grazia D. Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour. *Journal of Medical Ethics*. 2014. V. 40 P. 361–368.
2. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Київ : Лібра, 2001. 400 с.
3. Біоетика: від теорії до практики. Київ : ВД «Авіцена», 2021. 144 с.
4. Vandoolaeghe, S., Blaizot, A., Boudiguet, D. et al. A charter for biomedical research ethics in a progressive, caring society. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2015. № 12. URL: <https://doi.org/10.1186/s13010-015-0032-y>.
5. Est R., van. Intimate technology: The battle for our body and behavior / With assistance of Rerimassie V., Keulen I., van, Dorren G. The Hague: Rathenau Instituut, 2014. 86 p.
6. Heilinger Jan-Ch. Anthropologie und Ethik des Enhancements. Berlin/New York: De Gruyter, 2010. 326 p.
7. Філософський енциклопедичний словник. Київ : Абрис, 2002. 744 с.
8. Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness. URL: <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/beyondtherapy/chapter1.html#section3>.

9. Fovargue S. *Xenotransplantation and Risk: Regulating a Developing Biotechnology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012. 291 p.
10. Wasserman D. When bad people do good things: will moral enhancement make the world a better place? *Journal of Medical Ethics*. 2014. V. 40. P. 374-375.
11. Agar N. A question about defining moral bioenhancement. *Journal of Medical Ethics*. 2014. V. 40 P. 369-370.

ANTHROPOLOGICAL RISKS IN THE CONTEXT OF BIOTECHNOLOGY: PHILOSOPHICAL AND ETHICAL ASPECT

Oksana Onyshchuk

*Lviv Polytechnic National University,
Institute of Humanities and Social Sciences,
Department of Philosophy
Mytropolyta Andreia str., 5, 79013, Lviv, Ukraine*

The article is an attempt to describe the current changes in human life under the influence of biotechnological design in the context of the development of modern science and technology. Different definitions of the term of the "biotechnology" are united by a common key intention of this concept, which is aimed at improving human nature and spheres of life has been found. It is noted that the difficulty of the practical application of biotechnology is due to the difficulty of modeling the effects of these technologies. It is shown that the risks of biotechnological interventions are measured by the ontological boundaries of human existence, as a means of changing the socio-biological aspects of human existence. Human is interpreted as a design project, gets the opportunity to remove certain limitations, and at the same time interfere with the evolutionary process. Risks related to reproductive technologies, information and communication implants, transplantology, xenotransplantology, prosthetics and moral bio-enhancement are considered. The moral bio-enhancement hides dangers from the implementation of the principles of personal autonomy, justice, one's own spiritual pursuits is emphasized. Philosophical and ethical understanding of biotechnological risks due to the rapid pace of development of these technologies and their significant impact on humans is relevant. It is emphasized that biotechnology deepens the fragmentation of human identity, emphasizing the negation of natural factors; radicalize the pragmatic attitude to the body. The reason for the ambiguous and even biased attitude to biotechnological innovations is the unpredictability of the social effect and impact on human characteristics from their implementation. Along with this, problems of an ethical nature (trust, privacy, intimacy, level of awareness, etc.) are actualized. Therefore, it is extremely important in the process of biotechnology development to regulate the dynamics of change at different levels by certain ethical principles while regulating the manipulation of the human body within certain limits.

Key words: biotechnology, philosophy, bioethics, NBIC convergence technologies, moral bio-enhancement.

УДК 17:004.15

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.13>

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ «ШТУЧНОГО ЖИТТЯ»

Олеся Паньків

*Національний університет «Львівська політехніка»,
Інститут гуманітарних та соціальних наук, кафедра філософії
вул. С. Бандери, 12, 79000, м. Львів, Україна*

Сучасний інформаційний, технологічний поступ не лише визначає розвиток суспільства, а й впливає на світогляд людини, вносить зміни в її ціннісні орієнтири. Присутність новітніх технологій та широке впровадження їх у життя надає людині відчуття нових можливостей. Зокрема, йдеться про можливості змінювати живу природу та створювати інші форми життя. В цій статті досліджуються вихідні ідеї Штучного життя (ALife). Мета міждисциплінарного напрямку – створення систем з подібними на життя властивостями або ж цілком нових форм життя. Штучне життя прийнято поділяти відносно реалізації мети на різні напрями: «М'яке», «Важке» та «Мокре» штучне життя. Основні цілі та дослідження у напрямках Штучного життя пов'язані з пошуком відповіді на питання про можливості та особливості виникнення життя з неживого, визначення межі живих систем та яким чином життя пов'язане з розумом, машинами та культурою. Особливу увагу привертає напрям «Мокрого» штучного життя, який пов'язаний з конструюванням живих систем на основі синтетичної біології (SynBio). В такому аспекті слід відзначити діяльність «DIY-science» спільнот, які завдяки свободі, доступності та ефективності проведення досліджень та експериментів сприяють розвитку науки, однак можуть бути джерелом поширення біозлочинності та біотероризму. Нові технологічні перспективи розвитку Штучного життя, з одного боку, спрямовані на благо людини та покращення життя: боротьба з невиліковними захворюваннями, вдосконалення біологічних можливостей організму, вирішення екологічних проблем, розвиток хімічної та харчової промисловості тощо. З іншого боку, викликають занепокоєння, які загрожують перетворенням людини на об'єкт техносфери, а людське життя – на складник інженерії. Таким чином, цей напрям підводить до цілого ряду питань: що означає бути живим, розумним, творчим та цілого ряду етичних проблем, міри відповідальності та можливих ризиків. В дослідженні застосовувалися як загальнонаукові, так і філософські методи, зокрема метод аналізу та синтезу, феноменологічний, герменевтичний, компаративістський.

Ключові слова: життя, штучне життя, штучний інтелект, біотехнології, самовдосконалення.

Важливим складником цивілізаційного розвитку суспільства постає розвиток науки. Прямуючи поступовими кроками до істини, наука у своєму історичному розвитку демонструє нові знання, ідеї, підходи. Особливістю сучасного розвитку науки є її тісний зв'язок з технічними та технологічними можливостями, на основі яких людина постає співтворцем «другої», штучної природи. До того ж новітній технологічний розвиток породжує нові типи «штучності», які доповнюють, розширюють і трансформують соціокультурний простір. Сьогодні штучні інтелектуальні системи використовуються буквально у всіх сферах життєдіяльності людини і кардинальним чином визначають умови її існування. Особливої уваги заслуговує міждисциплінарний напрям «Штучне життя», завдяки якому відкриваються можливості не лише змінювати живу природу в різних її формах, а й створювати нові форми життя.

Завданням та метою статті є виявлення особливостей міждисциплінарного напрямку «Штучне життя», а також оцінка нових викликів та ризиків.

Окремих питань розвитку сучасних технологій торкалися чимало дослідників Ж. Бодріяр, М. Фуко, Е. Тоффлер, Ф. Фукуяма та інші. Авторитетними є дослідження у сфері свідомості та штучного інтелекту Д. Чалмерса, Дж. Серла, Д. Деннета, Р. Курцвейля та інших. Ідеям «штучного життя» присвячені праці М. Бедея, С. Кліленда, Р. Докінз. До питань образу людини майбутнього звернені праці Н. Бострома, К. Хейлз, В. Кутирьова, Г. Тульчинського, С. Хоружого, М. Епштейна та інших. Серед українських дослідників слід відзначити В. Мельника, Е. Семенюка (філософія науки і техніки), М. Кисельова (біофілософія), Т. Гардашук (біомистецтво) та ряд інших авторів. Однак, попри численну дослідницьку базу, ця тема залишається актуальною та відкритою для дослідження, оскільки напрями «штучного життя» стрімко розвивається, породжують ряд викликів – від фантастичних очікувань від науково-технічного прогресу до втрати екзистенційної основи життя.

Прагнення створити нові предмети, покращити та зрозуміти «природу» не лише зовнішнього середовища, а й людини, завжди супроводжували людську пізнавальну діяльність. Однак не завжди людина у процесі реалізації проєктів стикалася з позитивними наслідками власних прагнень. З розвитком новітніх технологій плани науковців стали більш амбітнішими. Йдеться не лише про створення штучних об'єктів, систем, а й самостійних організмів. Очевидно, що втручання в «святе святих» живого [4, с. 37] викликає як захоплення, так і численні перестороги, докори «гри в Бога».

Розвиток напрямку «штучного життя» пов'язаний з іменами Дж. фон Неймана та Н. Вінера. В 1951 році Дж. фон Нейман [13] запропонував самовідтворюючу формальну систему, здатну до неорганічної еволюції [14]. Він намагався зрозуміти основні властивості живих систем шляхом побудови простих формальних систем, які б змогли продемонструвати ці властивості. Приблизно в той же час Н. Вінер почав застосовувати теорію інформації та аналіз процесів саморегуляції (гомеостаз) для вивчення живих систем. У 1980-х роках Крістофером Ленгтоном було запропоноване дослідження життя з позиції форми, а не матерії. Живі системи організують потоки матерії, енергії та інформації щоб підтримувати життєдіяльність. На його думку, життя неможливо вивчати за межами цієї організації. В 1987 році К. Ленгтон організував перший семінар по синтезу та моделюванню живих систем, де й був запропонований термін «Штучне життя» (Alife) в сучасному його розумінні – як «вивчення природного життя, де природа розуміється як така, що включає, а не виключає людей та їх артефакти» [12]. Дослідник відзначав, що все, що створює людина, є частиною природи, тому основна мета штучного життя полягає у тому, щоб працювати над тим, щоб наблизити його до біології. Таким чином, штучне життя намагається синтезувати властивості живих систем в комп'ютерах, машинах, молекулах, щоб «краще зрозуміти біологічне життя, створюючи системи з подібними на життя властивостями і створюючи нові форми життя» [5].

У дослідженні штучного життя істотна увага приділяється генетичним алгоритмам, що імітують природні еволюційні процеси. В кінці 1960-х років Джон Холланд [11], моделюючи процеси еволюції, розробив ефективний пошуковий метод вирішення задач, побудований способом конструювання популяції, селекції, мутації, природного відбору теорії Ч. Дарвіна. Використовуючи досвід розвитку природи людини, дослідник застосовував генетичні алгоритми для створення штучних пристроїв, підвищення ефективності вирішення завдань, оптимізації та прийняття рішень.

Серед розробників штучного життя не припиняються суперечки про можливість побудови інтелектуальних об'єктів, які зможуть конструювати більш складні системи, ніж вони самі (не за заданим алгоритмом, а самостійно, автономно, подібно до того, як видатні інженери роблять винаходи і відкриття). До того ж дослідники штучного життя прагнуть не

лише отримати поведінкову схожість штучних істот з біологічними, а й відтворити сам еволюційний процес. Це своєю чергою відкриє можливість отримати відповідь на споконвічне питання сутності самого життя. Одну з перших моделей подібного роду запропонував відомий сучасний біолог-еволюціоніст Річард Докінз. У книзі «Сліпий годинник» [1] він намагається створити комп'ютерну модель життя як ланцюга поступових ускладнень. В цій моделі процес еволюції рухається від простих форм через поступові зміни до складних форм життя. На основі рекурсивної функції йому вдається отримати графічну ілюстрацію еволюції.

Звернення до еволюційного процесу як одного з аспектів біологічного життя дозволяє зробити важливий внесок у розуміння життя. Одночасно виникають нові питання: чи можливо на окремих моделях створити штучну еволюцію і штучні екосистеми, які б прирівнювалися за складністю та багатоманітністю до екосистеми в природі? Чи можлива еволюція в структурі штучного життя? Чи буде наділена штучна еволюція тією ж міццю, яку ми спостерігаємо в природі?

Відомий дослідник Штучного життя Марк Бедай, покликаючись на VII Міжнародну конференцію зі штучного життя, яка відбулася в 2000 році, визначає основні цілі штучного життя:

- Як життя виникає з неживого?
- Які можливості та межі живих систем?
- Як життя пов'язане з розумом, машинами та культурою? [7].

М. Бедай виділяє три різні форми в напрямі Штучного життя (ALife), кожна з яких, на його думку, матиме різні моральні наслідки за умови їх реалізації:

«М'яке» штучне життя (*"Soft"* artificial life) створює комп'ютерну імітацію чи інші чисто цифрові конструкції життя;

«Важке» штучне життя (*"Hard"* artificial life) виробляє апаратні реалістичні системи, зокрема найбільше пов'язане з робототехнікою, де представлений найбільший збіг штучного життя зі штучним інтелектом;

«Мокре» штучне життя (*"Wet"* artificial life) передбачає створення подібних до життя систем у лабораторії з використанням біохімічних речовин [8, с. 217].

Якщо розробка «м'якої» форми Штучного життя визначається ідеями фон Неймана, то «Святим Граалем» «Мокрого» штучного життя є створення живих клітин з біохімічних речовин» [7].

Зокрема, це стосується досліджень у сфері синтетичної біології (SynBio), діяльність якої пов'язана з конструюванням живих систем. У цій достатньо розвиненій сфері використовуються як природні складники, так і неживі компоненти. Застосування синтетичних організмів можна зустріти в різних секторах: для виробництва енергії, хімічної промисловості, у фармацевтиці, харчовій промисловості тощо. З цієї точки зору відкривається безліч перспектив синтетичної біології, які спрямовані на благо людини та покращення життя. А. Грюнвальд [10, с. 195], звертаючись різних напрямів синтетичної біології (Synthetic Biology, SynBio), незважаючи на відмінності, виділяє такі вихідні характеристики: 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 у природі, та зміна наявних біологічних елементів, тобто цілеспрямований дизайн штучних біологічних систем.

Одним із засновників синтетичної біології вважають К. Вентера, який у 2010 році повідомив про успішну імплантацію ДНК в бактерію [9]. В дослідженнях синтетичної

біології спостерігається активна спрямованість на людину. Одним із наймасштабніших проєктів є “Genome Project-write (GP-write)” [15]. Цей науковий Проєкт спрямований на створення синтетичного геному людини з нуля, щоб краще зрозуміти складність мереж генетичної взаємодії, їх функції та механізми. Можливості синтетичної біології привертають увагу багатьох досвідчених вчених. В останнє десятиліття особливого поширення набув напрям “DIY-science” (do it yourself science) [6], що в перекладі означає «наука-зроби сам», «самодіяльна наука». Це напрям, який пов’язаний із залученням до наукових досліджень значної кількості людей поза академічним середовищем. “DIY-science” розглядають як новітній варіант так званої аматорської або «народної» науки (“citizen science”) чи науки громадян [4, с. 105]. Це зумовлено насамперед зростанням суспільного інтересу до сучасних наукових досліджень та змінами в самій науці – «бюрократизацією, комерціалізацією, закритістю дослідницьких проєктів, почасти втратою базових чеснот, до яких належить академічна незалежність і науковий нонконформізм» [4, с. 108]. На основі DIY-science функціонує DIY Bio, який ще називають «аматорською біологією», що вдаються до експериментів з «живим матеріалом». Розвиток цього напрямку пов’язаний з доступністю матеріалів та інструментарію для здійснення експериментів поза професійними лабораторіями. Представників DIY Bio нерідко називають біоакерами (Biohackers, Body Hacking), люди, які застосовують хакерську етику для вдосконалення власного тіла. Саме тому діяльність цих спільнот привертає увагу суспільства та уряду й викликає тривоги, занепокоєння, оскільки завдяки свободі, доступності та ефективності проведення досліджень та експериментів є ризик створення небезпечних вірусів та загроза поширення біозлочинності та біотероризму. Попри існування етичного кодексу (DIY Bio Code of Ethics) [5], який спирається на принципи відкритості, відповідальності, безпеки, чесності, поваги до суспільства та служіння виключно інтересам миру, поширення цих напрямів ставить суспільство перед новими викликами та потребує нових підходів та досліджень у галузі етики науки. В цьому разі влучно та актуально звучить думка Г. Йонаса [2] про те, що короткотривалі прогнози технологічної цивілізації недостатні для довготривалих проблем. Звідси, на його думку, виникає потреба в етиці. Важливо, щоб людина поводитися так, щоб її дії і рішення не ставили під загрозу справжність життя. Сьогодні суспільство настільки прикуте до турботи про майбутнє, що часто ігнорує ризики та небезпеки технологічних розробок. Хоча науково-технічний потенціал нашого часу безперервно зростає, наша здатність передбачення результатів досліджень не збільшується. Навпаки, подібно, що швидше з’являється непередбачуваність, або ж «епістемологічна самовпевненість» [3, с. 144].

Думка експертів та світової громадськості з приводу перспектив напрямку «Мокрого» Штучного життя та, зокрема, досягнень у межах синтетичної біології розділилися. Прихильники технократизму в напрямі створення «штучного життя» вбачають значний прорив, що сприятиме вирішенню багатьох глобальних, соціальних, екологічних та економічних проблем людства. Наукові центри синтетичної біології сьогодні працюють в напрямках розробки ефективних ліків, вакцин, створення органів для трансплантології. Однак очевидними є потенційні загрози, пов’язані з втручанням людини в природні прояви життя на генетичному рівні. Завдяки новітнім здобуткам у цій сфері складається враження, що всі організми є потенційними об’єктами інженерії. В такий спосіб життя можна контролювати, оптимізувати та створювати. В цьому контексті синтетична біологія інтегрується з біоекономікою, внаслідок чого тіло постає біокапіталом, в який людина може інвестувати. Завдяки успіхам синтетичної біології все більше розмиваються межі між природним та штучним, стираються лінії між тілом та технологією. З’являється ціла низка біотехнологічних сценаріїв постлюдського майбутнього.

Таким чином, в напрямку створення технологіями нових форм життя та вдосконалення вже існуючих, визріває ціла низка філософських питань: в онтологічному аспекті – коли робиться спроба визначити що таке життя, в епістемологічному – коли питання стосується розуміння живих систем, в етичному – коли питання стосується наслідків створення живих систем. Адже у випадку штучно створеної живої системи виникає питання: чи можна її вважати реальною формою життя чи лише імітацією? Послідовники напрямів «важкого» та «мокрого» штучного життя стверджують, що до змодельованого життя потрібно відноситися як до реального. Однак ми розуміємо, що модель – це не реальне життя, це лише дотик до життя. Створюючи абсолютно нові види життєвих явищ, штучне життя постійно змушує нас переглянути і переоцінити, що таке бути живим, адаптивним, розумним, творчим тощо. Рухаючись вперед в дослідженні життя, наука відкриває певні аспекти його функціонування. Можливо в майбутньому, досліджуючи та узагальнюючи різні феномени та ознаки живого, буде можливим вийти на певну сутність. Новітні технології, проникаючи в суспільство, трансформують його до менш відчутної межі між штучним та біологічним. Чи виникнуть підстави коли-небудь вважати рукотворні аналоги людськості й ментальності визначати «кимось», а не «чимось»? Відповідь на це питання доволі складна та неоднозначна. Адже якщо життя є чітко окресленим та пізнаваним, збагненим – воно може бути відтворене. Таким чином, отримаємо змодельоване життя, яке буде позбавлене небіологічних чинників та буде легко позбавлене «людськості».

Список використаної літератури

1. Докінз Р. Сліпий годинник: як еволюція доводить відсутність задуму у Всесвіті. Видавництво: Клуб Сімейного Дозвілля, 2018. 440 с.
2. Йонас Г. Принципи відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Київ : Лібра, 2001. 400 с.
3. Талеб Н. Чорний лебідь. Про (не)ймовірне у реальному житті. Київ : Наш формат, 2007. 392 с.
4. 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.
5. Aguilar W, Santamaría-Bonfil G, Froese T and Gershenson C. The past, present, and future of artificial life. *Front. Robot.* 2014. URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/frobt.2014.00008/full>
6. An Institution for the Do-It-Yourself Biologist, 2011. URL: <https://diybio.org/>
7. Bedau, M. "Artificial Life," in *Florida* 2004
8. Bedau, M., Cleland C. *The Nature of Life classical and contemporary perspectives from philosophy and science* Cambridge University press, 2018. 420 p.
9. Craig Venter creates synthetic life form. *The Guardian*, 2010. URL: <https://www.theguardian.com/science/2010/may/20/craig-venter-synthetic-life-form>
10. Grunwald A. *Responsible Nanobiotechnology: Philosophy and Ethics*. Singapore: Pan Stanford Publishing, 2012. 383 p.
11. Holland J. *Adaptation in Natural and Artificial Systems*. By. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1975
12. Langton, C.G. (1998). A new definition of artificial life. URL: <http://scifunam.fisica.unam.mx/mir/langton.pdf>
13. Von Neumann, J. "The general and logical theory of automata," in *Cerebral Mechanisms in Behavior-The Hixon Symposium*, 1948 (Pasadena CA: Wiley), 1–41. URL: https://www.vordenker.de/ggphilosophy/jvn_the-general-and-logical-theory-of-automata.pdf

14. Von Neumann, J. *The Theory of Self-Reproducing Automata*. Champaign, IL: University of Illinois Press. 1966. URL: <https://cba.mit.edu/events/03.11.ASE/docs/VonNeumann.pdf>
15. Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Genome_Project-Write.

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF “ARTIFICIAL LIFE”

Olesia Pankiv

*Polytechnic National University,
Institute of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy
Bandera str., 12, 79000, Lviv, Ukraine*

Modern information, technological progress not only determines the development of society, but also affects the worldview of man, changes the values. The presence of the latest technologies and their widespread implementation provides a person with a sense of new opportunities. In particular, the opportunities to change wildlife and create other life form. This article explores the original ideas of artificial life (ALife). The aim of this interdisciplinary direction is to create systems with life-like properties or completely new life forms. Regarding the goal, artificial life is divided into different directions: “Soft”, “Heavy” and “Wet” artificial life. The main goals and research of Artificial Life are related to finding answers to questions about the origin of life from the inanimate, the possibilities and limits of living systems and how life is related to the mind, machines and culture. Particular attention is drawn to the direction of “Wet” artificial life, which is associated with the construction of living systems based on synthetic biology (SynBio). In this aspect, the activities of “DIY-science” communities draw attention, which due to the freedom, accessibility and effectiveness of research and experiments, contribute to the development of science, however, can be a source of bio-crime and bio-terrorism. New technological prospects of artificial life development on the one hand are aimed at human well-being and making our life better: treating incurable diseases, improving biological capabilities of the body, solving environmental problems, developing chemical and food industries, etc. On the other hand, there are concerns that threaten the transformation of man into an object of the technosphere, and human life into a component of engineering. Thus, this direction leads to a number of questions: what it means to be alive, smart, and creative, and a number of ethical issues of responsibility and possible risks. The study used both general scientific and philosophical methods, in particular analysis, synthesis, and phenomenological, hermeneutic, comparative methods.

Key words: life, artificial life, artificial intelligence, biotechnologies, self-improvement.

УДК 128.5:7

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.14>

ДУХОВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ У КОНТЕКСТІ СПРИЙНЯТТЯ МИСТЕЦТВА: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Світлана Репетій

*Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,
факультет філософії та суспільствознавства,
кафедра культурології та філософської антропології
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна*

Стаття присвячена аналізу впливу сприйняття мистецтва, зокрема, класичного музичного мистецтва на внутрішні якості особистості. Висвітлено філософсько-антропологічні, психологічні підходи до концепту духовності особистості. Розглянуто її в соціокультурних вимірах.

Зазначено, що кожна людина здійснює свій внесок у процес розвитку цивілізації, оскільки вона є центром соціуму. Тому природним і об'єктивним є взаємовплив, взаємодія, взаємозв'язки індивіда з різноманітними суб'єктами соціального середовища. Сучасний кризовий стан суспільства свідчить про те, що значна частина людства не замислюється над сенсом своєї життєдіяльності та духовним призначенням. Звернено увагу на те, що особистість, яка живе усвідомлено, має досвід з духовного зростання, шукає причинно-наслідкові зв'язки ситуацій, які трапляються в її житті у духовних планах і трансформує їх, що відображується у поведінкових актах та стані суспільства.

Запропоновано авторське трактування поняття духовності як глибинно-екзистенціальне утворення: духовне «Я», усвідомлення якого сприяє самовдосконаленню, життєтворчості за законами Краси, Добра, Істини та розвитку почуття єдності з Іншими як частинами Всесвіту. Розглянуто її структуру як інтегральне поєднання таких компонентів: духовної самосвідомості, духовної спрямованості, духовних рис характеру, духовної креативності, духовного спілкування, духовного досвіду. Розкрито вплив музичного мистецтва на означені компоненти.

Особливу увагу звернено на сприйняття та вплив класичного музичного мистецтва. Визначено, що музика сприяє внутрішній рефлексії та трансформації негативних якостей людини. Зазначено, що сприйняття музики «високих» композиторів сприяє розвитку компонентів духовності, а, отже, і особистості в цілому. Людина, яка свідомо стала на шлях самовдосконалення, сприймає високодуховне музичне мистецтво, що сприяє розширенню свідомості, трансформації внутрішніх якостей, набуванню вмінь та навичок спокійно, із чуттям власної гідності вирішувати будь-які ситуації, правильно реагувати і поводити себе в суспільстві під час катастроф як місцевого так і планетарного рівня.

Ключові слова: духовність, музичне мистецтво, компоненти духовності, особистість, самосвідомість.

Сьогодні людство стає свідком глобальних екологічних та техногенних катастроф, які проявляються у забрудненні повітря, пожежах, засухах, буревіях, землетрусах, пандемії, тощо, що вимагає зміни світосприйняття та світорозуміння, і відповідно, поведінки. Деякі люди губляться, в інших виникає почуття страху, агресії, хтось шукає винних. Реакція на життєві ситуації, що відбуваються, залежить від рівня розвитку духовності людини, її свідомості.

Людство в процесі розвитку цивілізації набуло достатнього досвіду у збереженні внутрішнього спокою, психічного здоров'я, щоб гідно вийти із загрозливої ситуації, гармонізувати власне життя і довкілля. Одним із них є сприйняття мистецтва, яке відображує дійсність у художніх образах, розширює свідомість, поглиблює духовний досвід людини, сприяє її вдосконаленню.

Мистецтво реалізується у різних видах: музиці, літературі, живописі, театрі, кіно, архітектурі, різних стилях та напрямленнях.

Музичне мистецтво – це особлива форма відтворення життя в усій його цілісності, в якій важливу роль відіграють почуттєва та емоційна сфери, і в цьому його перевага перед іншими видами мистецтва. Відомо, що на розвиток пізнавальних процесів вагомий вплив мають саме почуттєва та емоційна сфери. Музика торкається інтелектуальних та емоційних аспектів мисленнєвої діяльності, які живлять дух людський. Не можна не погодитись з індійським філософом початку ХХ століття Хазрат Іннайят Ханом, який стверджував: «Музика торкається нашого найглибшого, внутрішнього буття, і таким чином продукує нове життя, – життя, яке надає захоплення всій сутності, підносячи його до тієї досконалості, у якій лежить запровадження і реалізація людського життя» [16, с. 206].

Англійський композитор, піаніст, письменник С. Скотт (1879 – 1970), протягом своєї життєдіяльності, досліджуючи вплив музичного мистецтва на внутрішній стан людини, зробив висновки, що музика впливає на свідомість і емоції людства. Вона може впливати свідомо чи несвідомо, безпосередньо та опосередковано, по черзі та одночасно через навіювання, повторювання мелодійних і ритмічних малюнків [13].

Тому приділимо увагу у нашому дослідженні впливу саме музичного мистецтва на духовність особистості.

Розглянемо сутність поняття духовності особистості, викладене у науковій літературі. У межах історії філософії людина традиційно розглядалась у єдності таких основних модусів, як тіло, душа, дух, де тіло виступає як елемент природи, як власне людське тіло, що визначається не тільки через біологічні особливості, але й через особливий спектр таких виключно людських почуттів і станів, як сором, сміх, плач та інші.

Душа трактується як екзистенціальне начало, що індивідуалізує людину в суспільстві і визначається у філософії через феномени свободи вибору, творчості, гри. Дух утілює в собі фундаментальну сутнісну ідею «людяності» як такої [8, с. 1173].

Духовність як антропологічний феномен була в центрі уваги ще у стародавніх філософів. Сутність цього феномену не втратила актуальності і в наш час, оскільки, як зазначають учені, розв'язання проблеми оновлення, розвитку духовності особистості у сучасному світі є однією з головних умов подальшого виживання людства.

Криза сьогодення охопила майже всі сфери людської життєдіяльності. В умовах кризи проблема духовності набуває все більшої актуальності, оскільки, на думку В. Мурашова, духовність як творчий інтеграл людського буття є найвищою творчою силою суспільства [7].

Домінантною рисою наукової думки щодо виходу із кризового стану є консолідація суспільства. І тут увага повертається до духовності людини. Духовність завжди виступає консолідуючою силою суспільства. Рівень розвитку духовності нації залежить від духовності кожної окремої людини [10].

Ознаки консолідації виявляються у ставленні людей один до одного. Вітчизняна дослідниця І. Степаненко вважає, що стосунки «потребують любовного ставлення до світу (зовнішнього і внутрішнього)» [14, с. 202], що є атрибутом духовності.

Філософське обґрунтування духовності зустрічається у працях учених-класиків та сучасних філософів, педагогів, психологів.

Засновник «філософії серця» Г. Сковорода вважав серце осередком душевного і духовного в особистості [12].

Сучасний український учений-філософ Н. Хамітов духовність і душевність людини розглядає як глибинні стратегії людського буття, які визначають його трансцен-

дуючий і комунікативний характер та у своїй єдності визначають основу особистості [17, с. 115].

На думку Е. Помиткіна, духовність – це специфічно людська якість, що характеризується усвідомленням єдності Буття і обумовлює прагнення людини до гармонії внутрішнього та зовнішнього світу, спрямовує особистість до пізнання і самопізнання, творчості, самовдосконалення та гуманістичної поведінки [9].

Поділяючи думки вчених, духовність особистості можна розглядати як глибинно-екзистенціальне утворення – духовне «Я», усвідомлення якого сприяє самовдосконаленню, життєтворчості за законами Краси, Добра, Істини та розвитку почуття духовної єдності з Іншими як частинами Всесвіту [11].

На основі структури особистості, визначеної В. Рибалкою, яка складається із самосвідомості, спрямованості, характеру, інтелекту, спілкування, досвіду, психофізіології, нами складено структуру духовності особистості, яка є інтегральним поєднанням таких компонентів: духовної самосвідомості, духовної спрямованості, духовних рис характеру, духовної креативності, духовного спілкування, духовного досвіду [11].

Зазначимо, що всі компоненти взаємопов'язані і розвиток одного компонента сприятиме розвитку інших і, відповідно, розвитку духовності особистості.

У контексті даного дослідження уточнення потребує визначення поняття особистості. Нам імпонує концепт, запропонований С. Криловою: «Особистість – це глибинна реальність внутрішнього світу людини, що характеризується унікальністю та відкритістю, які реалізуються в самопізнанні та самотворенні й проявляються у вчинках» [3, с. 194].

Духовність особистості у контексті сприйняття мистецтва ми будемо розглядати, спираючись на означену структуру та визначення поняття особистості.

Розглянемо вплив сприйняття музичного мистецтва на компонент духовності – духовну самосвідомість.

Самосвідомість – це виділення людиною себе із об'єктивного світу, усвідомлення свого ставлення до світу, себе як особистості, своїх вчинків, думок, чуттів, бажань, інтересів. Самосвідомість включає в себе процеси самопізнання, самоідентифікації, самовизначення.

Рівень духовної самосвідомості особистості характеризується усвідомленням себе та інших людей єдиними у Всесвіті, що впливає на взаємостосунки та поведінку. Розуміння того, що світ створено дуальним, духовна самосвідомість спонукає особистість, яка свідомо здійснила вибір щодо духовного самовдосконалення, знаходити позитивну сторону будь-якої ситуації, звернутись до власного духовного «Я», здійснити духовно-моральну рефлексію свого внутрішнього світу, перетрансформувати негативні якості, в результаті чого здійснюється самотворення. Велику роль у цьому відіграє сприйняття високодуховного музичного мистецтва.

Композитор, коли пише твір, відтворює дійсність, пропущену через серце, і таким чином відображує своє естетичне ставлення до зображуваного, свої емоції, думки, почуття. Звернення художника до внутрішнього Логоса змушує відчувати себе частиною Всесвіту, замислитись над вічними питаннями буття.

У процесі сприйняття високодуховного музичного твору слухач може відчувати в собі подібні стани, закладені у змісті композитором, що сприяє виникненню відповідних переживань і роздумів, докорів сумління, потреби покаяння. Таке переживання мистецтва, злиття з ним може викликати у людини катарсис, після якого виникає переосмислення поглядів на своє життя, явища, переоцінка цінностей і буття в цілому. Поєднання духовних чеснот багатоголосся музики «високих» композиторів, наприклад, Й. Баха, В. Моцарта,

Л. Бетховена, М. Березовського, Д. Бортнянського, А. Веделя, А. Вівальді, Й. Гайдна, П. Чайковського, Ф. Шопена та інших, народної музика та духовних піснеспівів спонукає слухачів мислити більш духовно, голограмно.

Таким чином, сприйняття високодуховного мистецтва сприяє розвитку духовної самосвідомості.

Про духовну спрямованість людини свідчить її ціннісна орієнтація в житті. Сформована ієрархія ціннісної орієнтації людини є основою для прийняття рішень, вчинків та її поведінки.

На думку В. Малахова, сенс існування людини суттєво пов'язаний із обраними нею цінностями. Ціннісна орієнтація дає відповідь на запитання, заради чого діє людина, чому вона присвячує свою діяльність [5].

Духовна спрямованість проявляється у щоденному вдосконаленні внутрішніх якостей і спрямуванні своєї життєдіяльності до ідеалів Істини, Добра, Краси.

Давньоіндійський мудрець, пророк, принц Сіддхартха Гаутама (Будда) зазначав, що все наше духовне життя – це спрямування до Краси і злиття з Нею.

Людською мірою досконалості є Краса в усіх її різновидах. Шлях до досягнення Краси є важким, суперечливим і потребує Істини – адекватної інформації про об'єкт (ним може бути і сам суб'єкт), отриманої завдяки чуттєвому та інтелектуальному осягненню [6]. Істинність знань перевіряється успіхом у діяльності – в контексті нашого дослідження – духовному зростанні, що відображається у соціокультурному бутті, зокрема, взаємовідносинах з оточуючими людьми.

Як зазначає С. Крилова: «Краса відносин між людьми передбачає повагу до Іншого, його внутрішнього і зовнішнього простору та світогляду» [3, с. 356].

Не всі музичні твори є рівноцінними в цьому плані. Вибір твору залежить від сформованості естетичних потреб, смаків особистості, ступеня розвитку її естетичної свідомості.

Однак потрібно зазначити, що народна музика всіх національних культур є багатим вмістилищем духовно-естетичного надбання досвіду людства. Долучення до співу, починаючи з дитячих поспівок, закладає в людині міцний фундамент для розвитку духовних цінностей.

Тобто через красу народного музичного мистецтва особистість навчається відчувати красу в усьому сутньому, розвивати духовну спрямованість і таким чином долучатися до Краси як такої.

За загальноприйнятим визначенням, характер – це поєднання індивідуальних рис, особливостей людини, що формується і розвивається у процесі життєдіяльності та залежності від її світогляду.

Отже, характер зумовлюється соціальним буттям людини, що породжує типові риси, які визначаються, на думку С. Гончаренка, типовими обставинами життєвого шляху людей у конкретних історичних умовах. Водночас у характері фіксується цілісність духовного життя людини, один з головних показників її індивідуальності [2].

Риси характеру проявляються в діяльності людини, її ставленні до оточуючих, засобах дії. В історії різних народів високодуховною вважалась особистість, яка мала такі риси характеру, як відповідальність, чесність, справедливість, обов'язковість, щирість, доброзичливість, принциповість, доброта, життєва мудрість, ввічливість.

Сприйняття народної творчості, зокрема фольклору, на нашу думку, сприяє розвитку духовних рис характеру. Музичне мистецтво пов'язане з трудовим і духовним життям народу. Тому в народній музиці існує «музичний генотип», який передається з покоління в покоління. Через сприйняття національної музики, особливо музичного фольклору

(пісенної, танцювальної та інструментальної творчості), можна долучитись до його духовного надбання, оскільки фольклор – це неперервний розвиток людського мислення, мови, мистецтва від початку цивілізації до сучасності. У процесі вивчення і сприйняття фольклору формується світогляд людини, її спрямованість, ставлення до людей, дійсності, до самої себе, а, отже, духовні риси характеру.

Для кожної людини як представника соціуму, спілкування є духовною потребою. Духовне спілкування сприяє розумінню того, що всі ми єдині, оскільки ми є частинами Всесвіту, тому на всіх рівнях і у видах передбачає відповідне ставлення до кожного і себе. Єднальною силою, що лежить в основі духовного спілкування, є неумовлена любов [10].

У філософії любов розглядається як умова існування, стан усього єства, універсальний принцип, що поєднує всі компоненти буття.

Неумовлену любов ми розглядаємо як прийняття Іншого у всій його цілісності, без осуду і претензій, яка існує без залежності від будь-чого. Неумовлена любов вдосконалює людське життя і сприяє духовному єднанню з Іншим [10].

Е. Фромм зазначає: «Я вірю, що кожна людина – представник усього людства. Ми різнімося за рівнем інтелекту, здоров'ям і талантом. І все ж, ми всі – одне» [15, с. 215].

Музика є суттєвим фактором міжособистісного контакту, особливо під час концерту, оскільки і виконавці, і слухачі стають єдиним цілим завдяки сумісно розділеній радості, яка виникає під впливом живого звуку. Б. Любан-Плоцца, Г. Побережна, О. Белов вважають музику найважливішим засобом комунікації [4].

Вплив музичного звуку здатний структурувати простір, вносити гармонію, яка сприяє єдності протилежностей, відчуттю внутрішньої Краси у кожній сутності, єдності з композитором, виконавцем, слухачами.

Закладені композитором у зміст музичного твору думки і почуття викликають у слухачів особливу форму емпатії – переживання суб'єктом тих же емоційних станів, які переживає інша людина, через ототожнення з ним, що сприяє створенню доброзичливих, гармонійних взаємовідносин.

Таким чином, музична комунікативність сприяє духовному єднанню всіх учасників творчого процесу.

Розвиток любові в особистості корелює із розвитком свідомості, оскільки вона проявляється не тільки у ставленні до окремої особи, а й до всього сутнього. Досягнення такого стану любові обумовлюється творчістю, зокрема внутрішнім духовним самовдосконаленням.

Креативний компонент духовності передбачає вдосконалення внутрішніх якостей особистості, самотворення.

Особливістю духовної креативності є нестандартне мислення, яке проявляється в умінні аналізувати свої вчинки, думки, почуття, бачити причинно-наслідкові зв'язки різних життєвих ситуацій і трансформації особистісних якостей, що має вплив на соціокультурний простір.

Л. Виготський важливого значення надавав мистецтву, зокрема музиці в естетичному вихованні людини. Вчений вважав, що внутрішні перетворення, які виникають при сприйнятті мистецтва, це «організація нашої поведінки на майбутнє» [1, с. 327].

Таким чином, внутрішні зміни, що можуть виникнути через сприйняття музики, впливатимуть на зовнішню поведінку людини.

Особливе значення для розвитку креативного компонента духовності особистості має виконання музичних творів, оскільки виконавці беруть участь у творенні світу. Кожна людина має можливість бути виконавцем музичного мистецтва, незалежно від наявності музичної освіти. Від народження людина має «музичний інструмент», яким є голосовий

апарат. Цей апарат розвивається з перших років життя дитини при слуханні колискової пісні, намаганні відтворити почуті звуки. Від природи людина має і чуття ритму як необхідну умову виконання музичного твору.

Якісно виконані твори, сповненні глибиною почуттів, що йдуть із серця, впливають на якість ноосфери планети (за В. Вернадським), трансформують негативну енергію на позитивну. В єдиному потоці сприйняття і виконання музичних творів виконавці і слухачі відчувають, що всі люди на планеті духовно єдині, і, водночас, кожен з них є окремою часткою, що здійснює свій внесок у розвиток Всесвіту, відчувають відповідальність за себе й іншого.

Тому сприйняття високодуховного мистецтва сприяє розвитку нестандартного творчого мислення, а отже, креативного компонента духовності особистості.

Досвід як філософська категорія – це цілісність і універсальність людської діяльності, що фіксує єдність знань, навичок, почуттів, волі.

У вузькому значенні досвід розглядається як засноване на практиці чуттєво-емпіричне пізнання дійсності, у широкому – єдність умінь і знань.

Накопичений духовний досвід із сприйняття високодуховного музичного мистецтва зберігає процес самопізнання, самовдосконалення особистості, її духовну спрямованість, необумовлену любов і гармонійні взаємини у суспільстві.

Висновки. Отже, музичне мистецтво проникає до внутрішнього глибинного світу людини, взаємодіє з усіма її сферами, впливає на розвиток компонентів духовності, і, відповідно, на розвиток духовності.

Сприймаючи високодуховне мистецтво через асоціативні думки, почуття, емоції, людина відчуває свою причетність до всього, що відбувається у світі, перетрансформовує їх, удосконалює свої внутрішні якості.

Накопичений досвід з духовного самовдосконалення стає фіксованою установкою особистості і впливає на її життєві позиції.

Таким чином, внутрішні зміни, що можуть виникнути через сприйняття мистецтва, впливатимуть на зовнішню поведінку людини, соціокультурний простір.

Список використаної літератури

1. Выготский Л. Психология искусства. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. 480 с.
2. Гончаренко С. Український педагогічний словник. Київ : Либідь, 1997. 376 с.
3. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу : монографія. Київ : КНТ, 2020. 563 с.
4. Любан-Плоцца Б. Музыка и психика: Слушать душой. Київ : АДЕФ Україна, 2002. 200 с.
5. Малахов В. Етика : курс лекцій : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. Київ : Либідь, 2001. 384 с.
6. Мартынов В. Культура, иконосфера и богослужебное пение Московской Руси Москва : Прогресс-Традиция, Русский путь, 2000. 224 с.
7. Мурашов В. Идея духовности как основа и способ социальной жизни. *Школа духовности*. 2000. № 1. С. 21–34.
8. Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. Грицанов. 3-е изд., испр. Мн.: Книжный дом, 2003. 1280 с.
9. Помиткін Е. Формування духовних цінностей старшокласників у діяльності шкільної психологічної служби : дис. ... канд. психол. наук: спец. 19.00.07. Київ, 1998. 259 с.
10. Репетій С. Розвиток духовності особистості як засіб консолідації суспільства. *Науковий журнал «Science Rise» Педагогічна освіта*. Харків : НВП ПП «Технологічний центр», 2015. № 10/5. С. 77–80.

11. Репетій С. Розвиток духовності майбутнього спеціаліста як необхідна умова його професійного зростання. *Вісник Інституту розвитку дитини*: збірник наукових праць. 2014. Вип. 33. С. 147–153.
12. Сковорода Г. Твори : у 2-х ч. Київ : АН УРСР, 1961.
13. Скотт С. Окультное воздействие музыки. / пер. с англ. Н. Шнайдер. Москва : РИПОЛ классик, 2005. 288 с.
14. Степаненко І. Метаморфози духовності. Харків : «ОВС», 2002. 256с.
15. Фромм Э. Искусство любить / пер. с англ.; под ред. Д. Леонтьева. Санкт-Петербург : Азбука, 2002. 224 с.
16. Хазрат Иннайят Хан. Мистицизм звука. Москва : Сфера, 2007. 352 с.
17. Философская антропология : словарь / под редакцией доктора философских наук, профессора Н. Хамитова. Киев : КНТ, 2016. 472 с.

SPIRITUALITY OF PERSONALITY IN THE CONTEXT OF ART PERCEPTION: THE PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECT

Svitlana Repeti

*Drahomanov National Pedagogical University,
Faculty of Philosophy and Social Sciences,
Department of Cultural Studies and Philosophical Anthropology
Pyrogova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine*

The article is devoted to the analysis of the influence of the art perception, in particular, highly spiritual musical art on spirituality of a personality.

Philosophical-anthropological and psychological approaches to the concept of spirituality of the personality are covered. The phenomenon of spirituality in socio-cultural dimensions is considered.

It is noted that everyone contributes to the development of civilization, as he is the center of the society. Therefore, the cooperation, interaction and relationship between various subjects of the social environment are natural and objective. The current crisis state of the society shows that the significant part of humanity does not ponder over the meaning of their lives and spiritual purpose. It is proved that the person who lives consciously has experience in spiritual growth, seeks cause-and-effect connections in the situations, that occur in his life, in the spiritual dimension and then transforms them. Such awareness is revealed in behavioral acts and the state of society.

The author's interpretation of the notion of spirituality is offered as a deep-laid psychological formation, that is spiritual "self", the realization of which promotes spiritual self-improvement, life creation according to the laws of Beauty, Goodness, Truth and the development of a sense of spiritual unity with Others as parts of the Universe. The structure of spirituality is considered as the integral combination of such components as spiritual self-consciousness, spiritual orientation, spiritual character traits, spiritual creativity, spiritual communication and spiritual experience. The musical art influence on the spirituality components is revealed. The particular attention is paid to the perception of highly spiritual musical art and its influence on a person. The author proves that highly spiritual music promotes person's internal reflection and transformation of his negative qualities. The perception of highly spiritual art contributes to the development of the spirituality components, and, consequently, the spirituality of the personality as a whole. A person who has consciously embarked on the path of spiritual improvement, is able to perceive highly spiritual musical art, which helps to expand consciousness, transform inner qualities, and, consequently, increase the spirituality level. Such person acquires skills to solve different problems in any situations with peace of mind and self-respect and react correctly in the society during disasters at both the local and planetary levels.

Key words: spirituality, musical art, components of spirituality, personality, consciousness.

УДК 111.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.15>

СОФІЙНА ОНТОЛОГІЧНА ТАЄМНИЦЯ ГОСПОДАРСТВА У ПРАКТИКАХ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Ігор Спаський

*Одеський національний університет імені Іллі Мечникова,
факультет історії та філософії, кафедра філософії
вул. Новосельського 64, 65000, Одеса, Україна*

Світ господарства істотно ширший за систему товарних відносин. Тому дослідження господарства з погляду філософської рефлексії виходить за межі як економічної теорії, так і філософії економіки. Господарство – організм, що поєднує в собі як процеси порядку, так і хаосу. Господарство, певною мірою, є комплексним культурним утворенням. При цьому не лише культурним утворенням, а й сукупністю ресурсів, які не використовуються, і непізнаних як речових, так і нематеріальних ресурсів. Господарство можна розглядати як у космічному і планетарному масштабі, так і господарство міста, сім'ї, окремої людини. Господарство – це особливий простір, в якому розгортається не лише різноманітна людська діяльність, а й існує господарство природи або окремих природних утворень.

Софійний світ-господарство наповнений неймовірною різноманітністю і життєвою силою. У роботі господарство розглядається як місце мобільності, як потік і повсякденні практики, розрізняючи конкретні організаційні форми господарства за їх повторюваними феноменологічними зразками. Пропонується погляд на господарство з точки зору «олігоптикону», зверху, знизу і між його поверхнями. Такий підхід дозволяє істотно звужити дослідницьку «оптику» і зосередитися на роботах, в яких господарство, з одного боку, трактується як різноманітність форм і практик найбільш різноманітних рівнів і масштабів. А з іншого, як цілісний живий організм, функціонально інтегрований в усій своїй різноманітній самотутності.

Розкриття значень різних форм господарського буття пропонується на підставі використання софійної онтології та методології. Якщо говорити конкретніше, робота присвячена філософсько-методологічному дослідженню місця софійної онтологізації в теорії господарства. Онтологізація господарства може бути визначена як сукупність способів, методів і результатів конструювання фундаментальних картин світу в тому чи іншому напрямку думки, які можуть бути віднесені до знання про господарство. Софійна онтологізація господарства трактується як мисленнєвий напрямок, що відкриває господарство як результат синергійної взаємодії небесного і земного начал, що розкриває всеєдність цілісності Бога, світу і людини.

Ключові слова: софійна таємниця господарства, онтологізація господарства, практики філософської рефлексії.

Мислителі-теоретики господарства – на початку ХХ століття С.М. Булгаков і наприкінці ХХ століття Ю.М. Осипов – намагалися синтезувати знання про господарство в різні історичні епохи як про цілісну систему або живий організм. Демонструючи те, що за плутаниною, шумом, метушнею і безладом господарського життя вгадувалася певна органічна цілісність. Господарство представлялося просторово-зв'язковим утворенням, що втілювало в собі особливий спосіб життя. Автори прагнули теоретизувати господарство як соціопросторову систему з її власною внутрішньою динамікою.

Сучасний світ перебуває у глобальних і широкомасштабних змінах. Про це говорять фахівці найрізноманітніших галузей знань. Засоби масової інформації постійно транслюють безліч процесів, що відбуваються. Ці процеси осмислюються в широкому діапазоні

концептуалізацій: від тектонічних глибинних зрушень до катастрофічних, аж до апокаліптичного, станів. Тому соціальні науки зараз як ніколи потребують методологічної рефлексії і теоретичної ревізії своїх досягнень. Особливо дослідження онтологічних основ тих чи інших науково-теоретичних побудов може сприяти істотному прогресу збільшення знання різної предметної спрямованості.

Великий дослідницький інтерес становить філософська ідея господарства, що охоплює світ від життя окремої людини до буття Універсуму. Смісловий вимір господарства концептуалізується в традиції філософії господарства, що заснована С.М. Булгаковим і розвивається дотепер. Філософія господарства, безперечно, потребує переосмислення основ, розкриваючись по особливому в сучасних культурних контекстах. У процесі виникнення і розвитку філософії господарства створювалися і видозмінювалися різні види онтологій. Господарські онтології в певному сенсі конкурують з традиційною економічною теорією.

Рефлексія «онтологізації господарства» як процесу конструювання господарських онтологій може бути, насамперед, здійснена в наступних аспектах.

Передусім, це філософсько-методологічний аналіз створення господарської онтології на початку ХХ століття С. М. Булгаковим, а також її реактуалізації наприкінці ХХ століття Ю.М. Осиповим. Напрямок Ю.М. Осипова розвивається і дотепер в країнах СНД, а також деяких країнах близького і далекого зарубіжжя.

Крім того, «онтологізація господарства» може бути розкрита з позиції ревізії як наявних у традиційній економічній науці онтологій, так і їх відсутності. А також може бути здійснений аналіз на предмет наявності онтологічних лакун в межах економічних методологій.

Наростаюча трансформація картин світу супроводжується переосмисленням філософських підстав пізнання. Погляд на існування буття як єдиного і незмінного змінюється виникненням множинних онтологій або онтологічним плюралізмом. При цьому стверджується не лише так звана поліфундаментальна реальність, а й ставиться під сумнів існування самої реальності. Давнє питання про принципову можливість пізнання фундаментальних основ світобудови знову постає на повен зріст. Погляди на співвідношення буття і пізнання зміщуються від вираження в пізнанні властивостей реальності до конструктивістських підходів, що визначають реальність як систему уявлень і не більше. Таким чином, конструктивізм проблематизує процеси формування онтологій, стверджуючи множинність моделей різних онтологій, а також постулюючи їх мінливість. Поняття «онтологізація» в конструктивістському підході проблематизує та узагальнює процеси формування різних варіантів онтологій.

Онтологізацію можна розуміти як процес продукування онтологічних схем у філософському або науковому пізнанні, а потім подальше включення їх у системи уявлень про реальність. Також онтологізацію можна розуміти як певну методологію мисленнево-організаційної діяльності. Ще в межах онтологізації можливо розглядати побудову локальних онтологій окремих предметних сфер або конкретних феноменів.

Онтологізацію господарства можна розглядати і як методологічну процедуру, і як практику формування первинних уявлень про реальність. Онтологізація, таким чином, являє собою інструмент теоретичного дослідження в економічних і філософсько-господарських текстах, з одного боку, конвенційності, що властива тому чи іншому напрямку, а з іншого боку, процедури конструювання онтологій. Отже, можна визначити онтологізацію господарства як процес динамічного спрямованого руху філософської думки, що вибудовує онтологічну теорію і онтологічні моделі світу-господарства. Онтологізація господарства являє собою динамічний процес побудови регіональних онтологій, а саме онтологій господарства.

Філософською основою конструкту онтологізації господарства є філософія господарства. Розробка філософії господарства в ХХ столітті пов'язана, насамперед, з іменами С.М. Булгакова та Ю.М. Осипова. Витоки мислення і рефлексій філософії господарства корінням сягають у античні способи онтологізації. До того ж безсумнівна присутність впливу середньовіччя і класичної філософії. У межах уявлень про пізнання і освоєння світу людиною, сформованих у класичній філософії онтологізація як окремий процес не виділялася. Початок філософського осмислення господарства пов'язують з іменами Платона та Аристотеля. Часто згадується Ксенофонт, автор трактату «Домострой», господарської мудрості або навиків управління світом речей [1]. Ідея Парменіда, що полягає в необхідності пошуку правильного шляху пізнання [2], власне сформулировала напрямок з вивчення способів конструювання уявлень про буттєвість, які дають можливість створювати раціональну картину світу. Звідси уявлення античної філософії про орієнтацію на досягнення істини про буття за допомогою мислення. Платон розширив метод раціонального мислення в досягненні істини – містико-інтуїтивним способом пізнання «буття буття» [3], яке могло бути здійснено у відриві від сприйняття. Доктринальне уявлення про буття характерне для Аристотеля [4], і сприйняття для нього є першим і найнижчим ступенем пізнання дійсності [4]. Тим самим була визначена роль сприйняття як «поштовху» до досягнення буттєвості і буття. Для Аристотеля також характерний поділ господарства на «ойкономіку» і «хремастику», яке суттєво вплинуло на дослідницьку думку в даному напрямку.

Для середньовіччя характерне поєднання раціональних та ірраціональних способів онтологізації. Це було висловлено і в господарській думці і також вплинуло на процеси онтологізації господарства ХХ століття. Осмислення буття Бога і містичні інтуїції доповнювалися раціональними схемами. Для цього періоду характерне конструювання уявлень про буття, що спирається на догмати. При цьому, наприклад, Фома Аквінський стояв на позиціях незвідності буття речі до її інтелігібельної конструкції [5]. Затвердження такого уявлення можна вважати важливим кроком на шляху осмислення онтологізації як самотійного процесу.

Для Нового часу характерне вкорінене уявлення про те, що шлях пізнання йде єдиною правильною дорогою – дорогою, затвердженою розумом [6]. Тут можна побачити коріння особливостей створення та розвитку як класичної політекономії, так і низки напрямків сучасної економічної думки.

Наступним надзвичайно важливим етапом у розкритті концепту онтологізації стала німецька класична філософія. Дуже важливою тут є розуміння І. Канта, який осмислює ідеї і образи як конструкти [7]

Щодо власне онтологізації господарства, то її виникнення і розвиток безпосередньо пов'язані з виникненням і розширенням простору посткласичної філософської рефлексії.

Можна виокремити такі групи робіт. Насамперед це твори, присвячені виникненню і розвитку філософії господарства початку ХХ століття. Термін філософія господарства було актуалізовано в 1912 році в однойменній роботі С. М. Булгакова. Хоча ідеї онтологізації господарства були представлені ще раніше, в другій половині ХІХ століття, коли В.С. Соловйов і М.Ф. Федоров поставили проблему господарства в перспективі філософії всеєдності і космізму.

С.М. Булгаков перевернув уявлення сучасників про філософію господарства, надавши їй статус філософсько-методологічного знання і довівши правомірність ідеї, що розглядає світ як господарство. Філософія господарства, розроблена С.М. Булгаковим, мала глибокий методологічний сенс, оскільки в ній було подано аналіз основних ліній, що намічаються точками перетину філософських і економічних інтересів у сфері теорії госпо-

дарства, в якій філософія господарства претендує на роль методології. Більш того, філософія господарства спрямована на подолання сформованої замкнутості суспільних дисциплін, передбачає цілісне знання. Крім того, слід особливо відзначити властивий філософії господарства С.М. Булгакова есхатологізм, що є результатом глибокого розуміння суперечливих основ господарського буття.

Альтернативне осмислення господарства демонструють Г. Зіммель, М. Вебер, В. Зомбарт та інші вчені, показуючи взаємозв'язок економічних процесів і форм духовного життя. Крім того, вони розглядали господарство як багатофакторне утворення, де поряд з економічною складовою діють психологічні, соціальні, ціннісні, інституціональні фактори. Особливе місце відводилося аналізу так званого духу господарства (капіталізму), під яким розумілася сукупність душевних якостей і функцій, що супроводжують господарювання. Розроблені даними авторами теорії являли собою міждисциплінарні утворення, що в певному сенсі створили теоретичні основи онтологізації господарства. Також можна відзначити роботи М.О. Бердяєва, П.М. Савицького, П.Б. Струве, М.І. Туган-Барановського та інших науковців. Особливий внесок у сучасну онтологізацію господарства зробили Ю.М. Осипов і його ідейні соратники М.Б. Шулевський та інші, а також українські дослідники В.В. Ільїн, І.К. Бистряков, С.В. Сіяков.

Економіка розглядається Ю.М. Осиповим як окремий випадок господарства, а вартість отожднюється з економікою, оскільки вартість найзначніша в економіці. Ю.М. Осипов вводить у свою конструкцію поняття деміурга, роль якого виконує людина, що йде шляхом пересотворення світу відповідно зі своїм уявленням. Філософія господарства Ю.М. Осипова розкриває моральний і діяльний початки, відкритість і евристичність, раціональність та ірраціональність, трансцендентне та іманентне в філософії господарства. Також у мисленнєвій традиції цього вченого здійснюється виявлення метасмислів життя і господарства; визначення, що є людина і чому, навіщо і куди вона спрямована як людина господарююча; які цілі і наслідки має людське господарство; до якого загального результату воно може привести, очевидно, що йдеться саме про філософський погляд на світ.

Таємниця повинна залишатися прихованою [8]. Таємниця – це те, що недоступно пізнанню, то, що ховається від інших: «в найширшому її тлумаченні таємниця – це сфера об'єктивної реальності, прихована від нашого сприйняття або розуміння» [9]. Це щось непізнане, щось невідкрите, не зовсім усвідомлене. На одному рівні з цим словом ми вживаємо слова-синоніми: секрет, таїнство, містерія, загадка. Але таємницю відрізняє саме семантика, пов'язана з непроникністю, недоступністю для усвідомлення. Причому спостерігається подвійне ставлення до таємниці: з одного боку, бажання її відкрити, досягнути, з іншого боку, неприпустимість або небезпека її розкриття. Якщо розглядати поняття таємниці в аспекті релігійного світогляду, воно корелює з такими поняттями, як незбагненне, сакральне. Російський філософ С.Л. Франк у своїй роботі «Незбагненне. Онтологічне введення в філософію релігії» ставить незбагненне в протилежність простому і необхідному, а також своєму антоніми – збагненими. «І як би міцно ми не вросли в лад нашої звичайної буденної життя, якими б розумними, відповідальними людьми ми не вважали себе, як би ми не зрослися з нашим соціальним становищем, з «роллю», яку ми «граємо» в соціальному середовищі для інших людей, як би ми не звикли дивитися на себе ззовні, з боку і бачити в собі лише те, чим ми «об'єктивно» є іншим людям, – часом – хоча б зрідка – в нас ворушиться і щось зовсім інше; і це інше є щось незбагненне і таємниче» [10]. Таємниче і незбагненне полягає в тому, що ми не можемо сприймати себе «ззовні», і суб'єктивна оцінка себе самого не може отожднюватися з об'єктивною оцінкою «ззовні» інших навколишніх нас людей. І в нас самих

хоч рідко, але виявляється щось таємне і загадкове. «Позаду всього предметного світу – того, що наша твереза свідомість називає «дійсністю», – але і в самих його невідомих глибинах – ми чуємо незбагненне, як певну реальність, яка, мабуть, лежить в якомусь зовсім іншому вимірі буття, ніж предметний, логічно збагнений, подібний до нашого звичайного оточення світ» [10]. Франк розрізняє «незбагненне» як «незбагненне для нас» і «саме по собі незбагненне», коли ми не можемо пояснити його і віддати логічний звіт в його змісті. У першому випадку недоступність досягає пізнання визначалася б фактичною слабкістю або обмеженістю нашої пізнавальної здатності, у другому ж – істотою самої пізнаваної реальності. Франк каже, що не виключено, що обидва випадки могли б реально збігатися, так що ми були б в змозі сказати, що незбагненне для нас в той же час є і «саме по собі незбагненне» [10]. У Франка поняття «незбагненне», «таємниче» і «священне» стоять в одному ряду. У філософському контексті таємниці також трактується як щось недоступне людському розуму, що відноситься до сфери трансцендентного. «Таємниці не тотожна повному мороку, вона внутрішньо безмежна (на відміну від проблем як обмежених завдань для розуму), вона постійно присутня в реальності, перебуває в осередді буття, і дух людини, якщо він відкритий до реальності, відкритий до таємничого. Таємниці може частково відкриватися, залишаючись перекриванням, може закликати увійти в себе, залишаючись в суті своїй незбагненою. Будучи надрозумною, вона відкривається серцю і орієнтує пізнання, вона пропонує людській думці свободу досягти більшої духовної глибини» [11]. «Мабуть, вірне уявлення – це щось середнє між розумінням і невіглаством» [3, с. 111]. Тут Платон явно вказує на існування іншого знання – знання нез'ясовного, надраціонального. Воно, за словами Платона, відповідає «тому, що є насправді» [3, с. 113], тобто істині. У Г. Марселя цей феномен отримує дуже цікаве пояснення з гносеологічної точки зору. У роботі «Метафізичний щоденник» основними протиставленими поняттями є: таємнича експресія буття, онтологічна таємниці і проблема буття, онтологічна проблема [12].

Тонкий дотик одкровення сенсів або спосіб думання у Священномовчанні розкривається у наступних словах: «Священномовчання абсолютно виводить розум за межі потьмареного циклу, помисли-думки «переробляють» помисли-думки. Нагородований священномовчанням, розум припиняє «свистопляску» думок-помислів і входить в інший режим існування, позамисленневий, думаючи миттєвими осяяннями-інсайтами, абсолютно поза (до) словесного мислення. Думки ж займають своє скромне місце, коли (і якщо) ці інсайти потрібно транслювати в словесну форму, для комунікації, наприклад. Тоді використовується старий спосіб мислення – думання думками. Мені подобається уподібнення розуму морю-океану. Можна уявити так. У його просторі ходять всякі риби і гади – думки, вистрибують з глибини на поверхню, пустуючи, і пірнають назад у глибину. На його поверхні ходять брижі або високі хвилі з баранчиками, з піною і смітям – пристрасті. А глибина незворушна, нерухома, прихована в темряві, і звідти, з глибини піднімаються і грають промені, сходяться у джерело...» (за матеріалами інтернет-обговорення <http://www.hesychasm.ru/forum/index.php?topic=4121.60>). Інтерес становить поза концептуалізацій і побудови світогляду за В.В. Бібіхіною: стати обличчям до незбагненого в господарстві і водночас знайти себе, своє місце, будинок. Постати перед Таємницею Господарства, тим самим доторкнутися до його софійності і потім висловити це, здійснивши рефлексію. Підсумовуючи, згадаємо написане до нас: «Ісус сказав: Нехай той, хто шукає, не перестає шукати доти, поки не знайде, і, коли він знайде, він буде вражений, і, якщо він вражений, він буде здивований, і він буде царювати над усім» [13].

Список використаної літератури

1. Ксенофонт. Домострой : *Воспоминания о Сократе*. Москва, 1993. С. 225–227.
2. Парменид. О природе. *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1*. Москва, 1989. С. 286–298.
3. Платон. Сочинения в 3-х томах. Т. 2. Москва, 1970. 612 с.
4. Аристотель. *Метафизика*. Москва, 2006. 232 с.
5. Аквинский Фома о сущем и сущности. URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/AKWINSKIJ/ens.txt>
6. Бэкон Ф. Новый Органон. URL: <http://lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka2.txt>
7. Кант И. *Критика чистого разума*. Москва, 2007. 736 с.
8. Кубединова Л.Ш. Фразеологическая микросистема «раскрытие тайны» в крымскотатарском, английском и русском языках : Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». 2009. Т. 22(61). № 3. С. 62–66.
9. Фатьянова А.А. Тайна как социальное и правовое явление. Ее виды. *Государство и право*. 1998. № 6. С. 5–7.
10. Франк С.Л. *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*. Москва : Правда, 1990.
11. Василенко Л. *Краткий философско-религиозный словарь*. Москва : Истина и жизнь, 1996.
12. Марсель Г. *Быть и иметь*. Новочеркасск : Сагуна, 1994. 160 с.
13. Євангеліє від Томи.

SOFIA ONTOLOGICAL SECRET OF THE ECONOMY IN THE PRACTICES OF PHILOSOPHICAL REFLECTION**Igor Spasskyy***Odessa National University named after Ilya Mechnikov,**Faculty of History and Philosophy,**Department of Philosophy**Novoselskogo str., 64, 65000, Odessa, Ukraine*

The world of the economy is significantly wider than the system of commodity relations. Therefore, the study of economics in terms of philosophical reflection goes beyond both economic theory and philosophy of economics. Economy – an organism that combines both processes of order and chaos. The economy, to some extent, is a complex cultural entity. In this case, not only a cultural entity, but also a set of resources that are not used, and unknown both tangible and intangible resources. The economy can be considered on a cosmic and planetary scale, as well as the economy of the city, family, individual. The economy is a special space in which not only various human activities unfold, but also there is an economy of nature or separate natural formations. The disclosure of the meanings of various forms of economic life is proposed on the basis of the use of the Sofia ontology and methodology. More specifically, this work is devoted to the philosophical and methodological study of the place of the Sofia ontologization in the theory of economy. The ontologization of the economy can be defined as a set of ways, methods and results of constructing fundamental pictures of the world in a particular direction of thought, which can be attributed to knowledge about the economy. Sophia's ontologization of the economy is understood as a direction of thought that opens the economy as a result of the synergistic interaction of heavenly and earthly principles, which reveals the omnipresence of the integrity of God, the world and man.

The ontologization of the economy can be considered both as a methodological procedure and as a practice of forming primary ideas about reality. Ontologization, thus, is a tool of theoretical research in

economic and philosophical and economic texts, on the one hand, conventionality, which is inherent in one direction or another. Thus, we can define the ontologization of the economy as a process of dynamic directed movement of philosophical thought, which builds the ontological theory and ontological models of the world-economy. Ontologization of the economy is a dynamic process of constructing regional ontologies, namely ontologies of the economy. The philosophical basis of the construct of ontologization of the economy is the philosophy of the economy. Development of economic philosophy in the XX century, associated primarily with the names of S.M. Bulgakov and Y.M. Osipov. The origins of thinking and reflection on the philosophy of economics go back to ancient ways of ontologization. At the same time, the undoubted presence of the influence of the Middle Ages and classical philosophy. Within the notions of cognition and mastery of the world by man, formed in classical philosophy, ontologization as a separate process did not stand out.

Key words: Sofia secret of economy, ontologization of economy, practices of philosophical reflection.

УДК 378.004.946.06

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.16>

ОСОБЛИВОСТІ МОБІЛЬНОСТІ В УМОВАХ МОДЕРНІЗАЦІЇ ОСВІТНЬОЇ СИСТЕМИ УКРАЇНИ

Людмила Швидун

Комунальний заклад вищої освіти «Дніпровська академія неперервної освіти»

Дніпропетровської обласної ради,

кафедра дошкільної та початкової освіти

вул. В. Антоновича, 70, 49006 Дніпро, Україна

ORCID ID: 0000-0002-7286-8103

У статті йдеться про необхідність модернізації національної системи освіти, яка у кінцевому результаті повинна сприяти забезпеченню якості освіти та її розвитку. Характерною ознакою модернізації освіти є формування освітньої мобільності серед суб'єктів освітнього процесу: здобувачів освіти, викладачів, шкільних учителів, науковців тощо, що сприяє якісному професійному розвитку впродовж усього життя, відкриває можливість для отримання неперервної освіти, постійного поглиблення компетенцій, досягнення цілісності і наступності у навчанні та вихованні, формуванні актуальних знань, гнучкості, критичності мислення, творчої ініціативи, розвитку високого адаптаційного потенціалу.

Однією з головних цілей дослідження є спроба розглянути особливості освітньої мобільності саме в умовах модернізації освіти України.

Розкривається роль та значення освітньої мобільності, розглядається освітня мобільність як внутрішній механізм розвитку людини, якісне й ефективне перетворення освітнього простору.

Увага акцентується на новій віртуальній мобільності, заснованій на взаємодії всіх традиційних форм передачі інформації з комп'ютером, якій у сучасному освітньому просторі постується фізична мобільність. Тому існують підстави обґрунтувати потенціал та особливості саме віртуальної мобільності (особливо під час пандемії) як одного з ключових принципів розвитку освіти, що сприяє осучасненню освітньої діяльності, яка корелює з інформаційною, освітньою мобільністю та її підвидами.

Чільне місце відводиться підкресленню основних аспектів дослідження мобільності із використанням методології сучасного проєкту метаантропології, феномені освітньої мобільності в різних вимірах людського буття. Пропонований аналіз є цікавим, оскільки дозволяє виявити, справжній чи несправжній статус має академічна мобільність у кожному з вимірів; визначити об'єктивації, у яких цей феномен виявляє себе у кожному екзистенціальному вимірі; виявити актуалізацією ідей мобільності. Розглядається феномен освітньої мобільності в буденному, граничному екзистенціальному та метаграничному вимірах людського буття. Метаграничний вимір є потужним інструментом для розвитку «справжньої» мобільності.

Актуальним напрямом подальшої роботи вважається дослідження стану мобільності в умовах пандемії, яку (пандемію) ми розглядаємо як «кризову ситуацію», і, яку, на наш погляд, не можна віднести до мобільності буденного, граничного екзистенціального чи метаграничного виміру буття.

Ключові слова: модернізація освіти, особливості освітньої мобільності, фізична мобільність, віртуальна мобільність, виміри людського буття, стандартизація освіти, стратегії метаантропології.

Системна криза людської цивілізації у контексті викликів ХХІ століття привела до необхідності докорінних змін у системі освіти України: сучасна парадигма розвитку освіти повинна носити випереджувальний характер для сприяння впровадженню інноваційних тенденцій в освітню сферу, переорієнтації з держави на людину, на фундаментальні люд-

ські цінності, на послідовну демократизацію освітнього процесу й філософсько-освітню ідеологію загалом.

Модернізація освіти у кінцевому результаті повинна сприяти забезпеченню якості освіти та її розвитку. Бачення шляхів розв'язання проблеми якості освіти знаходимо у висловлюваннях В. Кравця: «...сьогодні успіх країни залежить від рівня розвитку інноваційної політики» [1, с. 16]. Тому запровадження інноваційних досягнень в освіті й науці, на думку вченого «набуває пріоритетного значення», «...вища школа повинна взяти на себе місію підготовки молодого покоління, яке мислить і діє по-новому». Ми підтримуємо думку дослідника про те, що модернізаційні тенденції у вищій школі потребують розвитку наукової та інноваційної діяльності, підвищення якості освіти на мобільно-інформаційній основі [1, с. 16].

Аналізуючи дослідження відомих вітчизняних науковців, зокрема, В. Андрушенка, М. Михальченка, В. Кременя, В. Лутай, В. Шевченко, бачимо, що існує потреба саме у філософському ракурсі розгляду та визначення стратегій модернізації системи освіти. Це зумовлено тим, що сучасна освіта є перетворенням нових видів і способів цивілізаційних нововведень у соціокультурні норми і образи, що неможливе без філософського аналізу, який дає змогу зберігати цілісність модернізації освіти як поліфункціонального феномена, що охоплює різні сфери дії.

Розглянемо докладніше тлумачення слова «модернізація» та контексту його розуміння у вітчизняному дискурсі. На думку науковців, модернізація має два основні значення, які можуть не збігатися змістовно: модернізація (*modernisation*) у першому значенні – вдосконалення, зміна відповідно до сучасних умов; у другому – надання явищам минулого образу їм невластивого, осучасненого.

Сьогодні існує два бачення щодо реформування вітчизняної освіти: перше зводиться до осучаснення певних формальних ознак (наприклад, запровадження кредитно-модульної системи оцінювання, ступенів магістра тощо) та збереження «традиційних» ознак – авторитарної педагогіки, державного диктату, корупційних схем «надання освітніх послуг»; друге – реформування освіти по суті – вдосконалення, змінення змісту, методів, принципів навчання відповідно до сучасних умов глобалізованого людства та інформаційного суспільства.

Нам імпонує тлумачення поняття «модернізації» освіти як комплексне, всебічне оновлення всіх ланок освітньої системи й усіх сфер освітньої діяльності відповідно до вимог сучасного життя. Ми вважаємо, що необхідно радикально переглянути принципи функціонування та управління системою освіти, які успадковані від минулої історичної доби, провести зміни у змісті, технології й організації освітянської діяльності, яка також має значні рудименти минулого і не може вирішувати складні завдання сьогодення. Це мають бути глибокі зміни в освітньому світогляді, в освітній політиці, яка поки що відірвана від реальних потреб особи, суспільства, країни, оновлення змісту й економіки освіти.

Характерною ознакою модернізації освіти має стати формування освітньої мобільності серед суб'єктів освітнього процесу: здобувачів освіти, викладачів, шкільних учителів, науковців тощо, що сприяє якісному професійному розвитку впродовж усього життя, відкриває можливість для отримання неперервної освіти, постійного поглиблення компетенцій, досягнення цілісності і наступності у навчанні та вихованні, формуванні актуальних знань, гнучкості, критичності мислення, творчої ініціативи, розвитку високого адаптаційного потенціалу.

Варто зазначити, що феномен мобільності не новий у контексті проведення досліджень. Як предмет міждисциплінарного дослідження вчених питання мобільності вивча-

ється у різних галузях знань: соціології, економіці, психології, педагогіці, філософії тощо. Мобільність часто розглядається науковцями не лише як рух суб'єкта чи предмета, але й як процес, причина, результат, вона (мобільність) стає атрибутом людей, ідей, інформації, цінностей тощо.

Це явище досліджували як вітчизняні, так і зарубіжні науковці, зокрема, Ч. Венкель, І. Єнгіна, Я. Кінгслі, Дж. Найт, С. Раян, М. Руїз-Корбелла, У. Тайхлер, Б. Вахтер, Г. Де Віт, І. Ференц, Л. Рамблі, С. Бюргер, Ю. Ланзендорф, П. Бурдьє, К. Девіс, Е. Дюркгейм та інші. Т. Жижко, Н. Гуляєва, Д. Свириденко, Л. Сокурська, О. Дейнеко, А. Карапетян, А. Циганаш, О. Хмелевська, С. Гончаренко, Є. Дудишева, В. Осадчий, Д. Свириденко, В. Свідовська, Т. Титовець, А. Чирва, С. Оксамитна зробили вагомий внесок у дослідження питання академічної мобільності.

Метою нашого дослідження є філософське осмислення освітньої мобільності як суттєвого фактору модернізації освітньої системи України. Тому докладніше зупинимося на розгляді особливостей освітньої мобільності (академічної, професійної, наукової, віртуальної, фізичної), яка спостерігається в українському та світовому освітніх просторах і яка значно вплинула на розвиток інтернаціоналізації освіти, її інтеграції у міжнародний освітній простір.

Глобалізація суспільства радикально змінює структуру і зміст освітньої мобільності, спонукає до пошуку нових мобільних стратегій. У сучасному освітньому просторі фізична мобільність поступається місцем новій віртуальній мобільності, заснованій на взаємодії усіх традиційних форм передачі інформації з комп'ютером. Тому існують підстави обґрунтувати потенціал та особливості саме віртуальної мобільності (особливо в час пандемії) як одного з ключових принципів розвитку освіти, що сприяє осучасненню освітньої діяльності, яка корелює з інформаційною, освітньою мобільністю та її підвидами. Ми вважаємо, що варто особливо увагу звернути на потребу в філософському обґрунтуванні імплементації віртуальної освітньої мобільності, учасниками якої можуть бути студенти, науковці, викладачі, шкільні вчителі, учні тощо.

Поняття віртуальної академічної мобільності зазвичай трактується як академічна мобільність, що реалізує можливість віртуально переміщуватися в освітньому просторі від одного навчального закладу до іншого для отримання знань, їхньої передачі, обміну досвідом, подолання національної замкненості тощо [2, с. 350]. Віртуальна мобільність реалізується за допомогою сучасних технологій електронного навчання, дистанційної освіти тощо, які створюють віртуальне освітнє середовище з взаємодією мережевих викладачів, системи електронного навчання, студентів [2, с. 350]. Коли говоримо про віртуальний освітній простір, ідеться про програмно-телекомунікаційне середовище, що забезпечує ведення навчального процесу та має такі ознаки: попередня невизначеність для суб'єктів взаємодії; унікальність кожної взаємодії; існування тільки протягом самої взаємодії [2, с. 350].

Сьогодні науковці дискутують з приводу того, є віртуальна мобільність доповненням фізичної мобільності чи її альтернативою. Сільвія Ван де Бунт-Кокхус вважає, що «реальна мобільність може як замінюватися, так і доповнюватися віртуальною мобільністю» [3]. Хосе Сільвіо дає поняття віртуальної мобільності, яка «може бути визначена як відображення фізичної мобільності, яка відбувається у віртуальному просторі, званому кіберпростором, що не передбачає пересування людей в географічному просторі» [4]. Співробітники Львівського католицького університету (Нідерланди) В. Ван Петеген і І. Оп-де-Бек виділяють чотири ознаки віртуальної мобільності: 1) це комплекс заходів, що підтримується ІТ-технологіями; 2) націлений на викладання і навчання; 3) забезпечує міжнародну колаборацію

та співпрацю; 4) організований на рівні освітньої установи. Ми вважаємо, що визначення мобільності не може стосуватися тільки фізичної мобільності, оскільки вчені сходяться на думці про те, що поряд з нею існує й віртуальна мобільність [5].

Ми вважаємо, що віртуальна освітня мобільність, по-перше, можлива за умов існування віртуальних освітніх установ та використання онлайн-освіти й електронного навчання; по-друге, не має замінити чи витіснити фізичну мобільність, а навпаки – розширити можливості участі у процесах освітньої мобільності, по-третє, за умов модернізації системи освіти розвиток віртуальної мобільності серед студентів, науковців, викладачів, шкільних учителів тощо може стати результативною альтернативою розвитку процесів мобільності в Україні та за її межами, інструментом для насичення та підтримки безпосередньої мобільності, надаючи засоби для організації зворотного зв'язку з рідним навчальним закладом під час перебування за кордоном. Інструменти віртуальної академічної мобільності дають змогу організувати низку функцій підтримки: наприклад, доступ до змісту, підходів та оцінювання, не доступних у вітчизняних навчальних закладах на тлі розширення співпраці між людьми з різним мовним та культурним середовищем з урахуванням їхніх індивідуальних особливостей тощо [6, с. 9].

Цікавими та перспективними вважаємо новітні форми транснаціональної освітньої мобільності, серед яких франчайзинг, твіннінг, програми подвійних і спільних дипломів тощо.

Коротко охарактеризуємо франчайзинг, який у широкому розумінні розглядається як комерційне підприємство, що дозволяє університетам продавати освітні ступені іноземним студентам, які не мають можливості навчатися за кордоном. В українських дослідженнях освітній франчайзинг розглядається як можливість отримання прибутку від просування освітніх послуг за кордон. Крім того, франчайзингові програми сприятимуть підвищенню конкурентоспроможності закладів вищої освіти на ринках освітніх послуг; підвищення іміджу та формуванню унікального освітнього брэнда [7, с. 274]. Одним із компонентів, у рамках якого університети розширюють свою фізичну присутність в інших країнах, є відкриття міжнародних філій, які стали повноцінним елементом міжнародного освітнього ландшафту [8, с. 3].

Деякі країни створюють добре організовану національну політику в цій галузі. Так, Франція розробила маркетингову програму EduFrance і має в 132 країнах 1058 асоціацій франчайзингового типу. Великобританія за програмою Британської ради «Welcome to the UK» має 211 офісів в 147 країнах.

Ми погоджуємося з думкою А. Вербицької, що до причин відкриття міжнародних філій університетів уналежнюють: прагнення збільшити прибуток; стимуляцію інтернаціоналізації вищої освіти та двосторонньої академічної мобільності; імідж та престиж; бажання вибудувати стабільну наукову базу. Відкриття філій за кордоном – питання стратегічного підходу, що не дає короткотермінового результату, а працює на довгострокову перспективу. Зарубіжні філії відкривають для того, щоб розширити міжнародну присутність в іншій країні, підвищити свою впізнаваність на нових ринках освітніх послуг. Спільний європейський простір гарантує визнання дипломів та свободу економічної діяльності, що потребує розвитку загальних механізмів контролю якості та прозорості освіти. Рамки контролю якості повинні включати в себе єдиний європейський реєстр добросовісних вишів і програм. Необхідно розробити загальні стандарти та етичні принципи діяльності, а також скласти «білий» та «чорний» списки освітніх установ по відношенню до виконання стандартів. Це дозволить забезпечити прозорість і підвищити довіру до транскордонних освітніх програм, сприяючи глобальній інтернаціоналізації вищої освіти [9, с. 90].

До нових програм мобільності, крім франчайзингу (franchise), Дж. Найт також уналежнює [10, с. 383]:

- подвоєння (twinning) – тип транснаціональної освіти, у якому студент частину часу навчається в місцевому ВНЗ, а частину – у зарубіжних установах, пов'язаних із місцевим ВНЗ;
- подвійні/спільні ступені (double/joint degree) – тип освіти, за якого постачальники в різних країнах співпрацюють, дозволяючи студентам набирати кредити у кожного постачальника з метою отримання кваліфікації від кожного з них;
- поєднання (articulation) – тип освіти, що базується на домовленості між постачальниками, розташованими у різних країнах, що надають можливість студентам набрати кредити за узгодженими курсами/програмами, спільно пропонованими всіма постачальниками;
- нострифікація (validation) – домовленість між постачальниками у різних країнах, що дозволяють постачальнику у приймаючій країні присудити кваліфікацію постачальника у країні-джерелі;
- віртуальна/дистанційна (virtual/distance) – угода, за якою постачальники поставляють курси/програми для студентів у різних країнах у дистанційному й онлайн-режимі.

Отже, академічна мобільність неможлива без спільних підходів до визнання освітніх досягнень в різних країнах. С. Терепищій у праці «Стандартизація вищої освіти (спроба філософського аналізу)» зазначає, що «процес самоорганізації вищої освіти на початку ХХІ століття виявляється <...> у поширенні <...> автономії вищого навчального закладу та академічної мобільності, урізноманітнення освітніх технологій і змісту освіти», що, на думку автора, є причиною «посилення ролі стандартизації у системі вищої освіти» [11, с. 65]. Для взаємного визнання дипломів в європейському освітньому просторі мають бути спільні стандарти освітньої діяльності.

Виникає проблема стандартизації та уніфікації навчання. Як пише С. Терепищій: «Чим далі людина віддаляється від природного стану, чим більше забезпечує своє життя, тим більшим є ореол романтичності на всьому унікальному, нестандартному. Людина хоче пробігтися босими ногами по траві, хоче жити в будинках за індивідуальним проектом, носити «унікальний» одяг від модельєрів, їздити на авто «ручного складання». Але це омана – відмовитись від комфорту цивілізованого життя, що ґрунтується на стандартизації усього, що виробляє людство, вже неможливо» [11, с. 90]. Б. Свириденко продовжує думку С. Терепищого, що не може бути винятком і вища освіта, особливо масова, якою вона де-факто є. Тому учаснику програм академічної мобільності, слід пам'ятати, що академічна мобільність може й не зробити студента унікальною особистістю, адже вона прагне стандартизації знань та компетенцій у відповідності до вимог кредитно-трансферної системи [12, с. 77].

Ми, не відкидаючи проблем стандартизації освіти, вважаємо, що освітня мобільність усе ж таки є відповіддю системи освіти на сучасні виклики глобалізованого світу, формує високий фаховий рівень, полікультурні компетенції тощо, але за умови проживання людини у метаграницному вимірі людського буття.

Розглянемо основні аспекти дослідження мобільності із використанням методології сучасного проекту метаантропології, підхід запропонований Б. Свириденком, акцентуємо увагу на феномені освітньої мобільності в різних вимірах людського буття. Цей проект інтегрує підходи екзистенціалізму, філософської антропології та персоналізму і є вченням про межі буття людини, його екзистенціальні виміри, умови комунікації в них. Пропонований дослідником аналіз для нас є цікавим, оскільки дозволяє виявити справжній чи

несправжній статус має академічна мобільність у кожному із вимірів; визначити об'єктивності, у яких цей феномен виявляє себе у кожному екзистенціальному вимірі; виявити актуалізацією ідей мобільності. В контексті нашого дослідження варто акцентувати увагу на феномен освітньої мобільності в буденному бутті людини, граничному екзистенціальному та метаграничному вимірах людського буття. Але спочатку коротко зупинимось на специфіці кожного з цих вимірів людського буття.

Отже, людське буття має три екзистенціальних виміри – буденне, граничне та метаграничне.

Автор сучасного проєкту метаантропології Н. Хамітов визначає сутність концепту «буденне буття» як найбільший абстрактний стан людського буття, в якому менш за все виявляються особистісне начало, а буття буденності підтримується волею до самозбереження та волею до продовження роду [13, с. 158]. Іншими словами, коли життя однієї людини нагадує життя інших людей. Справедливо зазначається, що повнота життя несумісна із буденністю, адже буденність – це рівень матеріального споживацтва [14, с. 158–159]. Формується новий тип особистості – «людина споживаюча», якій в першу чергу пропонується «стратегія необмеженого споживання». І споживання в сучасному суспільстві найчастіше стосується інформації.

Якщо людина буденного буття стає учасником мобільності, потрапляє в інше середовище, але в основі її мотивації лежить не бажання змінюватися, вдосконалюватися, оновлюватися, а прагнення жити у звичному для неї світі або споживацькій настрої, вона буде вимушена імітувати плідну комунікацію, обмін досвідом, щоб нібито дотриматись вимог, які висувуються перед нею в рамках мобільності. Таку людину академічного середовища можна вважати мобільною під тиском зовнішніх обставин, яка реалізує академічну мобільність у її «несправжній» формі.

Таким чином, на сьогодні в практиці реалізації ідей академічної мобільності у її учасників існує можливість не здійснювати змістовних оновлень в бік підвищення свого евристичного потенціалу, розширення світогляду тощо, можливість бути учасником лише на поверхневому рівні, свідомо не бажаючи виходити за межі своєї «середньостатистичності», цивілізаційного, а не особистісно визначеного, життєвого шляху. За таких умов, наголошує Б. Свириденко, академічна мобільність набуває статусу «несправжності», адже вона не спрямовується на розкриття потенціалу її учасника, на оновлення знань та світогляду такої особистості [12, с. 157]. Е. Фромм пише, що лише в міру того, як ми відмовляємось від володіння, тобто небуття, припиняємо пов'язувати власну безпеку й ідентичність із тим, що маємо, припиняємо чіплятись за власне «Я» і за своє майно, – лише в міру цього виникає новий спосіб існування – буття [15, с. 101].

На думку Д. Квятковського, переважна частина студентів не ставить перед собою життєвих цілей, що виходять за межі повсякденності й мобілізують на високу якість підготовки до майбутньої професійної й цивільної діяльності [16]. Проте, чи можливі якісні суспільні зрушення в якійсь із сфер, наприклад, у сфері вищої освіти, коли домінуючою у її представників, як ми показали вище, є орієнтація на буденний вимір людського буття [12, с. 154]? А в умовах суспільства, більша частина населення якого обтяжена матеріальними проблемами, мобільність стає умовою виживання.

Логіка нашого дослідження вимагає зупинитись на засадах методології метаантропології щодо граничного екзистенціального виміру людського буття та розкрити суть феномену академічної мобільності у рамках цього виміру.

Н. Хамітов, характеризуючи граничний вимір людського буття, зазначає: «Граничне буття, або буття-на-межі, це буття, що породжує особистісне начало та заперечує буден-

ність... Це повстання проти соціальної заданості людського життя, прорив до свободи» [14, с. 160]. На думку дослідника, в граничному вимірі людського буття відбувається свідомий вихід за межі буденності, тобто перехід в екзистенціальний простір, де людина «актуалізує свої особистісні можливості ціною своєї трагічної самотності, керуючись волею до влади, пізнання та творчості» [13, с. 29]. В контексті проекту метаантропології граничне буття значною мірою ототожнюється з екзистенцією із властивою їй трагічністю [13, с. 275].

Коли людина граничного буття бере участь в академічній мобільності, вона усвідомлює, що здійснює вихід за межі комфортної буденності, що буття у іншій країні може мати драматичний характер, маргіналізація стає реальною загрозою.

А. Трубніков декларує методологічну позицію щодо освіти: «Якою має бути освіта? Вона повинна мати смисл, тобто, не конкретну сукупність цілей, які завжди присутні, а саме смисл. Мається на увазі не мета освіти або навчання, а перебування особи, що навчається, у певному бутті, яке може бути пов'язане з освітою; причетність до споглядання цілісності буття, в яке прагне ввести освіта» [17, с. 11]. Навчання повинно відкривати двері у буття трансцендентного, а не закривати їх, обмежуючись інтелектуальним накачуванням тезаурусу особи, що навчається [17, с. 11], тобто можемо зробити висновок, що для модернізації системи освіти їй (освіті) необхідно вийти за межі буденності в простір граничного виміру людського буття.

Отже, академічна мобільність для людини граничного буття постає формальним інструментом для отримання нового рівня влади, кроком у проектуванні своєї кар'єри, адже можливість проживання чи навчання в іншій країні, з одного боку, дає людям новий культурний, соціальний та академічний досвід, з іншого – підвищує конкурентоздатність на ринку праці [18, с. 19]. Людина граничного буття в недостатній мірі спрямована на засвоєння досягнень інших культур та академічних спільнот, на розвиток навичок багатомовної комунікації тощо через свою закритість на рівні світоглядної позиції по відношенню до Іншого. Тому, на думку Б. Свириденка, в життєвому світі такої людини академічна мобільність усе ще залишається «несправжньою» або стає «частково справжньою» [12, с. 171].

Розглянемо також специфіку метаграничного виміру людського буття у сучасному проекті метаантропології та проаналізуємо мобільність у цьому бутті людини.

Метаграничне буття означає вимір людського буття, в якому «відбувається вихід за межі буденного буття з його безособистісною визначеністю та граничного буття з його трагічністю та екзистенціальною відчуженістю» [13, с. 26]. Н. Хамітов зазначає, що, на відміну від граничного буття, у метаграничному бутті ми спостерігаємо процеси гармонійного творення особистості та простору комунікації, яке відбувається на фоні глибинного очищення та олюднення людського буття, коли набувають значення воля до свободи та любові, прояснення змісту феномену толерантності [13, с. 27]. Філософською основою метаграничного буття є духовне «еволюціонування людини до свого вільно обраного гармонійного буття» [14, с. 166].

У кожному вимірі людського буття відбуваються зміни, але характер цих змін різний. Ми підтримуємо думку Б. Свириденка, що метаграничне буття для сфери освіти постає можливістю розкрити потенціал освіти як потужного інструменту саморозвитку студентів, адже саме цей вимір буття людини демонструє прагнення людини до пошуку істин, прагнення до соціальної зрілості та мудрості, повноти діалогу, цінності Іншого тощо, а небувалого значення вони набувають при включені у такі освітні феномени, як академічна мобільність. До того ж, повнота діалогу та плідна комунікація створюють можливості не тільки для розвитку студента, але й викладача, адже обидва вони є особистостями,

та в процесі діалогу здатні збагачувати досвід одне одного, сприяти взаємному розвитку [12, с. 181].

Використовуючи один із головних принципів методологічної стратегії метаантропології, можемо зробити висновок, що саме метаграницне буття, запропоноване Н. Хамітовим, є якісним інструментом формування та розвитку не лише мобільності, але й модернізації системи освіти в цілому. Модернізація освіти має переорієнтувати освіту на відповідність розвитку сучасного суспільства, в центрі якого має бути людина метаграницного буття, здатна змінюватися згідно з вимогами часу, створити умови для пропагування принципів інноваційного мислення суб'єктів освіти, забезпечення їх здатністю адекватно сприймати стрімкі зміни в освітньому середовищі, вміння не тільки адаптуватись до нових умов, але й бути їх активним учасником.

Актуальним напрямом подальшої роботи вважаємо дослідження стану мобільності в умовах пандемії, яку (пандемію) ми розглядаємо як «кризову ситуацію», і, яку, на наш погляд, не можна віднести до жодного із вимірів буття людини.

Список використаної літератури

1. Кравець В. Проблеми модернізації вищої освіти України в умовах глобалізації. *Україна-Європа-Світ*: міжнародний зб. наук. праць. Серія: Історія, міжнародні відносини, 2012. Вип. 10. С. 15–23. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues_2012_10_4 (дата звернення: 22.05.2018).
2. Академическая мобильность – важный фактор образовательной евроинтеграции Украины: материалы Междунар. науч.-практ. конф. Харьков : Изд-во НУА, 2010. 363 с.
3. Van de Bunt-Kokhuis S. *Academic Pilgrims*. Tiburg University Press, 1996. 232 p.
4. Silvio J. Global learning and virtual mobility. URL: https://www.friends-partners.org/utsumi/Global_University/Global%20University%20System/UNESCO_Chair_Book/Manuscripts/Part_IV_Global_Collaboration/Silvio,%20Jose/Silvio_web/SilvioD9.htm. 9
5. Op de Beeck I., Van Petegem W. Virtual mobility: an alternative or complement to physical mobility? URL: https://i2agora.odl.uni-miskolc.hu/i2agora_home/data/P3_D6_ERACON_Virtual%20mobility_paper.pdf.
6. Ryan S. *The Virtual University: The Internet and Resource-based Learning* / Ryan Steve. Psychology Press, 2000. 204 p.
7. Татомир І. Франчайзинг – ефективний інструмент реалізації освітніх продуктів та послуг на внутрішніх і зовнішніх ринках. *Науковий вісник НЛТУ України*, 2014. № 8. С. 272–277.
8. Kinser K., Lane J. International branch campuses: evolution of a phenomenon. *International Higher Education*, 2016. № 85. P. 3–5.
9. Вербицька А. Франчайзинг освітніх послуг як напрям диверсифікації фінансових джерел закладів вищої освіти. *Економіка, освіта і наука. Бізнесінфор*, 2018. № 9. С. 85–91.
10. Knight J. *Crossborder Education: An Analytical Framework for Program and Provider Mobility*. Higher Education: Handbook of Theory and Research. Volume XXI. Edited by John C. Smart. Dordrecht: Springer, 2006. P. 345–395.
11. Терепиший С. Стандартизація вищої освіти (спроба філософського аналізу). Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2010. 197 с.
12. Свириденко Д. Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації : монографія. Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2014. 279 с.
13. Хамитов Н., Крылова С. *Философский словарь: человек и мир*. Киев : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. 308 с.
14. Хамитов Н. *Философия. Бытие. Человек. Мир* : Курс лекцій. Київ : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. 456 с.

15. Фромм Е. Мати чи бути? Київ : Український письменник, 2010. 222 с.
16. Квятковський Д. Роль ідеалів у формуванні морально-ціннісної орієнтації випускників. URL: <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2006/txt/06kdomov.pdf> (дата звернення: 17.04.2017).
17. Трубников А. Духовность образования и трансценденция. *Alma Mater*. Москва : РУДН, 1998. № 8. С. 8–13.
18. Чистохвалов В.Н. Состояние, тенденции и проблемы академической мобильности в Европейском пространстве высшего образования: Учеб. пособие. Москва : РУДН, 2008. 162 с.

PECULIARITIES OF EDUCATIONAL MOBILITY IN THE CONDITIONS OF MODERNIZATION OF THE EDUCATIONAL SYSTEM OF UKRAINE

Liudmyla Shvydun

*Municipal Institution of Higher Education «Dnipro Academy of Continuing Education»
of Dnipropetrovsk Regional Council, Department of Preschool and Primary Education
V. Antonovycha str., 70, 49006, Dnipro, Ukraine
ORCID ID: 0000-0002-7286-8103*

The article discusses the need to modernize the national education system, which should ultimately contribute to ensuring the quality of education and its development. A characteristic feature of educational modernization is the formation of educational mobility among the subjects of the educational process: students, teachers, school teachers, scientists, etc., which contributes to quality professional development throughout life, opens the possibility for continuing education, continuous deepening of competencies, integrity and continuity. In teaching and education, the formation of relevant knowledge, flexibility, critical thinking, creative initiative, the development of high adaptive potential.

One of the main objectives of the study is to try to consider the features of educational mobility in the context of modernization of education in Ukraine.

The role and significance of educational mobility are revealed, educational mobility is considered as an internal mechanism of human development, as a qualitative and effective transformation of educational space.

Emphasis is placed on the new virtual mobility, based on the interaction of all traditional forms of information transfer with the computer, which in the modern educational space is inferior to physical mobility.

Therefore, there are grounds to justify the potential and features of virtual mobility (especially during a pandemic) as one of the key principles of educational development, which contributes to the modernization of educational activities that correlate with information, educational mobility and its subspecies.

A prominent place is given to focusing on the main aspects of the study of mobility using the methodology of the modern project of metaanthropology, the phenomenon of educational mobility in various dimensions of human existence.

The proposed analysis is interesting because it allows you to identify the true or false status of academic mobility in each of the dimensions; identify objectifications in which this phenomenon manifests itself in each existential dimension; identify by updating the ideas of mobility. The phenomenon of educational mobility in everyday, extreme existential and metaboundary dimensions of human existence is considered. The cross-border dimension is a powerful tool for developing «real» mobility.

An important area of further work is the study of mobility in a pandemic, which (pandemic) we consider a «crisis situation», and which, in our opinion, cannot be attributed to the mobility of everyday, extreme existential or meta-border dimension of life.

Key words: modernization of education, features of educational mobility, physical mobility, virtual mobility, dimensions of human existence, standardization of education, metaanthropology strategies.

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.17>

ШЛЮБ: ЮРИДИЧНИЙ, СОЦІАЛЬНИЙ ТА РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТИ

Богдан Шумчук

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

У статті досліджено питання шлюбу та визначено основний зміст поняття. Представлено процес укладання шлюбу в трьох аспектах: шлюб як договір з його юридичним та правовим направленням; шлюб як соціальна складова; шлюб як виключно релігійне дійство. При розгляді шлюбу в контексті його укладання з позиції договору зазначено історичні дані, що до походження шлюбної угоди та модернізація її у сучасну форму. Висвітлено основні питання шлюбної угоди з її основною структурною формою, що гарантує достовірність договору. Також представлено умови двох сторін шлюбної угоди, та чого може очікувати одна та інша сторона при його укладанні. Розглянуто питання причин укладання шлюбу та укладання його у паперовій та усній формах. Розглянуто шлюб як інститут соціальний з його взаємозв'язком із суспільством. Представлено думки філософів та науковців що до ролі чоловіка і його статус та роль жінки і її статус при укладанні шлюбу з партнером іншого статусу, також значущість чоловіка та жінки по окремо для суспільства. Представлено види шлюбів, які виходять за рамки юридичної угоди та які контактують з оточуючим світом, тому розглядаються в контексті складової ланки суспільства. Представлено соціальну сутність шлюбу, що визначається домінуючим суспільством як соціальні відносини в ньому – його морально-правову природу, адже особа виступає в шлюбі як особистість та громадянин. Розглянуто питання шлюбу поза так званим секулярним середовищем у контексті християнського дійства. Розглянуто роль церкви як ще однієї, третьої сторони в питанні укладання шлюбу між двома особами, та її реакцію на ухилення подружжя від церковного благословення в історичному контексті та сьогодні. Представлений конфлікт інтересів трьох сторін на право узаконювати шлюб, адже шлюб може бути прийнятий церквою та відкинутий і не дійсним у громадському значенні і навпаки, дійсним із громадської точки зору та не дійсним з церковної. Приділено також увагу питанню віри в укладанні шлюбу та питанню таємниці утворення з двох людей однієї душі, яку об'єднує Бог.

Ключові слова: шлюб, угода, громадянський договір, інститут, таїнство, одруження, релігійний акт.

Вступ. Тема любові цікавила суспільство починаючи з античності і до сьогодні. Однак ця тема тісно пов'язана з питанням шлюбу. Саме шлюб утворює базу одиницю суспільства, відповідно, від якості цієї базової одиниці залежить і якість суспільства. Платон свого часу сказав відому на сьогодні фразу: «Одружишся ти чи ні, все одно доведеться розкаюватися» [2]. На 1991 р. в Україні було зареєстровано 493 тис. шлюбів, на 2020 р. 168 тис. [6] За останні тридцять років цифра зменшилася в три рази. Українське суспільство, зокрема молодь, переходить на так звані незаконні, або ж громадські шлюби, не бажаючи обмежувати себе шлюбом з різних причин: народження дітей, турботи в домі, шлюб вбиває романтику. Крім того розлучень в Україні за 2019 р. зафіксували 119 тис., а в світі кожного дня розлучаються тисячі пар. Кількість короткотривалих шлюбів з кожним роком збільшується і фраза «доки смерть не розлучить нас» набуває більш метафоричного значення, аніж буквального. В такому світлі шлюби втрачають свою цінність і набувають свого значення у кожному випадку. При укладанні шлюбу представлено три установи, які претендують на ключову роль у поєднанні двох людей – держава, суспільство, церква. І на

тлі згаданої вище картини, молодь не бачить цінності у ролі будь-якої з трьох установ, проходить повз бодай одну з них.

Основні результати дослідження. На початку слід зазначити, що таке шлюб. Філософський енциклопедичний словник говорить так: «Шлюб історично обумовлена, санкціонована і регульована суспільством форма відносин між чоловіком та жінкою, що встановлює їхні права та обов'язки по відношенню один до одного і до їхніх дітей» [3]. У цій формі відносин присутні різні рівні, які ми розглянемо нижче. Людина істота соціальна, і в її прагненні до єдності з іншими вирізняється особливий аспект єднання двох. Це єднання через шлюб, і воно викликає ряд запитань – яка його форма, що він приносить з собою в світ двох? Коли двоє ідуть в одну дорогу, то повинні домовитися про свій шлях, так свого часу роздумував Соломон. Цей договір на один шлях містить свої пункти.

Шлюб як громадянський договір бере початок ще з часів становлення римської юриспруденції. І хоч він не був обов'язковим та входив у практику більш як той, що потрібний під час розлучення або ж для з'єднання двох сімей, та в тому чи іншому разі поняття «шлюбний договір» – це своєрідний оксюморон, адже складно поєднати романтичні та ніжні почуття любові з сухими фактами, обов'язками та документами. Ще в часи риму шлюб міг мати два види «matrimonium cum manu» та «matrimonium sine manu» – з установленням влади чоловіка над дружиною та без такої влади [4], тобто з рівністю прав.

У подальшому шлюбний договір як такий вийшов на світову арену при розділенні церковного обряду вінчання та світського укладення шлюбного договору. Та перший такий шлюбний договір без участі церкви був проведений у Голландських Штатах у 1580 р. хоч остаточний перехід відбувся лише у XIX ст. [4]. І не дивно, що майже у весь період земної історії шлюб був прикутий до церкви, адже у своєму дивному поєднанні зовсім колись чужих людей є щось надприродне. Свого часу А.І. Загоровський сказав: «Якщо авторитет церкви безперечний над шлюбом як над таїнством, то настільки ж безперечний авторитет держави над шлюбом як договором» [4]. Шлюб як громадянський договір розглядався у багатьох країнах, де прописувались мінімальні вимоги, обов'язки і розглядався як суто громадянська угода.

Як і в будь-якій угоді, у ній повинна бути певна структура і загальна форма яка б гарантувала достовірність договору. У ньому повинна бути умова спільного проживання, вимоги до кожної сторони, наслідки – компенсація за недотримання умов договору. Зазвичай при невиконанні умов договору кінцевий результат, або ж можливий пункт договору – це розірвання договору і можливість укладання його з іншою особою.

Ніби підкреслюючи практичну та матеріалістичну складову шлюбу, Єфименко говорив, що у селян шлюб – виключно господарський акт для підтримання матеріального становища. Слідом за ним К. Кавелін та І.Г. Орашанський говорять, що для селян-християн шлюб не може бути таїнством, а виключно договором типу купівлі та продажі [4]. На противагу цьому виступають опоненти, заявляючи, що у багатьох випадках наречена мала право голосу і її не використовували як річ. У двох сторін договору існують та існували свої резони для укладання договору. І кожен бажає отримати найбільшу вигоду, складаючи умови. І хоча сторона дівчини не у всі часи була на належному рівні, та не слід забувати, що за її плечима були не одні жінки, які намагалися отримати достойну «компенсацію» за «товар». Цікаво, що зазвичай зверталася увага не на прихильність до судженого чи красу, а на статки та працелюбність [4].

Слід також зазначити одну особливість шлюбного договору. У звичайному договорі є певні терміни виконання чи невиконання умов, та на який термін можна розраховувати у шлюбному договорі? Шлюб – це договір з довічними умовами. Обидві сторони

ніби згодні до кінця свого життя виконувати ці умови. Та, як у всіх документах, у ньому є лазівка, на яку розраховують у подальшому ті ж, що обіцяли виконувати умови до смерті: при недотриманні умов договір можна розірвати. Лицемірне укладання подібного договору, у якому все вказує на довічне дотримання його умов, а обидві сторони привселюдно запевняють у вічному його виконанні, але розраховують на подальшу можливість його скасування. І навіть публічність укладання договору не надає гарантії можливості його дотримання.

На основі яких положень укладається договір між чоловіком та дружиною? Бонхофер стверджує, що шлюб укладається з власної ініціативи [2], та кожна ініціатива чимось або кимось викликана. На основі цього побудження і запускається процес шлюбу. Одним із варіантів є привабливість і надія на спільне життя в задоволенні. Та як зазначав Е. Фром, у кожному часі свої ідеали насолоди та привабливості: «У 20-ті роки привабливою була питуща і куряча жінка, груба та сексуальна; сьогодні мода вимагає більш скромних і більш домашніх жінок» [2]. І хоча багато хто розуміє легкість аргументів на користь краси та привабливості, часто підсвідомо в умови договору кожна сторона вписує: «Нехай він (вона) завжди буде мене приваблювати».

Уперше такий настрій прослідковувався в часи романтичної лицарської любові, та й тоді стримуючим наслідком була сім'я і статус, і бажання поєднати життя з кимось на основі привабливості було скоріше причиною для порушення умов із законною дружиною. На сьогодні для укладання договору потрібні двоє та на них накладаються певні обмеження. Наприклад, хоч це і право кожного, але держава встановлює вік, коли людина може скористатися цим правом, і хоч в душі у неї є зрілі бажання та наміри – перед державою їх не існує. Та й суспільство в кожному окремому випадку реагує по різному і в окремих випадках дозвіл на укладання договору між двома допускається за умови дозволу батьків.

Сьогодні шлюб як юридичний договір не має популярності у певній частині світу, зокрема і в Україні, адже багато хто не наважиться запропонувати його своїй половинці, через можливість бути сприйнятим як той, хто не довіряє. Договір – це прояв недовіри? Чи бажання захиститися від непередбачуваних обставин життя? Це питання кожного, і кожен відповідає на нього зі свого боку. Та всі аспекти сучасного договору між двома зосереджені на матеріальних цінностях, і аж ніяк не підлягають під категорію духовності. Неможливо прописати в договорі любов одного із подружжя чи її прояв.

Навіть не укладаючи паперовий договір між собою, подружжя будує умови вдалого шлюбу у себе в уяві. Недотримання цих умов матиме свої наслідки. Наприклад, дружинна задає питання: «А чи буде мій чоловік забезпечувати сім'ю тією мірою, яка мені необхідна?». Чоловік може ставити подібні питання щодо майбутньої дружини. І хочемо того чи ні, договір укладається на рівні думок, замкнених у власному розумі. І часто недотримання уявного договору призводить до розриву договору сімейного наяву. Договір між батьками свого часу був вищий за угоду Бога. Сім'я вирішувала питання шлюбу і лиш тоді надавала можливість церкві та Богу затвердити договір, попередньо складений батьками молодих.

Німецький філософ Фрідріх Енгельс одного разу сказав: «В усіх історично активних, тобто панівних класів, укладення шлюбу було тим, чим воно було за часів парного шлюбу, угодою, яку влаштовують батьки. І вперше любов як щось більше, включно зі статевим потягом, серед панівних класів появилось в часи лицарства. Але це аж ніяк не була шлюбна любов, а скоріше навпаки» [2]. Чи можливий вибір без волі батьків, і якщо так, то чи призведе він до наслідків, прismsних самій парі? Не можна не погодитися з автором цитати, адже у всі часи для одружених була важливіша думка батьків, аніж їхня власна. І питання скоріш навіть не у важливості чи неважливості рішення для молодих, для них

бува за щастя думку мати. Але в основному ця угода між батьками, а точніше, між сім'ями була продиктована виключно матеріальними інтересами та інтересами статусу.

Усім відомі романи, що оспівують нещасну долю молодих, котрі закохані в інших, та вирок батька чи матері змушує їх жити разом. Красива пісня, в якій лише частина правди, адже суспільство малює картину у свідомості людей. На час виборів кандидата на шлюб сприйняття кожного було підправлене загальною традицією. І як в біблійні часи Ісаак прийняв вибір батька, так і в часи середньовіччя такий вибір приймався молодими і навіть схвалювався. Навіть при наданні свободи для молодого вона обмежувалась вибором супутника чи супутниці зі свого класу [2]. Звичайно, якщо пощастить, то і з вищого, але на такий крок мало хто наважувався, адже на кону авторитет, влада та імідж родини. Коли ж батьків з тієї чи іншої причини не було, то право вибору передавалося знову ж таки не молодим, а комусь із старших та авторитетних голів міста чи родини. Розширення території володіння, вплив на інші сім'ї, майновий аспект – усе це змушувало дійти висновку, що «справа одруження не було справою одружених» [2].

Вибір батьків у середньовіччі спричиняє гетеризм з боку чоловіка та невірність з сторони дружини [2], а при вільному виборі менше невірності [2]. Чи можна звинуватити батьків у тому, що їхня думка нав'язує невірність у подружньому житті? Логіка в цьому є, адже небажання бути з тим, кого нав'язує родина, провокує до причини інтиму поза шлюбом. «Він/вона не подобається мені фізично і духовно, тому я задовільню свої потреби в іншому місці» – ось яскравий приклад логіки таких сімей. Та хіба інший партнер, з котрим ти перебуваєш у близькості, пов'язаний з тобою навічно, чи він минає і приходить наступний партнер?

У тому чи іншому випадку, як з договором між молодими, який більш прогресує у сьогоденні, так і з договором між родинами чи батьками молодого чи молодої прослідковується одна матеріальна складова, в якій обидві сторони намагаються знайти вигоду. Енгельс прив'язує шлюб (спільне життя) до соціального статусу. І навіть якщо статус, за яким ішли батьки при видачі своїх дітей у середньовіччі, зникає, він переходить в іншу форму. В цій іншій формі статус присутній в елементах матеріалізму, коли чоловік може «купити дружину» за певне соціальне становище або гарантію матеріальної безпеки. А жінка своєю чергою може продавати товар як «куртизанки нового часу» [2]. Та Енгельс і не намагається дотримуватися шлюбного договору, адже шлюб призначений для любові, любові інтимної, і якщо вона згасає, то і договір як такий не потрібен.

Фрідріх Шлегель його підтримує, кажучи: «Коли держава намагається зберегти навіть невдалий досвід шлюбу (проблематичний процес розлучення і так далі), то тим самим вона перешкоджає можливості самого шлюбу, яким могли б сприяти нові можливості більш щасливого шлюбу [2]. Таким чином вони зазначають роль держави як ту, що спонукає до процесу укладання шлюбного договору та ускладнює його розрив.

На противагу Енгельсу Бердяєв заявляє, що сім'я виникла на основі необхідності, а не свободи [2]. Та питання вибору власного чи батьківського викликає ще одну дилему. Коли обирають батьки, підбравши кандидата, який би імпонував їм особисто, чи то в питанні статусу, фінансів, чи просто душевно близькі з и, керуючись схожістю на себе або ж бажанням бути схожими на них, то діти жаліються на несправедливість долі, адже їх обмежили у виборі. З іншого боку даючи свободу вибору для дітей вони, як запевняють психологи, обирають таких партнерів як їхні батьки. То чи є вибір батьків відділенням від дітей і чи є вибір дітей відділенням від батьків це ще велике питання.

Основний елемент шлюбу як договору це умова між чоловіком та дружиною з метою забезпечити безпечно, стабільне, щасливе майбутнє сімейного життя. Характерні ознаки

договору – це законність, згода двох сторін, умови виконання, вимоги, права та обов'язки кожної з сторін. Розглядаються всі ці аспекти як в матеріальному, так і духовному плані. «Шлюб, – писав Гегель, – є правова моральна любов» [4]. Вище ми вже говорили про договір, але як і будь який договір, шлюбний повинен мати певні часові рамки, саме тому І. Кант говорив: «договір не може породжувати шлюб, так як завжди має тимчасову ціль, при досягненні якої себе вичерпує, шлюб же охоплює все людське життя і досягається не конкретною ціллю, а тільки смертю людей, що обули у шлюбній обітниці» [4]. І справді сімейне життя не може закінчуватися тільки на двох особах, адже сім'я – складова ланка суспільства. І хоч шлюб називають договором, та по своїй суті він далекий від юридичних договорів.

В шлюбному контракті не прописується соціальна складова, роль та вплив шлюбу на суспільство. Та тим не менш, вона є складовою суспільства, та має свій вплив на нього. Припустімо, школа як суспільна складова має тісний контакт з сім'єю, і не тільки з дитиною, а й батьками на своєму початку. Навіть чоловік у своїх походах до магазину чітко керується установами даними йому ще в дома дружиною, чітко обираючи що купувати при хорошому розкладі в не залежності рекламної компанії.

Свого часу, за недостатнього соціального статусу жінки в суспільстві самої по собі, вона набувала статусу аналогічного тому, що належав її чоловікові [4]. Наприклад, якщо в минулому її статус був селянським, то, вийшовши заміж за боярина, жінка піднімала свій статус до такого ж рівня. Також і сьогодні, лише з невеликими відмінностями, статус у суспільстві залежить від сімейного союзу. Якщо безчестять одного з членів родини, то і соціальний статус падає у всіх. І навпаки, за піднесення в соціальному статусі будь-кого з членів родини, підіймається соціальний статус кожного і сім'ї в цілому.

В суспільстві часів Аврелія Августина сказали б, що мета шлюбу – дітонародження. «Так нікому з християн не слід сумніватися, що святі отці, яким Бог дав завіт, володіли дружинами. А що стосується того, що деким з них були дані і навіть дозволено, щоб один чоловік мав багатьох дружин, то це було дозволено не через прагнення до різноманіття насолод, а за прагнення до множення потомства» [2]. Такі ж настрої підтримувалися і в подальшій історії суспільства. Монтень говорив: «...оскільки головна мета такого союзу дітонародження – деякі сумнівались, чи дозволено близькість з дружиною в тих випадках, коли ми не можемо сподіватися на природні плоди, наприклад, тоді, коли жінка вагітна, або вийшла з віку» [2]. Тобто суспільство не розуміло одружену пару, яка наполягає на тому, щоби «пожити для себе деякий час», у всьому спостерігалось б засудження такого виразу. Адже одружувалися не для себе, а лише для потомства, заради сім'ї і продовження роду.

Представники сьогодення ніби успадкували думки Бекона, який говорив, що основною причиною неодруженості є жага до свободи [2]. І сьогодні, на відміну від думки попереднього абзацу, зростає число тих, хто усвідомлено вибирає так званий «бездітний» спосіб життя [5]. Для суспільства діти відійшли на другий план, адже картина сьогодення показує швидкий ріст населення планети, і не потрібно переживати про продовження роду. «Зараз виникають різні організації для підтримки бездітного життя, а відмова від того, щоб мати дітей, широко поширена у багатьох індустріальних країнах. У 1960 р. тільки 20% американських жінок у віці до 30 років, що перебували у шлюбі, не мали дітей. До 1975 року їх число склало 32% – це стрибок за 15 років. Широкий «національний рух дітородіння за бажанням» виник, щоб «захистити права бездітних і боротися з пропагандою народжуваності» [5]. Утворення шлюбу з метою продовження роду також зазнало перебудовування, тепер не діти є осно-

вою шлюбу, сьогодні шлюб у суспільстві це платонічні та фізичні стосунки направленні на задоволення та розкриття власної особистості.

Більше того у технічно розвинених країнах постає й інше питання – яка сім'я притаманна для постмодерністського суспільства? «Сьогодні можна побачити приголомшливе різноманітність типів сім'ї: гомосексуальні шлюби, комуни, групи людей старшого віку, які живуть спільно, щоб об'єднати витрати (іноді їх пов'язує і секс), племінні групи серед деяких етнічних меншин та інші типи співіснують, чого ніколи не було раніше. Зустрічаються договірні шлюби, серійні шлюби, сімейні групи і безліч близьких зв'язків, в яких можуть бути (і не бути) сексуальні відносини, так само як і сім'ї, в яких батько і мати живуть і працюють у двох різних містах» [5]. Поліфункціональність, багатогранність шлюбів сьогодення не має чітко встановленого поняття «шлюб» для суспільства, адже за одностатевого шлюбу виникає питання і дітонародження, яке у давніші часи було само собою зрозумілим. Відповідно до цього школа і навчання як соціальна складова, про яку говорили раніше, отримує виклик до якого не завжди готова. Різносціальні шлюби, які не передбачалися в минулому, а лише оспівувались, виникають сьогодні. Різномасові, міжгендерні та інші шлюби ставлять багато запитань. Відповіді на них в одних чіткі та зрозумілі (як у прихильників, так і в опонентів), в інших же ніякої думки щодо цього немає, адже вони не одружені. «Стикаючись з цілим лабіринтом родинних зв'язків, навіть найбільш ортодоксальні вчені почали доходити колись радикальної точки зору щодо того, що ми виходимо з періоду нуклеарні сім'ї та вступаємо в нове суспільство, для якого характерна різноманітність типів сімейного життя» За словами соціолога Джессі Бернард, «основною рисою шлюбу майбутнього стане саме різноманітність взаємовідносин між людьми» [5]. Соціальна сутність шлюбу визначається в кінцевому результаті домінуючим суспільством. Як соціальні відносини шлюб має переважно морально-правову природу, оскільки особа тут виступає як особистість і громадянин. Однозначно можна сказати, що шлюб має неабиякий вплив на суспільство сьогодні. Шлюб – це складова ланцюжка суспільства, він відіграє важливу роль у формуванні багатьох інституцій. Також існування шлюбу залежить від існування інституцій і інституцій від шлюбу.

Своєму існуванню шлюб великою мірою зобов'язаний релігійному контексту, адже у всі часи без духовного компоненту шлюб не утворювався, а також і взагалі без благословення заборонявся та переслідувався. І в своїй згоді дві сторони ніколи не були вільні і зобов'язані тільки один одному. Присутня третя сторона контролювала весь хід шлюбної угоди. Церква і люд охрестили шлюбну церемонію як «таїнство», це поняття походить від слова «таємниця», «те, що лежить за межами людського пізнання», і лише площина роздумів дає можливість доторкнутись до нього. Та що мається на увазі за цим словосполученням? «У загальному сенсі чи в сенсі церковному, у будь-якому разі мало хто, віруючий в цілісність людської душі і в життя духовне, стане відкидати, що в цьому союзі, на відмінну від усіх інших договірних союзів, є велика таємниця глибокого духовного і тілесного єднання» [4]. За католицьким вченням, «матерією» таїнства шлюбу є «передача двох осіб різної статі один одному» (обіцянок) а формою – «ті слова, дії та знаки, якими в момент передачі виражається взаємна згода вступити в шлюб» [4]. Тобто по суті формальна складова неважлива, головне – засвідчення священника, який, побачивши це все, може запевнити Бога, що це дійсно так. Можливо, і по цій причині в часи французької революції шлюб прямо не визнавався таїнством, адже по суті, якщо Бог як абсолют бачить та знає все, повинен був бачити і знати подружжя без додаткових ресурсів у вигляді свідків та священників.

Тим не менш, там, де відбулося поділення між церковним таїнством та громадською угодою, змішуються стандарти до підходу шлюбної згоди. «Де питання церковного благословення складає вільний підхід і питанням совісті кожного, там виникають спокусливі зіткнення в суспільних поняттях про шлюб» [4]. Адже виходить, що один і той же шлюб може бути дійсним з церковної точки зору і не дійсним з громадської і навпаки. Шлюб після церковного вінчання містить в собі аспекти, які в суспільстві не дозволяються. В одружених з'являються таємниці, які відомі тільки їм, можливо і тому це називається таїнством. А можливо, як говорив Бонхофер, шлюб – це установа Бога, і саме тому є таємницею, адже Бог істота непізнана, і хто може визначити, що ця істота робить під час цього таїнства? Якщо шлюб – це «таїнство, в якому чоловік і дружина (матерія), в наслідок вираженої ними перед священником і церквою взаємної згоди бути подружжям (форма), вступають в нероздільний союз любові і дружності для взаємної допомоги ...» [4], то яким чином ми можемо запевнити, що цей шлюб, ця угода є нероздільною, що саме з'єднує їхнє бажання в одне і як саме, адже все це відбувається на невидимому рівні, на духовних документах кожної зі сторін? Можливо і тому це таїнство, що ніхто не знає, як це все відбувається на рівні духу. А можливо, тому, що ніхто не знає, а чи насправді згода була взаємна, і чи взагалі почуття чисті, і лише Бог розуміє всю картину. Аврелій Августин вважав, що розлучення не допустиме і «серед людей, які одного разу уклали союз, шлюб зберігає таку силу, що скоріше подружжям будуть вважатися ті, хто вже не живе разом, ніж ті, хто живе разом без одруження» [2]. Не таємниця вінчання показує Аврелій, а швидше його силу, і через цю силу, яка невідома людині, зіштовхнувшись з якою, вона намагається її відкинути, ми описуємо вінчання як таїнство.

У російській же теології переважною є думка що «не сам шлюб як союз є таїнство, а церковне священнодійство» [4]. Тому свого часу шлюби розкольніцьких рухів, тих, кого відлучено від церкви, і відступників не вважали такими, що мають законну силу. Звичайно, з цим важко погодитися, і свого часу держава боролася за права відлучених. Можна сказати, що в питанні шлюбу між церквою і державою завжди ведеться боротьба за встановлення норм та правил укладання шлюбу між двома, а сьогодні і між більше ніж двома. Не завжди все входить в рамки дозволеного, та часто знаходиться компроміс коли шлюб є дійсним як за підтримки однієї так і іншої інстанції, або ж – краще сказати, щоб бути чесним перед церквою, потрібно пройти церковне таїнство, щоб перед державою – державне.

Щодо церковного таїнства свою ідею висловив Сергій Булгаков. Він підкреслює єдність духовного, морального та природного начал, стверджуючи, що повнота образу Божого пов'язана з духовністю людини і що «повний образ людини є образ чоловіка і дружини з'єднаних в духовно-тілесному шлюбі» [4]. Таким чином таємниця це тому, що вона відкриває, чи робить більш зрозумілою таємницю сутності єднання Божества. Як Бог Отець, Бог Син та Дух Святий являє собою єдине ціле, так і дві половини шлюбу, чоловік та жінка являють собою одну постать, одне ціле. Можливо, жартома та в таких розрахунках на Землі не так вже і багато населення.

Питання, чи можна називати таїнством вінчання двох без віри, складне, адже віру не виміряєш на вході в церкву. Та тим не менш, релігійні світлі розуми запевняють, що без такого елемента, як віра, таїнство перестає бути таїнством [4]. Але таємниця в такому випадку залишається таємницею, і без чітких ознак невір'я церемонію вінчання проводитимуть навіть для пари, що церкву не відвідує. У своєму таїнстві, як говорив Фрідріх Шлегель, є одна таємниця: «як множина стає одиницею?» [2]. І ця таємниця може пояснюватися, як єднанням церкви та Христа, як сутністю Божества у своїй єдності, або ж цією таємницею шлюбу пояснюються всі вони. Таємниця шлюбу постала перед людиною як

таїнство і можна розглядати його як містичний союз або ж духовне єднання, і все це в християнській концепції, та як би не розглядали його, він залишиться таїнством, що пояснює інші таїнства.

Висновки. Акт одруження передбачається шлюбним договором між двома сторонами, по своїй суті він нагадує більш соціальну складову суспільства, де норми регулюються не юридичними законами, а скоріше договірним правом. Та дивиться суспільство на шлюб як акт виключно релігійний, однак релігійний співпрацює з громадянською та юридичною складовою. В своїй юридичній складовій шлюб вирізняється серед інших договорів, адже немає ні визначеного терміну, ні прописування всіх умов, які очікуються з обох сторін. Саме тому хоч він і присутній у суспільстві як угода між двома сторонами, незалежно від того, хто є ініціатором умови (адже часто ними є не самі наречені), серйозно не сприймається серед інших договорів у своєму повному значенні договору. І хоча ми бачимо, що шлюб – це договір, та в країнах, де наречену викрадали (крадіжка не передбачає попереднього договору), весь процес відбувався за попередньою домовленістю двох сторін. За нормальних обставин ніхто б і не подумав про договір на крадіжку, та у цьому випадку шлюб не піддається законам юриспруденції. Саме тому у колі документації шлюб відносять до громадського елементу.

У громадському житті одруження спонукає до відповіді на два питання: перше – яким чином потрібно реагувати на неймовірну варіацію шлюбів; друге – яка взагалі основа того, що ми перебуватимемо як сім'я в суспільстві, якщо не під дахом юридичної угоди? У першому разі в часи середньовіччя та давніше питань не було що до ролі шлюбу та сім'ї в суспільстві. Шлюб був ознакою того, що суспільство може розраховувати на вкладення подружжя у розвиток встановлених установ. Без шлюбу не потрібні були б баби-повитухи, не потрібні були б школи і, врешті-решт, розвідні агенти. Та в сучасному суспільстві шлюбні відозмінилися, що спонукає до видозмінення суспільства. У другому випадку, якщо договір як частина права не вважала шлюбний договір як таким і посилалася на більш суспільне значення, то суспільство посилається на шлюб як більш релігійне таїнство. Своєю чергою церква вказує на державу як на ту що відбирає право на узаконення шлюбу, або ж намагається встановити рівність – як правову, так і церковну. У багатьох країнах церкві надали відразу державну функцію узаконення шлюбів. Тим не менш у ході дослідження постає більше питань щодо таїнства, ніж відповідей. Можливо, це спричинено самим таїнством. Тому шлюб в аспекті договору не може розглядатись як повноцінна одиниця, також це відноситься й до соціальної концепції та таїнства. Шлюб – це комплекс усіх сфер, який включає всі три аспекти й не може виключати будь-який із них.

Список використаної літератури

1. Bacon F. Of Marriage and Single Life. Moral and Political Experiences or Instruction / Francis Bacon., 1972. С. 365–367.
2. Ивин А.А. Философия любви. Москва : Политиздат, Т.2. 1990. 605 с.
3. Ильичев Л.Ф. Философский энциклопедический словарь . Л. Ф. Ильичев, П. М. Федосеев, С. М. Ковальов. Москва : Советская энциклопедия, 1983. 840 с.
4. Тарусина Н.Н. Брак по российскому семейному праву. Ярославль : ЯрГУ, 2007. 255 с.
5. Тофлер Е. Третья волна [Електронний ресурс]. 1980. Режим доступу до ресурсу: <https://www.litmir.me/br/?b=141575&p=69>.
6. Фокус [Електронний ресурс]. 2021. Режим доступу до ресурсу: <https://focus.ua/ukraine/474702-opendatabot-za-30-let-kolichestvo-brakov-v-ukraine-sokratilos-v-tri-raza>.

MARRIAGE: LEGAL, SOCIAL AND RELIGIOUS ASPECTS**Bogdan Shumchuk***Ukrainian Institute of Arts and Sciences,**Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Theology and Church History**Institutskaya str., 14, 08292, Bucha, Kyiv region, Ukraine*

The issue of marriage is studied and the main meaning of the concept is determined. The article presents the process of marriage in three aspects: marriage as a contract with its legal and legal direction; marriage as a social component; marriage as a purely religious act. When considering a marriage in the context of its conclusion from the standpoint of the contract, historical data on the origin of the marriage contract and its modernization into a modern form are indicated. The main issues of the marriage contract with its main structural form, which guarantees the authenticity of the contract. The conditions of the two parties to the marriage agreement are also presented, as well as what can be expected by both parties when concluding it. The issues of reasons for marriage and its conclusion in paper and oral forms are considered. Marriage is considered as a social institution with its relationship with society. Opinions of philosophers and scientists on the role of man and his status and the role of women and their status in marriage with a partner of another status, as well as the importance of men and women separately for society. The types of marriages that go beyond the legal agreement, and which are in contact with the outside world, are therefore considered in the context of a constituent part of society. The social essence of marriage, which is determined by the dominant society and social relations in it – the moral and legal nature, because a person acts in marriage as an individual and a citizen. The issue of marriage outside the so-called secular environment in the context of Christian action is considered. The role of the church as another third party in the issue of marriage between two persons and its reaction to the evasion of marriage from the church blessing in the historical context and today are considered. The conflict of interests of the three parties on the right to legalize marriage is presented, because marriage can be accepted by the church and rejected and not valid in the public sense and vice versa, valid from the public point of view and not valid from the church. Attention is also paid to the issue of faith in marriage. And also the question of the mystery of the formation of one soul from two people, which is united by God.

Key words: marriage, agreement, civil contract, institute, sacrament, marriage, religious act.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК: 324+342.843:004.738.5]:614.46

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.18>

ПОШУК ОПТИМАЛЬНИХ СПОСОБІВ ГОЛОСУВАННЯ В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ COVID-19

Олена Вагіна

*Запорізький національний університет,
факультет соціології та управління, кафедра політології
вул. Жуковського, 66, 69600, м. Запоріжжя, Україна*

У статті здійснено спробу узагальнення й аналізу практики застосування альтернативних способів голосування, які б дозволили зберегти прозорість, легітимність та інклюзивність виборів під час пандемії COVID-19. Підкреслено актуальність і практичну значущість теми в умовах подальшого поширення коронавірусу в світі. Відзначено, що наразі важливим є пошук оптимальних шляхів поєднання демократичних принципів виборчого права із надзвичайними протиепідемічними заходами. Визначено, що найбільш небезпечними стадіями виборчого процесу під час пандемії є передвиборна агітація та голосування. Особлива увага звертається на необхідність збереження інклюзивності виборів.

Визначено, що альтернативні способи голосування включають всі способи голосування, які дозволяють виборцям уникнути особистої присутності на виборчій дільниці у загально визначені години. Проаналізовано досвід окремих країн щодо проведення голосування під час пандемії. Підкреслено, що найбільш поширеними способами заміни або доповнення традиційного голосування стали голосування поштою, багатоденне та дострокове голосування. Особливу увагу приділено характеристиці дистанційного електронного голосування: визначено причини його недостатнього поширення наразі в світі та підкреслено суттєві переваги перед традиційним голосуванням. З огляду на необхідність ретельної підготовки і тестування електронного голосування зроблено висновок про низьку ймовірність його успішного впровадження під час пандемії COVID-19.

Підкреслено, що виборче законодавство України не передбачає альтернативних способів голосування, окрім можливості голосування за місцем перебування. Акцентовано увагу на фактах порушення принципу інклюзивності під час місцевих виборів 2020 р. Розглянуто підготовчі кроки до запровадження в Україні електронного голосування.

Зазначено, що в умовах пандемії більш ефективними є низькотехнологічні способи голосування, не пов'язані з фізичною присутністю виборців на дільницях. Визначено, що можливим оптимальним рішенням наразі є змішана система голосування, яка може включати як традиційні, так і альтернативні способи голосування при суворому дотриманні протиепідемічних заходів. Наголошено, що для забезпечення інклюзивності слід запровадити спеціальні алгоритми голосування як для осіб, хворих на COVID-19, так і для осіб, які перебувають на карантині.

Ключові слова: альтернативні способи голосування, вибори, голосування поштою, дистанційне голосування, електронне голосування, інклюзивність виборів, пандемія COVID-19.

Міжнародними нормативно-правовими актами встановлено загальні виборчі стандарти, що ґрунтуються на демократичних принципах виборчого права, які визнані більшістю країн світу і гарантують проведення демократичних виборів. Але виборчі процеси впродовж 2020–2021 рр. відбуваються в екстремальних обставинах внаслідок пандемії коронавірусу (COVID-19), яка внесла корективи в усі сфери життя суспільства. Зокрема, пандемія актуалізувала проблему збереження демократичних цінностей в умовах усклад-

нення проведення та організації виборів. У багатьох державах вибори опинилися під загрозою скасування або перенесення на більш пізній термін: з 21 лютого 2020 р. по 21 липня 2021 р. було відкладено вибори щонайменше в 78 країнах та територіях по всьому світу [1]. Серед іншого, це було спричинено введеними протиепідемічними обмеженнями, які фактично унеможливили проведення виборчих кампаній та виборів. Проте щонайменше 128 країн і територій, у тому числі й Україна, вирішили провести вибори, незважаючи на стурбованість, пов'язану з COVID-19. В умовах пандемії перед державами постала необхідність, з одного боку, забезпечити дотримання міжнародних принципів виборчого права та зберегти демократичні процедури, а, з іншого – задля мінімізації негативних наслідків для здоров'я людей створити безпечні умови проведення виборів та відшукати оптимальні способи голосування в екстремальних обставинах.

Пандемія COVID-19 активізувала дослідження фахівців по всьому світу задля забезпечення права голосувати найбільшій кількості людей із найменшим ризиком. Дослідження зарубіжних та вітчизняних науковців присвячені різним аспектам проблеми: впливу COVID-19 на світові виборчі процеси, причинам та наслідкам перенесення або скасування виборів, окремим способам альтернативного голосування, особливостям проведення виборів в окремих країнах тощо. Але усвідомлення того, що пандемія COVID-19 продовжує інтенсивно розповсюджуватися, а число заражених в усьому світі продовжує зростати, вимагає подальших досліджень проблематики.

Ми не ставили за мету дослідити накопичений на сьогодні у світі досвід впровадження альтернативних способів голосування, але спробували узагальнити й проаналізувати практику застосування «нетрадиційних» способів волевиявлення в екстремальних обставинах пандемії коронавірусу.

Дослідження організації і проведення виборів під час пандемії ґрунтується на розумінні загальнодемократичних принципів виборчого права і виділенні основних стадій виборчого процесу. Поняття «виборчого права» є багатозначним і досліджується в контексті як юридичної, так і політичної науки. Як один з інститутів конституційного права, виборче право (в об'єктивному сенсі) розуміється як система правових норм, що регулюють процес формування представницьких органів і обрання службових осіб. У суб'єктивному значенні виборче право належить до основних конституційних прав громадян у частині їх участі у формуванні виборчих інститутів влади.

Кожна держава має свою унікальну систему виборчого законодавства, яку складають такі групи джерел виборчого права, як конституційні акти, система спеціальних законів про вибори (у тому числі кодифікованих), нормативно-правові акти конституційного законодавства та положення нормативних актів суміжних галузей, що регулюють виборчий процес. Світові глобалізаційні зрушення другої половини ХХ ст. спричинили уніфікацію національних правових систем у частині виборчого законодавства та поступово надали виборчому праву наднаціонального характеру [2, с. 43]. Результатом інтеграційних процесів стало визнання демократичними країнами норм і принципів, закріплених у Загальній декларації прав людини 1948 р., Міжнародному пакті про громадянські і політичні права 1966 р., інших міжнародних деклараціях і документах. Так, ч. 3 ст. 21 Загальної декларації прав людини проголошує, що обов'язковим втіленням демократії повинні бути періодичні і не сфальсифіковані вибори, ознаками яких є загальне й рівне виборче право і таємне голосування [3]. Загальновизнаними у світовому демократичному співтоваристві є також принципи альтернативності, законності, прозорості, інклюзивності виборів, добровільності й таємності голосування тощо. Існує прямий зв'язок між дотриманням державами основних принципів виборчого права та визнанням виборів демократичними, а їх результатів – легітимними

й репрезентативними. Усвідомлення цієї закономірності актуалізується під час проведення виборів в екстремальних обставинах, якими є, зокрема, періоди пандемій.

Принципи виборчого права є засадничими по відношенню до виборчого процесу, під яким, згідно із ст. 20 Виборчого кодексу України, розуміють здійснення суб'єктами виборів протягом певного періоду виборчих процедур, пов'язаних із підготовкою і проведенням виборів, встановленням та офіційним оприлюдненням їх результатів [4]. Виборчий процес є нормативно врегульованим, впорядкованим і складається з певних послідовних етапів: призначення дати виборів, утворення виборчих округів і виборчих дільниць, створення виборчих органів, складання списків виборців, висування та реєстрації кандидатів, передвиборної агітації, голосування, підрахунку голосів виборців, встановлення підсумків голосування, визначення результатів виборів та їх офіційного оприлюднення [4]. Слід зазначити, що в роботах фахівців-юристів кількість і наповнення стадій виборчого процесу може варіюватися [5, с. 349–350], але з огляду на мету і предмет цього дослідження більш суттєвим є усвідомлення важливості всіх етапів виборчого процесу та пошук нових форм організації виборів на тих стадіях, які зазнали впливу пандемії.

Найбільш небезпечними стадіями виборчого процесу, з точки зору загрози поширення вірусу, є передвиборна агітація, через проведення масових заходів (дебатів, мітингів, шоу, зустрічей із виборцями), та голосування, внаслідок одночасної присутності значної кількості людей у приміщенні виборчої дільниці. В умовах пандемії традиційна процедура голосування ускладнилась, оскільки фізична присутність голосуючих осіб збільшує можливість контактів і зараження коронавірусом.

Історія має приклади проведення виборів під час пандемій або епідемій. Так, у 2014 р. під час епідемії Ебола в Західній Африці в Ліберії пройшли парламентські вибори. Внаслідок запровадження владою необхідних заходів щодо охорони здоров'я і безпеки голосування вибори в Ліберії пройшли без серйозних наслідків для здоров'я населення. Але, на думку експертів Council on Foreign Relations, за відсутності достатніх протиепідемічних заходів вибори провокують різке збільшення чисельності випадків інфікування внаслідок скупчення великої кількості людей [6].

Навіть за відсутності точних статистичних даних можна обґрунтовано припустити, що скупченість виборців у приміщеннях для голосування несе значний ризик масового зараження. Тому проведення виборів під час пандемії коронавірусу вимагає від урядів розробки відповідних стратегій і пошуку найбільш безпечних способів голосування. В умовах пандемії COVID-19 основна увага має приділятися створенню можливостей для найбільшого числа виборців проголосувати з найменшим ризиком для здоров'я.

Найбільш поширеними протиепідемічними заходами, які були використані в більшості країн, де проводилися вибори в 2020–2021 рр., стали: використання засобів індивідуального захисту, забезпечення соціального дистанціювання, створення особливих умов для окремих груп населення (інфікованих, ізольованих, вразливих), підвищена увага до гігієни й вентиляції в місцях голосування або вимоги й рекомендації проводити голосування на відкритому повітрі тощо.

У контексті забезпечення захисту громадян із груп ризику від інфікування COVID-19 постає питання про дозвіл з боку держави виборцям із вразливих груп здійснювати волевиявлення альтернативно, шляхом застосування спеціальних способів голосування, які дозволяють громадянам уникнути персонального голосування на виборчій дільниці. Зарубіжні дослідники Джеймс Т. і Гарнетт Г. називають такі способи голосування «інклюзивними» і визначають їх як інструменти політики, що дозволяють усунути різні форми нерівності у виборчому процесі для громадян із вразливих груп [7].

Наявні сьогодні способи голосування можна умовно розділити на дві групи: ті, що потребують безпосередньої фізичної присутності виборців у місцях голосування, та ті, що дозволяють здійснити волевиявлення дистанційно. Безпосереднє голосування виборців під час пандемії COVID-19 урізноманітнилось за рахунок активного використання альтернативних способів волевиявлення: багатоденного та дострокового голосування, голосування поза приміщенням (у тому числі вдома). До дистанційних способів волевиявлення найчастіше відносять голосування поштою та електронне голосування (через Інтернет або з використанням мобільних пристроїв). Проміжним способом можна вважати передбачене законодавством деяких країн голосування за дорученням: з одного боку, це дозволяє вразливим категоріям виборців голосувати дистанційно, а з іншого – вимагає фізичної присутності довірених осіб у приміщенні для голосування. У контексті цього дослідження поняття «альтернативні способи голосування» використовується в широкому розумінні, включаючи всі способи голосування, які дозволяють виборцям уникнути особистої присутності на виборчій дільниці у загальновизначені години для голосування.

За рівнем технічного оснащення процедури голосування вищезазнані способи можна поділити на низькотехнологічні та високотехнологічні. На думку зарубіжних дослідників, для проведення виборів в умовах пандемії більш прийнятними є низькотехнологічні способи, не пов'язані із фізичною присутністю виборців на дільницях: дострокове голосування або голосування поштою [8, с. 358]. Вітчизняні дослідники також погоджуються з тим, що в умовах пандемії практика персонального голосування значної кількості осіб у невеликих приміщеннях виборчих дільниць є неприйнятною [9, с. 6].

Проведені опитування європейської громадської думки щодо оптимальних способів голосування в умовах пандемії свідчать, що виборці деяких країн віддають перевагу дистанційному голосуванню (поштою або онлайн), тоді як інші вважають за краще голосувати на звичайних виборчих дільницях [10]. Важливими умовами впровадження альтернативних способів голосування є розробка механізмів надійної ідентифікації виборців, забезпечення таємниці голосування, запобігання фальсифікаціям результатів, гарантування функціонування поштових чи інших відповідних служб, спроможність органів управління виборами.

Випробування альтернативних способів голосування відбувалось в багатьох країнах і раніше, але пандемія прискорила впровадження способів, що забезпечують дистанційне голосування. Серед них найбільшого поширення набуло голосування поштою – у Польщі і США під час президентських виборів, у Німеччині на регіональних виборах, у Швейцарії під час виборів у кантонах. Голосування поштою, з одного боку, належить до способів дистанційного волевиявлення, а, з іншого, є різновидом дострокового голосування: бюлетені заздалегідь розсилаються виборцям (і, як правило, повертаються) поштою. Станом на листопад 2020 р. 13 країн Європи надавали виборцям можливість голосування поштою, серед них – Велика Британія, Ісландія, Ліхтенштейн, Люксембург, Німеччина, Польща, Швейцарія та ін. [11, с. 10].

Голосування поштою, як незалежний від часу і місця спосіб голосування, вважається в деяких країнах найбільш зручним для використання в умовах пандемії COVID-19 [12]. Голосування поштою призводить до зниження витрат на виборчу кампанію та водночас сприяє зменшенню рівня абсентеїзму, через залучення більшої кількості виборців. Однак під час надання виборцю можливості голосувати дистанційно збільшуються ризики, пов'язані з ідентифікацією виборців і фізичним транспортуванням голосів. Тому для успішного впровадження голосування поштою вкрай важливо забезпечити таємницю волевиявлення протягом усього процесу та організувати безпечну передачу бюлетенів й ефективний підрахунок голосів.

Активне застосування голосування поштою під час президентських виборів 2020 р. у США і Польщі створило прецедент, результати й наслідки якого вже піддані аналізу в низці ґрунтовних досліджень американських фахівців [13].

Цікавим є також досвід місцевих виборів у березні 2020 р. у німецькій федеральній землі Баварія, де в умовах COVID-19 мало місце повне застосування голосування поштою. Перший тур виборів 15 березня 2020 р. відбувся за відносно нормальних обставин, тому мало місце як особисте голосування на виборчих дільницях (з дотриманням певних запобіжних заходів), так і більш гнучке голосування поштою. Слід зазначити, що виборче законодавство Німеччини надає всім виборцям право голосувати поштою (причому без пояснення причин), за умови отримання поштових голосів співробітником відповідного виборчого округу не пізніше 18 години у день виборів. Завдяки цьому навіть ті, хто знаходився на карантині, змогли взяти участь у виборах. Але в наступні тижні хвиля коронавірусу досягла в Німеччині апогею, тому владою Баварії було прийняте рішення провести другий тур виборів виключно за допомогою голосування поштою, що і відбулося 29 березня 2020 р. Отже, вибори в Баварії наочно продемонстрували, що навіть під час пандемії, при значному дефіциті часу можливо адаптувати виборчу процедуру при збереженні демократичних цінностей. Але фахівці слушно підкреслюють, що в Німеччині цьому сприяли сформовані раніше традиції поштового голосування [14, с. 11].

Особливу увагу фахівців привертають парламентські вибори у Республіці Корея у квітні 2020 р., які стали першим в світі загальнонаціональним голосуванням, яке відбулося в розпал пандемії. Південнокорейські вибори продемонстрували приклад широкого використання альтернативних способів голосування: поряд із голосуванням поштою було проведено дострокове голосування, яке практикується в Кореї з 2013 р. Цією можливістю скористалися понад чверть із 44 млн. виборців країни. Альтернативні способи голосування позитивно вплинули на явку виборців: було зафіксовано найвищий за останні 29 років результат на парламентських виборах – 66,2% [15].

Як зазначалось вище, обидва способи волевиявлення (голосування поштою і дострокове голосування на дільницях) в умовах пандемії є найбільш прийнятними низькотехнологічними рішеннями, але й вони не позбавлені певних недоліків. Так, дострокове голосування, за допомогою якого громадяни можуть голосувати протягом декількох днів, потребує додаткових ресурсів через вартість найму приміщень та оплати додаткового персоналу. Впровадження поштового голосування вимагає якісної логістичної інфраструктури та попереднього ретельного вивчення й тестування нових процедур. Але в порівнянні з відсутністю виборів, впровадження таких низькотехнологічних рішень є важливою практикою інклюзивного голосування.

Характерною ознакою виборів у Кореї було суворе дотримання протиепідемічних вимог: дезінфекція виборчих дільниць, вимоги носити маски, забезпечення виборців дезінфікуючими засобами для рук та рукавичками, вимірювання температури виборців тощо. Виборці із температурою вище 37,5° C голосували у спеціальних тимчасових виборчих кабінках, що знаходилися в спеціальній зоні за межами дільниці. Для тих, хто був хворий на коронавірус або знаходився на самоізоляції в домашніх умовах, розробили низку додаткових запобіжних заходів. На відміну від багатьох країн, де такі особи не мали можливості проголосувати, в Кореї було внесено зміни до законодавства, внаслідок чого особи, на яких поширювався карантин, отримали дозвіл голосувати відразу після закриття дільниць о 18 годині [16].

На тлі пандемії COVID-19 у світі зросла роль цифрових технологій та засобів дистанційного зв'язку, що підштовхнуло дискусію щодо можливості, доцільності й ризиків

Інтернет-голосування. До 2020 р. регулярно застосування цього способу волевиявлення мало місце лише в поодиноких країнах (наприклад, в Естонії з 2005 р.). Деякі країни (Литва, Норвегія, Фінляндія, Франція) попри тестування цього способу повернулись до персонального голосування паперовими бюлетенями [17, с. 17]. Недостатнє поширення дистанційного електронного голосування має під собою низку причин.

Перш за все, таке голосування характеризується високим ступенем вразливості для кібератак і безпековими ризиками як з погляду викривлення результатів виборів, так і з погляду порушення конфіденційності персональних даних [18]. По-друге, суттєвою проблемою дистанційного електронного голосування, як і голосування поштою, є необхідність забезпечення таємності голосування та законності й легітимності виборів, що пов'язано з контролем за адекватним підрахунком голосів виборців. Для вирішення цих проблем повинна бути розроблена на державному рівні система потужних організаційно-технічних і правових заходів. Закордонні автори справедливо наголошують на складнощах інтеграції електронного голосування до чинного законодавства, зміна якого в частині розробки технологій і впровадження технічних систем зазвичай відбувається повільно, а під час пандемії лише ускладнюється [19]. З огляду на вимоги ретельної підготовки і тестування системи електронного голосування, дуже низькою є ймовірність успішного впровадження засобів інтернет-голосування під час пандемії COVID-19.

Впровадження дистанційного електронного голосування як основного або обов'язкового способу волевиявлення стикається також із проблемою дотримання норм міжнародного права в галузі забезпечення прав людини. У ст. 25 Міжнародного пакту ООН про громадянські та політичні права 1966 р. проголошується, що всі громадяни мають право голосувати і бути обраними «на справжніх періодичних виборах, які проводяться на основі загальної і рівної виборчої права при таємному голосуванні і забезпечують свободу волевиявлення виборців» [20]. Контингент виборців будь-якої країни можна класифікувати за віком, освітою, місцем проживання, релігійними вподобаннями, економічними можливостями тощо. Рівень користування новітніми технологіями істотно відрізняється в різних групах, внаслідок чого електронне голосування буде поглиблювати фактичну нерівність виборців.

Попри певні недоліки, дистанційне електронне волевиявлення в умовах COVID-19 має низку суттєвих переваг перед традиційним голосуванням: істотне заощадження бюджетних коштів, спрощення і прискорення процедури підрахунку голосів, ймовірне підвищення явки виборців внаслідок більш активного голосування осіб з обмеженими можливостями (а в умовах пандемії до цієї категорії можна зарахувати також хворих на коронавірус та тих, хто перебуває на карантині). Отже, діджитал-технології, які можуть знизити ймовірність участі одних груп, можуть у той же час сприяти участі інших.

На відміну від інших країн, в Україні сьогодні відсутнє законодавче визначення термінів «дистанційне голосування», «електронне голосування», «голосування поштою» тощо. Виборчий кодекс України, який набув чинності на початку пандемії – 1 січня 2020 р. – не передбачає альтернативних способів волевиявлення, окрім можливості голосування за місцем перебування громадян, зокрема, у медичних закладах або вдома.

Напередодні місцевих виборів 2020 р. Кабінет Міністрів України запровадив ключові протиепідемічні заходи, якими, між іншим, передбачалося облаштування окремих кабін і скриньок для виборців із симптомами захворювання та було рекомендовано громадянам, які перебувають на самоізоляції, проголосувати за місцем свого перебування, подавши заяву з медичною довідкою до 20 години останньої п'ятниці перед днем виборів [21]. Однак на кожному наступному етапі виборів виникали організаційно-правові

проблеми з реалізацією цих заходів: зокрема, уніфіковану форму медичної довідки було встановлено лише за 9 днів до виборів. Як наслідок, голосування на деяких спеціальних виборчих дільницях у медзакладах не відбулося через порушення процедури організації виборів [22], а отже, частину виборців було позбавлено виборчих прав, що порушило принцип інклюзивності.

За даними опитування, проведеного соціологічною групою «Рейтинг», близько 30% виборців із числа опитаних не прийшли на вибори чи прямо, чи опосередковано через COVID-19 [23, с. 28]. Цікаво, що 46% з тих, хто не голосував на місцевих виборах, таки проголосували б за умови дистанційного електронного голосування [23, с. 32], але Виборчий кодекс України наразі не передбачає можливості дистанційної участі у виборах.

Попри відсутність власного досвіду використання Інтернет-голосування, в Україні фактично вже здійснені певні технічні кроки до запровадження електронної системи виборів: сучасні електронні методи ідентифікації особи (внутрішні паспорти у вигляді ID-карток, біометричні закордонні паспорти громадян України), отримання електронного цифрового підпису, перевірка присутності у виборчих списках на сайті Державного реєстру виборців та ін. Важливою подією на шляху діджиталізації стало впровадження додатку «Дія», за допомогою якого реалізується ідея «країни в смартфоні», одним з етапів якої у більш віддаленому майбутньому повинно стати електронне голосування.

Зарубіжний досвід підтверджує, що такі новації слід впроваджувати обережно, поступово адаптуючи виборче законодавство до безпрецедентних умов пандемії. Щодо перспектив застосування в Україні дистанційного електронного голосування, слід враховувати безпекові ризики (кібератаки й викривлення результатів виборів, порушення конфіденційності персональних даних тощо). Більшість фахівців солідарні щодо того, що наразі переваги впровадження Інтернет-голосування в Україні є значно меншими за ризики, пов'язані із кібербезпекою та подальшим зменшенням легітимності результатів виборів [24, с. 5].

Висновки. В умовах ускладнення проведення виборів на тлі пандемії COVID-19 перед світовою спільнотою постала проблема збереження демократичних цінностей. Завданням державних інститутів стало вироблення оптимальних шляхів поєднання демократичних принципів загального, вільного, рівного і таємного виборчого права із надзвичайними заходами боротьби з коронавірусом.

Пандемія актуалізувала пошук альтернативних способів голосування, які доповнюють або навіть замінюють традиційне персональне голосування, пов'язане із фізичною присутністю виборців на дільницях у визначений час. Одним із найбільш поширених різновидів заміни або доповнення традиційного голосування у багатьох країнах стало голосування поштою. Екстремальні умови прискорили впровадження у світову електоральну практику й інших альтернативних способів голосування (дострокового, багатоденного, електронного тощо). На тлі пандемії подібні нововведення стали корисним способом уникнути відтермінування виборів або зменшення явки виборців через проблеми зі здоров'ям.

Узагальнення накопичених даних про вибори 2020–2021 рр. дозволяє рекомендувати змішану систему голосування як можливе оптимальне рішення в умовах пандемії. Така система голосування може включати голосування поштою (для осіб старшого віку або тих, хто перебуває за межами країни), Інтернет-голосування (для осіб, які мають відповідні технічні можливості) та традиційне голосування на виборчих дільницях (у тому числі дострокове, багатоденне та ін.) при суворому дотриманні протиепідемічних заходів.

Для забезпечення інклюзивності слід запровадити спеціальні алгоритми голосування як для осіб, хворих на COVID-19 (голосування за місцем перебування виборців або

голосування на спеціальних дільницях із підвищеним рівнем безпеки), так і для осіб, які перебувають на карантині (голосування на звичайних дільницях достроково або у спеціально відведений час).

Дещо виходячи за рамки дослідження, слід зауважити, що пошук оптимальних форм проведення виборів не обмежується тільки стадією голосування. Пандемія коронавірусу актуалізувала вимоги швидкого впровадження цифрових технологій на всіх стадіях виборчого процесу. Попри труднощі дотримання міжнародних виборчих стандартів в екстремальних умовах, необхідно розробити нові механізми регламентації правил проведення виборів в умовах пандемії COVID-19 з метою збереження значущості, прозорості, легітимності й інклюзивності виборів.

Накопичений зарубіжний досвід підтверджує можливість проведення безпечних виборів навіть в надзвичайних умовах пандемії. І хоч поширення COVID-19 стало глобальною трагедією людства, але «завдяки» коронавірусу світ може здійснити великий стрибок у розвитку альтернативних способів голосування. На наше переконання, нинішня ситуація повинна дати великий імпульс у напрямку діджиталізації виборів в Україні на основі використання найбільш ефективного досвіду світової електоральної практики 2020-2021 рр.

Список використаної літератури

1. Global Overview of COVID-19: Impact on Elections. *International IDEA*. URL: <https://www.idea.int/news-media/multimedia-reports/global-overview-covid-19-impact-elections> (дата звернення: 01.08.2021).
2. Ключковський Ю. Б. Принципи виборчого права: доктринальне розуміння, стан та перспективи законодавчої реалізації в Україні : монографія. Київ : Ваіте, 2018. 908 с.
3. Universal Declaration of Human Rights : Adopted by Resolution 217 A (III) of the UN General Assembly of December 10, 1948. *United Nations*. URL: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (дата звернення: 27.07.2021).
4. Виборчий кодекс України : Закон України від 19.12.2019 р. № 396-IX. *ВРУ*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/396-20#Text> (дата звернення: 29.07.2021).
5. Ковальчук О. Проблеми визначення стадій виборчого процесу в Україні. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Серія : Юридичні науки. 2016. № 855. С. 348-353. URL: <http://science.lpnu.ua/sites/default/files/journal-paper/2017/aug/5673/vnulpurn201685555.pdf> (дата звернення: 29.07.2021).
6. Kiernan S., Kantis C., Sethy P. Spare the vote? Spoil the virus. *Think Global Health*. URL: <https://www.thinkglobalhealth.org/article/spare-vote-spoil-virus> (дата звернення: 29.07.2021).
7. James Toby S., Garnett Holly A. Introduction: The Case for Inclusive Voting Practices. *Policy Studies*. 2020. Vol. 41 (2-3). P. 113-130. DOI: 10.1080/01442872.2019.1694657 (дата звернення: 01.08.2021).
8. James Toby S., Alihodzic S. When Is It Democratic to Postpone an Election? Elections During Natural Disasters, COVID-19, and Emergency Situations. *Election Law Journal: Rules, Politics, and Policy*. 2020. Vol. 19. №. 3. P. 344-362. DOI: <https://doi.org/10.1089/elj.2020.0642> (дата звернення: 01.08.2021).
9. Яворська Г.М. Вплив пандемії COVID-19 на вибори в Європі та у світі. *Національний інститут стратегічних досліджень*. URL: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2020-06/vplyv-covid-na-vybory-v-sviti-taevropi.pdf> (дата звернення: 02.08.2021).
10. Heinmaa A.E. Special Voting Arrangements (SVAs) in Europe: In-Country Postal, Early, Mobile and Proxy Arrangements in Individual Countries. *International IDEA*. URL:

- <https://www.idea.int/news-media/news/special-voting-arrangements-svas-europe-country-postal-early-mobile-and-proxy> (дата звернення: 01.08.2021).
11. Heinmaa A., Kalandadze N. Special Voting Arrangements in Europe: Postal, Early and Mobile Voting. Webinar series report, November 2020. *International IDEA*. URL: <https://aceeeo.org/sites/default/files/special-voting-arrangements-in-europe-v2.pdf> (дата звернення: 01.08.2021).
 12. Thompson Daniel M., Wu Jennifer A., Yoder J., Hall Andrew B. Universal vote-by-mail has no impact on partisan turnout or vote share. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2020. Vol. 117 (25). P. 14052-14056. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.2007249117> (дата звернення: 29.07.2021).
 13. Research on Vote-By-Mail. *The Stanford-MIT Healthy Elections Project*. URL: <https://healthyelections.org/research-vote-mail> (дата звернення: 29.07.2021).
 14. Wagner R. Responding to COVID-19 with 100 per cent Postal Voting: Local Elections in Bavaria, Germany. Case study. September 2020. URL: <https://www.idea.int/sites/default/files/responding-to-covid-19-with-postal-voting-local-elections-in-bavaria.pdf> (дата звернення: 29.07.2021).
 15. Kim Tong-Hyung. High turnout in South Korean election despite virus fears. *Associated Press*. URL: <https://apnews.com/article/referendums-public-health-health-financial-markets-ap-top-news-d3d3e1a8641b578cfb49d051985b087b> (дата звернення: 30.07.2021).
 16. Hollingsworth J., Kwon J. South Korea sees the largest turnout in almost 30 years in election held during coronavirus outbreak. *CNN*. URL: <https://edition.cnn.com/2020/04/15/asia/south-korea-election-intl-hnk/index.html> (дата звернення: 29.07.2021).
 17. Вибори в умовах пандемії: міжнародний досвід і рекомендації для України. *ВГО «Комітет виборців України»*. URL: <http://www.cvu.org.ua/uploads/MEDIA%20zvrit-web.pdf> (дата звернення: 02.08.2021).
 18. James Toby S., Garnett Holly A. Cyber Elections in the Digital Age: Threats and Opportunities of Technology for Electoral Integrity. *Election Law Journal: Rules, Politics, and Policy*. 2020. Vol. 19. № 2. DOI: <https://doi.org/10.1089/elj.2020.0633> (дата звернення: 02.08.2021).
 19. Krimmer R., Duenas-Cid D., Krivonosova Iu. Debate: safeguarding democracy during pandemics. Social distancing, postal, or internet voting – the good, the bad or the ugly? *Public Money & Management*. 2021. Vol. 41 (1). P. 8-10. DOI: <https://doi.org/10.1080/09540962.2020.1766222> (дата звернення: 29.07.2021).
 20. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права: прийнятий Генеральною Асамблеєю ООН 16 грудня 1966 р.. *БПУ*. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#o124 (дата звернення: 02.08.2021).
 21. Затверджено протиепідемічні заходи під час проведення виборів. *Кабінет Міністрів України*. URL: <https://www.kmu.gov.ua/news/zatverdzheno-protiepidemichni-zahodi-pid-chas-provedennya-viboriv> (дата звернення: 02.08.2021).
 22. Вплив пандемії COVID-19 у 2020 році на організацію та проведення виборів у пострадянських державах: Перехресне дослідження виборчих середовищ в Україні, Молдові, Грузії та Киргизстані / О. Айвазовська та ін. 2021. *ENEMO*. URL: <http://enemo.eu/uploads/file-manager/UKRENEMOEffectsoftheCOVID-19pandemicontheorganizingandholdingofelectionsin2020.pdf> (дата звернення: 02.08.2021).
 23. Електорально-поведінкове дослідження в день виборів 25 жовтня. *Соціологічна група «Рейтинг»*. URL: http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/tg_election_day_poll_102020.pdf (дата звернення: 02.08.2021).
 24. Токар-Остапенко О. В. Електронне голосування: перспективи впровадження в Україні. *Національний інститут стратегічних досліджень*. URL: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2021-02/tokar-1.pdf> (дата звернення: 03.08.2021).

SEARCH FOR OPTIMAL VOTING METHODS IN A COVID-19 PANDEMIC**Olena Vahina***Zaporizhzhia National University,**Faculty of Sociology and Management, Department of Political Science**Zhukovskoho str, 66, 69600, Zaporizhzhia, Ukraine*

The article attempts to analyze and summarize the practice of using alternative voting methods that would preserve the transparency, legitimacy, and inclusiveness of elections during the COVID-19 pandemic. The relevance and practical significance of the topic are emphasized in the conditions of further worldwide spread of coronavirus. The article notes the importance of finding optimal ways to combine democratic principles of suffrage with emergency anti-epidemic measures. It determined that the most dangerous stages of the election process during a pandemic are campaigning and voting. Particular attention is paid to the necessity of preserving election inclusiveness.

The article defines alternative voting methods as all voting methods that allow voters to avoid personal presence at the polling station at general allocated hours. It analyzes the experience of individual countries in conducting voting during a pandemic. It emphasizes that the most common ways to substitute or supplement traditional voting are postal voting, multi-day and early voting. In particular, it explores the characteristics of remote electronic voting, identifies the reasons for its insufficient distribution in the world, and highlights the significant advantages over traditional voting. Given the need for careful preparation and testing of e-voting, it is concluded that it is unlikely to be successfully implemented during the COVID-19 pandemic.

The article points out that the election legislation in Ukraine does not provide for alternative voting methods, except for the possibility of voting at the place of residence. Emphasis is placed on the facts of the inclusiveness principle being violated during the local elections in 2020. It examines the preparatory steps for the introduction of electronic voting in Ukraine.

The article notes that in a pandemic, low-tech voting methods that do not require the physical presence of voters at polling stations prove more effective. It is determined that a possible optimal solution currently is a mixed voting system, which may include both traditional and alternative voting methods in strict compliance with anti-epidemic measures. It emphasizes that special voting algorithms should be introduced for both persons with COVID-19 and those in quarantine to ensure inclusiveness.

Key words: alternative voting methods, elections, postal voting, remote voting, electronic voting, inclusive elections, COVID-19 pandemic.

УДК 323.1:342.7:341.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.19>

НОРМАТИВНО-ПРАВОВЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ПРАВ КОРИННИХ НАРОДІВ: МІЖНАРОДНИЙ ДОСВІД ТА УКРАЇНСЬКІ ПЕРСПЕКТИВИ

Леся Корнат

*Національний університет «Львівська політехніка»,
кафедра політології та міжнародних відносин
вул. Митрополита Андрія 5, 4-й н. к., кім. 314, 79000, м. Львів, Україна*

Олег Корнат

*АО «Лаєринович і Партнери»
вул. Саксаганського, 41, 01033, м. Київ, Україна*

Євроінтеграційні процеси в Україні, демократичний шлях розвитку та побудова правової держави, реформи державного управління та децентралізація вимагають гарантування дотримання прав людини. Одне з питань, що потребує уваги держави, особливо в час окупації Криму – питання про статус, права та забезпечення розвитку корінних народів України. Метою дослідження є комплексний аналіз міжнародного досвіду правового регулювання статусу корінних народів, механізмів гарантування прав та свобод корінних народів, аналіз шляхів забезпечення прав корінних народів в Україні. Актуальність дослідження зумовлена необхідністю забезпечення прав та свобод осіб, що належать до корінних народів України, та виконання міжнародних зобов'язань держави щодо корінних народів. У статті висвітлено поняття корінні народи, розглянуто основні етапи формування міжнародної нормативно-правової бази забезпечення прав корінних народів. Досліджено досвід ООН, міжнародних організацій у сфері врегулювання правового статусу корінних народів, захисту їх прав та свобод. Зокрема, проаналізовано механізм ООН щодо захисту прав та свобод корінних народів. Досліджено формування нормативно-правової бази з цього питання в Україні. Здійснено аналіз Закону «Про корінні народи України» від 01.07.2021 № 1616-IX. Одним з перших документів, що стосувалися прав корінних народів, є Конвенція Міжнародної організації праці «Про захист і інтеграцію корінного й іншого населення, що веде племінний і напівплемінний спосіб життя в незалежних країнах» та «Про корінні народи, які ведуть племінний спосіб життя в незалежних країнах». Найбільш ширшим документом стала Декларація ООН Про права корінних народів, прийнята у 2007 році. У декларації викладено стандарти, необхідні для визначення прав корінних народів. Провідна роль у захисті прав корінних народів на міжнародному рівні належить спеціальним механізмам ООН. Основні з них: Спеціальний Форум ООН з питань корінних народів, Експертний механізм з прав корінних народів, Спеціальний доповідач ООН з питань корінних народів. Основи українського законодавства з даного питання були закладені в перші роки Незалежності. 1.07.2021 прийнято Закон «Про корінні народи України», яким встановлюються правові гарантії прав і свобод осіб, що належать до корінних народів України, відповідно до норм міжнародного права.

Ключові слова: корінні народи, захист прав корінних народів, механізми ООН з прав корінних народів, закон «Про корінні народи України».

В історії України є свідчення того, що ігнорування проблем етнонаціонального розвитку може привести не лише до загострення етнічних протиріч та територіальних втрат, але небезпечно для самої незалежності країни. Щоб уникнути таких загроз, необхідно проводити послідовну етнонаціональну політику, спрямовану на розвиток української державотворчої нації, корінних народів та національних меншин. Ця сфера потребує більш збалансованого і деталізованого законодавчого забезпечення, ніж те, яке ми зараз маємо

в Україні. На жаль, питання етнонаціонального розвитку часто стають об'єктами політичної боротьби та політичних спекуляцій, зокрема під час виборів.

Одне з питань, що потребує уваги держави, особливо в час окупації Криму, – питання про статус, гарантування прав та забезпечення розвитку корінних народів України. Хоча саме поняття «корінні народи» згадується в перших державних актах України та Конституції України, проте Закон України Про корінні народи України був прийнятий лише 1 липня 2021 року. Становище корінних народів України ускладнюється ще й тим, що значна їх частина сьогодні проживає на тимчасово окупованій території, а частина стали вимушеними переселенцями – покинули свої історичні землі.

До корінних народів належить етноси (етнічні групи), чий етногенез відбувся на певній території. Правовий статус корінних народів відрізняється від статусу меншин, хоча вони зазвичай належать до меншості населення в державах, у яких живуть. Меншини і корінні народи відповідно до міжнародного права мають деякі схожі права. Основна ж відмінність – відсутність у корінних народів власного державного утворення за межами країни проживання. Національні меншини ж мають етнічно споріднені держави – «історичну батьківщину».

Попри відсутність загальноприйнятого визначення корінних народів, є критерії, що допомагають визначити приналежність етнічної групи до корінного народу. Головним критерієм є критерій самоідентифікації, а також критерії, запропоновані Хосе Мартінесом Кобо в його доповіді «Дослідження проблеми дискримінації щодо корінного населення», які включають: історичний зв'язок з тими громадами, які розвивалися на їх територіях в період до завоювання та/або колонізації; самобутність; невідомі становище; намір зберігати, розвивати і передавати майбутнім поколінням свої споконвічні території і свою самобутність як народів відповідно до своїх власних культурних особливостей, соціальних інститутів і правових систем [1]. Постійний форум Організації Об'єднаних Націй з питань корінних народів додає до вищеперерахованих ознак: тісний зв'язок з територіями і природними ресурсами; відособленість соціальних, економічних і політичних систем; відособленість мови, культури і переконань. [2, с. 8]

Міжнародне правове регулювання статусу корінних народів протягом ХХ століття змінилося від перших згадок у міжнародних актах до визнання корінних народів повноправними суб'єктами міжнародного права. Зокрема, в Статуті Ліги Націй корінне населення розглядалося виключно в контексті колоній та територій, контрольованих колоніальними державами, і було визначено як «народи, що не здатні самостійно витримати складні умови сучасного світу» [3].

У другій половині ХХ століття міжнародні організації, а саме Міжнародна організація праці та Світовий банк, розробили документи, в яких йшлося про особливості статусу та права корінних народів. Одним з перших документів, присвячених виключно питанням корінних народів, стала Конвенція № 107 Міжнародної організації праці «Про захист і інтеграцію корінного й іншого населення, що веде племінний і напівплемінний спосіб життя в незалежних країнах» 1957 року.

У 1982 році Економічна та Соціальна Рада ООН створює в рамках Підкомісії з попередження дискримінації та захисту меншин Комісію ООН з прав людини та Робочу групу щодо корінних народів. Генеральна Асамблея ООН у 1985 році заснувала Добровільний фонд для корінних народів. У 1989 р. прийнято нову Конвенцію Міжнародної організації праці № 169 «Про корінні народи, які ведуть племінний спосіб життя в незалежних країнах» (далі – Конвенція 169), котра не надає універсального визначення поняття «корінні народи», а лише окреслює сферу застосування цього міжнародного договору.

Відповідно до Конвенції 169 уряди, що ратифікували цей міжнародний договір, несуть відповідальність за дії щодо корінних народів; у разі необхідності можуть застосовувати спеціальні заходи з охорони осіб, що належать до корінних народів, без застосування сили та дискримінації прав; проводять консультації з інститутами корінних народів [4]. Цей міжнародний договір є одним із зобов'язуючих міжнародних інструментів, безпосередньо спрямованих на захист прав усіх етнічних груп з особливим статусом «корінних» або «плеємних» народів, попри розбіжність їхніх назв.

Важливим досягненням у питанні визначення статусу та захисту прав корінних народів стало прийняття Генеральною Асамблеєю ООН у 2007 році Декларації ООН «Про права корінних народів», яка до 2010 року отримала підтримку більшості держав – членів ООН. Декларація застосовує права людини до корінних народів і їх конкретних ситуацій, тим самим сприяючи вирішенню проблеми їх історичного виключення з міжнародно-правової системи. 22 травня 2014 року на засіданні 13-ї сесії Постійного Форуму корінних народів українська делегація зробила офіційну заяву від імені уряду України і просила вважати її державою, що офіційно підтримала Декларацію про права корінних народів.

У міжнародній політиці та праві досі не існує єдиного загальноприйнятого визначення поняття корінних народів. Декларація являє собою найбільш повний договір, у якому докладно представлені права корінних народів у міжнародному праві й містяться мінімальні стандарти, необхідні для визнання та захисту цих прав. Декларація служить орієнтиром для держав і корінних народів під час розробки політики та законів, які впливають на корінні народи, у тому числі в процесі створення механізмів для оптимального врахування потреб та претензій корінних народів.

Серед найбільш важливих прав, що містяться в Декларації, необхідно відмітити такі: право на самовизначення; право на землі, території і ресурси; економічні, соціальні та культурні права; колективні права; рівність і недискримінація [5]. Декларація ООН про права корінних народів формально не є обов'язковим договором, вона визначає норми, відповідно до яких держави можуть будувати свої відносини з корінними народами.

Основними механізмами ООН, які займаються проблемами корінних народів, є Постійний форум ООН з питань корінних народів, що діє під егідою економічної і соціальної ради ООН, та підзвітні Раді з прав людини, Експертний механізм з прав корінних народів ООН та Спеціальний доповідач ООН з питань корінних народів. Усі ці органи мають як контролюючі, так і експертні функції; вони позбавлені нормотворчих повноважень, тому вплив на схвалення відповідних резолюцій ООН здійснюється насамперед шляхом подання відповідних доповідей. Експертний механізм з прав корінних народів є основним органом у правозахисній системі ООН, на якому корінні народи можуть щорічно порушувати тематичні правозахисні питання, пов'язані з конкретним дослідженням. Спеціальний доповідач з питань про права корінних народів є так званою спеціальною процедурою Ради з прав людини. У межах свого мандата Спеціальний доповідач оцінює становище корінних народів у конкретних країнах; проводить тематичні дослідження; взаємодіє з урядами, корінними народами та іншими стосовно тверджень про порушення прав корінних народів та сприяє поширенню передового досвіду в галузі захисту цих прав. Крім того, Спеціальний доповідач щорічно представляє доповідь Раді з прав людини з конкретних питань прав людини, пов'язаних з корінними народами, і здійснює координацію роботи з Постійним форумом з питань корінних народів та Експертним механізмом з прав корінних народів. Постійний форум з питань корінних народів і Спеціальний доповідач з питань про права корінних народів проводять щорічні зустрічі з метою координації своєї діяльності та обміну інформацією. Представники Постійного форуму зазвичай беруть

участь у щорічній сесії Експертного механізму і навпаки. Рада з прав людини, Постійний форум, Експертний механізм і Спеціальний доповідач координують та узгоджують свої функції [2, с. 14].

Основи нормативно-правового забезпечення прав корінних народів України були закладені відразу після проголошення незалежності. Першим юридичним документом, де зафіксовано рівні права всіх етнічних груп, що населяють Україну, стала Декларація про державний суверенітет [6]. У Декларації прав національностей сформульовано принципи національної політики Української держави, зроблено акцент на тому, що Українська держава гарантує усім народам, національним групам, громадянам, які проживають на її території, рівні політичні, соціальні, економічні й культурні права [7].

Отже, проголосивши незалежність, держава Україна на законодавчому рівні закріпила положення про те, що всі громадяни країни незалежно від їхнього етнічного походження є рівними. Це положення пізніше було закріплене в Конституції України. Також Конституція України 1996 р. у статтях 11, 92 п. 3 та 119 п. 3 запровадила у правову систему нашої країни термін корінного народу, однак без відповідного його визначення та без подання переліку корінних народів [8].

Чинне законодавство України у сфері забезпечення прав корінних народів формувалося під впливом внутрішніх відносин та міжнародного законодавства. Проте держава не завжди сприяла розв'язанню проблем у цій сфері. Законодавча база щодо забезпечення прав корінних народів потребувала кардинальної реформи. Для вдосконалення правових засад політики держави щодо захисту прав корінних народів неодноразово пропонувалися проекти Закону України Про корінні народи. У 1999 р. до Верховної Ради було внесено проект № 4041 Закону «Про статус кримськотатарського народу». У зазначеному проекті лише за кримськотатарським народом закріплювався статус «корінного народу», держава визнавала Курултай та Меджліс представницькими органами кримськотатарського народу з відповідними повноваженнями, але визначення самого поняття «корінний народ» не було. Згаданий законопроект відхилено і знято з розгляду [9].

В 2003 р. у ВРУ зареєстровано проект № 4098 Закону «Про статус кримськотатарського народу». Згідно з проектом гарантувалася участь представників кримськотатарського народу у виборних органах та органах місцевого самоврядування; викладання в навчальних закладах кримськотатарської історії та культури тощо. Необхідно зазначити, що значна частина прав, які надавалися цим законопроектом, дублювала права, які гарантувалися Конституцією громадянам України. Тексту проекту № 4098 швидше стосувався реабілітації та відновлення прав кримськотатарського народу після депортації 1944 року. У 2005 році цей проект відправлено на доопрацювання [10].

Уже після окупації Криму у 2014 р. до ВРУ подано проект № 4433 Закону «Про статус кримськотатарського народу». Відповідно до зазначеного законопроекту статус корінного народу України закріплюється за кримськотатарським народом, що примусово був переселений з території Криму. Передбачалися гарантії держави щодо відновлення їх прав, чітко визначалися принципи державної політики та повноваження органів державної влади, органів місцевого самоврядування щодо відновлення прав цього народу. Також у законопроекті сформульовано визначення «корінні народи» – народи, які проживають у багатоетнічних суспільствах незалежних країн і є нащадками тих, хто населяв країну або географічну область, частиною якої є ця країна, споконвіку, у період її завоювання чи колонізації або в період встановлення наявних державних кордонів. [11]. Втім, 27 листопада 2014 року проект відкликано та знято з розгляду.

Того ж року до ВРУ поданий ще один проєкт № 4501 Закону «Про права корінних народів України». У законопроекті пропонувалося визначення корінного народу – «автохтонна етнічна спільнота, яка компактно проживає та етногенез якої відбувся на території в межах лінії державного кордону України, яка становить етнічну меншість у складі населення України і не має власного державного утворення за межами України». А корінним народом України є кримські татари, караїми, кримчаки [12]. Після його розгляду у профільному комітеті ВРУ депутати дійшли висновку, що «положення зазначеного законопроекту мають декларативний характер і значною мірою дублюють Декларацію ООН про права корінних народів», рекомендувавши «повернути суб'єктам права законодавчої ініціативи на доопрацювання» [12].

У 2017 р. подано проєкт № 6315 Закону «Про статус кримськотатарського народу в Україні». Проєкт пропонував визначення таких термінів: корінний народ, корінний кримськотатарський народ, Меджліс кримськотатарського народу, а також закріпити за кримськотатарським народом статус корінного народу. Законопроектом визначалися конкретні заходи з протидії асиміляції та забезпечення прав кримськотатарського народу. Значна увага зосереджувалася на питанні статусу та ролі представницьких органів кримськотатарського народу, необхідності їх представництва в органах місцевого самоврядування. Проте 29 серпня 2019 року проєкт відкликано та знято з розгляду [13].

Отже, в Україні з перших років незалежності тривав процес нормативно-правового врегулювання статусу корінного народу України. Згадані проєкти хоча і були спробою врегулювання проблеми корінних народів в Україні, однак містили низку недоліків, й жодний не отримав схвалення депутатів.

У контексті перспектив деокупації Криму та забезпечення прав корінних народів важливою є Постанова Верховної Ради № 1140-VII від 20 березня 2014 р. «Про Заяву Верховної Ради України щодо гарантії прав кримськотатарського народу у складі Української Держави», згідно з якою Україна гарантує захист та реалізацію невіддільного права на самовизначення кримськотатарського народу у складі суверенної і незалежної Української Держави, а також визнає Меджліс кримськотатарського народу, виконавчий орган Курултаю кримськотатарського народу та Курултай як вищий представницький орган кримськотатарського народу. Також Верховна Рада доручила Кабінету Міністрів України терміново подати проєкти законів України, нормативно-правових актів України, які визначають та закріплюють статус кримськотатарського народу як корінного народу України [14].

Окупація Криму спонукала до схвалення інших нормативних актів, насамперед Закону України від 15 квітня 2014 р. № 1207-VII «Про забезпечення прав і свобод громадян та правовий режим на тимчасово окупованій території України». У населення тимчасово окупованої території України визначалися «захист і повноцінна реалізація національно-культурних, соціальних та політичних прав громадян України, у тому числі корінних народів та національних меншин». Це означає, що Україна тим самим розглядає колективні права корінних народів як форму реалізації прав громадян України [15]. У Законі України від 17 квітня 2014 р. № 1223-VII «Про відновлення прав осіб, депортованих за національною ознакою» немає терміна корінні народи, водночас згадуються депортовані народи та кримськотатарський народ, це можна пояснити універсальністю документа, що охопив усі злочинні радянські депортації за національною ознакою [16].

18 травня 2021 р. Президентом України до ВРУ внесено законопроект № 5506 Закону України Про корінні народи України (далі – Закон), прийнятий 1.07.2021. Таким чином держава Україна законодавчо врегулювала статус корінних народів в Україні, а також закрі-

пила гарантії прав та свобод корінних народів. Попри низку недоліків, Закон позитивно сприйняли громадськість та представники корінних народів України.

Важливим моментом Закону є чітке визначення поняття «корінний народ» та перелік етнічних груп, які підпадають під це поняття. А саме: корінний народ України – автохтонна етнічна спільнота, яка сформувалася на території України, є носієм самобутньої мови і культури, має традиційні, соціальні, культурні або представницькі органи, самоусвідомлює себе корінним народом України, становить етнічну меншість у складі її населення і не має власного державного утворення за межами України. Корінними народами України, які сформувались на території Кримського півострову, є кримські татари, караїми, кримчаки [17].

Закон передбачає нові підходи до відносин між державою і корінним народом, що ґрунтуються на гарантіях участі корінного народу через представницькі органи у процесах прийняття політичних рішень з питань, що безпосередньо його стосуються; взаємодію через представницькі органи з органами влади та місцевого самоврядування; реалізацію заходів посиленої підтримки; гарантію індивідуальних та колективних прав; надання спеціального статусу представницьким органам; а також наявність окремої бюджетної програми з фінансового забезпечення діяльності представницьких органів (п. 2 Ст. 9). Однак відповідно до норм Закону у взаєминах з корінними народами, які не створили власних представницьких органів, держава приймає рішення щодо них без відповідних консультацій та інших форм взаємодії. У п. 4 Ст. 8 сказано «У разі відсутності у корінного народу України представницького органу або відсутності у такого представницького органу правового статусу... консультації не проводяться» [17]. У п. 3 Ст. 1, а також у п. 2 Ст. 2 Закону наголошується про представницькі органи корінних народів, які створюються та діють відповідно до Конституції та законів України. Проте в основному законі та інших законах немає згадки про наявність таких органів та механізми їх формування та функціонування.

У продовження питання забезпечення прав караїмів після окупації Криму відповідно до російського законодавства створена громадська організація караїмів, котра у 2016 р. ухвалила резолюцію про необхідність «признання кримських караїмів корінним малочисленим народом Російської Федерації» [18]. Отже, є проблема: як забезпечити права корінного народу України караїмів, коли вони звернулися до РФ про набуття статусу «нечислених корінних народів Росії». Неоднозначною є ситуація і з кримчаками, оскільки наявні проблеми самоідентифікації спільноти.

Як згадувалося вище, Законом передбачаються заходи посиленої підтримки корінних народів (п. 3 Ст. 3). Однак механізм запровадження таких заходів передбачає проведення консультацій з представницькими органами «за запитом». Відповідно, заходи підтримки не можуть бути запровадженими по відношенню до караїмів і кримчаків – малочисельних корінних народів, які перебувають під загрозою зникнення і вкрай потребують посиленої підтримки.

Порушення демократичних принципів міжнародного права закладено в п. 1 Ст. 8, де сказано, що Кабінет Міністрів України приймає рішення про закріплення правового статусу представницького органу корінного народу після подання відповідного проекту рішення на розгляд КМУ центральним органом виконавчої влади, що забезпечує формування та реалізацію державної політики у сфері міжнаціональних відносин, релігії та захисту прав національних меншин України. Звернення про набуття статусу представницького органу корінного народу повинно бути безпосередньо від самого представницького органу, оскільки така норма ускладнює бюрократичну процедуру і в майбутньому може створити перешкоди з прийняттям рішення.

Головний виклик для України полягає в тому, що традиційні землі її корінних народів – караїмів, кримчаків, кримських татар (киримли) знаходяться під окупацією. Відповідно, захист прав корінних народів є обмеженим. Проте окупація не знімає з держави обов'язку впровадження законодавства у цій сфері, забезпечення представництва інтересів корінних народів в органах влади та місцевого самоврядування України та міжнародних інституціях.

Питання корінних народів є складником державної етнонаціональної політики України. Окрім прийняття Закону Про корінні народи України, необхідно внести зміни до деяких законів, прийняти «пакет» законів, що регулюватимуть усю сферу етнонаціональних відносин і узгоджуватимуть норми різних законів та підзаконних актів з суміжних питань, забезпечать реалізацію Закону Про корінні народи України. Зокрема, необхідно внести зміни в Конституцію України; прийняти закон Про статус кримськотатарського народу; ратифікувати Конвенцію МОП № 169 «Про корінні та племінні народи в незалежних країнах», яка є єдиним юридично зобов'язуючим міжнародним документом захисту прав корінних народів; прийняти стратегічний документ Концепцію етнонаціональної політики України. Також необхідно прийняти відповідні програми, які б забезпечили виконання норм закону щодо заходів посиленої підтримки корінних народів, фінансування представницьких органів. Також необхідна спеціальна програма щодо освіти рідною мовою, оскільки в період окупації Криму корінні народи є вимушеними переселенцями і проживають дисперсно в Україні.

Список використаної літератури

1. Кобо, Хосе Р. Мартинес. Исследование проблемы дискриминации в отношении коренного населения. Т. 5: Выводы, предложения и рекомендации ООН, Подкомиссия по предупреждению дискриминации и защите меньшинств. Нью-Йорк : ООН, 1990. vi, 90 с.
2. Корінні народи і правозахисна система Організації Об'єднаних Націй. Виклад фактів № 9 (Rev. 2) / ГО «Харківська правозахисна група». Харків, 2019. 52 с.
3. Статут Ліги націй./ Юрист-онлайн. URL: https://jurist-online.org/publ/istoricheskie_dokumenty_istorichni_dokumenti/statut_ligi_nacij_ustav_ligi_nacij/2-1-0-1227 (дата звернення 19.08.2021)
4. Конвенція про корінні народи, які ведуть племінний спосіб життя в незалежних країнах N 169. База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/993_188#Text (дата звернення 20.08.2021)
5. Резолюція 61/295, прийнята Генеральною Асамблеєю 13 вересня 2007. Декларація Організації Об'єднаних Націй про права корінних народів. База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_156#Text (дата звернення 20.08.2021)
6. Декларація про державний суверенітет України. База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/55-12/print1395352190906458> (дата звернення 20.08.2021)
7. Декларація прав національностей України. Документ від 01.11.1991 № 1771-XII. База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1771-12/print1395352190906458> (дата звернення: 16.08.2021)
8. Конституція України. Закон від 28.06.1996 № №254к/96-ВР. База даних «Законодавство України» / Верховна Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр#Text> (дата звернення: 16.08.2021)

9. Проект Закону про статус кримсько-татарського народу № 4041 від 10.09.1999 Верховна Рада України / офіційний веб-портал. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=6732 (дата звернення:16.08.2021)
10. Проект закону про статус кримськотатарського народу № 4098 від 03.09.2003. Верховна Рада України / офіційний веб-портал. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=15737 (дата звернення:16.08.2021)
11. Проект закону про статус кримськотатарського народу № 4433 від 13.03.2014. Верховна Рада України / офіційний веб-портал. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=50219 (дата звернення:16.08.2021)
12. Проект Закону про права корінних народів України 4501 від 20.03.2014. Верховна Рада України / офіційний веб-портал. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=50327 (дата звернення:16.08.2021)
13. Проект Закону про статус кримськотатарського народу в Україні № 6315 від 07.04.2017. Верховна Рада України / офіційний веб-портал. URL: https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=61537 (дата звернення:16.08.2021)
14. Н. Беліцер: коментар до законопроекту «Про корінні народи України»/ Інститут демократії ім. Пилипа Орлика. URL: <https://idpo.org.ua/analytics/4175-n-belicer-komentar-do-zakonoproektu-pro-korinni-narodi-ukraini.html> (дата звернення:16.08.2021)
15. Закон України Про забезпечення прав і свобод громадян та правовий режим на тимчасово окупованій території України. Закон від 15.04.2014 № 1207-VII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1207-18#Text>. (дата звернення 20.08.2021) (дата звернення 20.08.2021)
16. Закон України Про відновлення прав осіб депортованих за національною ознакою. Закон від 17.04.2021 № 1223-VII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1223-18#Text> (дата звернення 20.08.2021)
17. Про корінні народи України. Закон від 01.07.2021 № 1616-IX. База даних «Законодавство України»/ Верховна Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1616-20#Text> (дата звернення:17.08.2021)
18. Вкотре позбавити Батьківщини»: корінні народи Криму «поза законом» / Крим Реалії. URL: <https://ua.krymr.com/a/korinni-narody-krymu-pozza-zakonom/31227966.html> (дата звернення 20.08.2021)

REGULATORY AND LEGAL ENFORCEMENT OF INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS: INTERNATIONAL EXPERIENCE AND UKRAINIAN PROSPECTS

Lesia Kornat

*Lviv Polytechnic National University,
Department of Political Science and International Relations
Mytropolyta Andreia str., 5, 79000, Lviv, Ukraine*

Oleh Kornat

*“Lavrynovych and Partners” Law Firm
Saksahanskogo str., 41, 01033, Kyiv, Ukraine*

The democratic way of development and building the rule of law, public administration reforms, decentralization require guaranteeing respect for human rights in accordance with changes in political and social relations. One such issue that needs state attention, especially during the occupation of Crimea, is the status, rights and development of the indigenous peoples of Ukraine. The purpose of the study is a comprehensive analysis of the international experience of legal regulation of the status of indigenous

peoples, mechanisms for guaranteeing the rights and freedoms of indigenous peoples, analysis of ways to ensure the rights of indigenous peoples in Ukraine. The relevance of research is due to the need to ensure the rights and freedoms of persons belonging to the indigenous peoples of Ukraine, and the implementation of international obligations of the state to indigenous peoples. The article highlights the concept of indigenous peoples, considers the main stages of formation of the international legal framework for ensuring the rights of indigenous peoples. The experience of the UN and international organizations in the field of regulating the legal status of indigenous peoples, protection of their rights and freedoms has been studied. In particular, the UN mechanism for the protection of the rights and freedoms of indigenous peoples has been analyzed. The formation of the regulatory framework on this issue in Ukraine has been studied. The analysis of the Law "On Indigenous Peoples of Ukraine" № 1616-IX of 01.07.2021 has been carried out. One of the first instruments concerning the rights of indigenous peoples is the International Labor Organization Convention on the Protection and Integration of Indigenous and Tribal People Leading Tribal and Semi-Tribal Life in Independent Countries and on Indigenous Peoples Leading Tribal Life in Independent Countries". The broadest document was the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, adopted in 2007. The declaration sets out the standards needed to define the rights of indigenous peoples. The leading role in protecting the rights of indigenous peoples at the international level belongs to special UN mechanisms. The main ones are: the UN Special Forum on Indigenous Issues, the Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, the UN Special Rapporteur on Indigenous Issues. The foundations of Ukrainian legislation on this issue were laid in the first years of Independence. Six bills concerning the indigenous peoples of Ukraine have been submitted to Verkhovna Rada for consideration. On July 1, 2021, the Law "On Indigenous Peoples of Ukraine" was adopted, which establishes legal guarantees for the rights and freedoms of persons belonging to the indigenous peoples of Ukraine, in accordance with the norms of international law.

Key words: indigenous peoples, protection of indigenous peoples' rights, UN mechanisms on indigenous peoples' rights, Law "On Indigenous Peoples of Ukraine".

УДК 061.2(100):341.215.4-054.72

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.20>

ОСОБЛИВОСТІ ДІЯЛЬНОСТІ МІЖНАРОДНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ЩОДО ЗАХИСТУ ПРАВ ВНУТРІШНЬО ПЕРЕМІЩЕНИХ ОСІБ В УКРАЇНІ

Галина Луцишин

*Національний університет «Львівська політехніка»,
Інститут гуманітарних та соціальних наук,
кафедра політології та міжнародних відносин
вул. Степана Бандери, 12, 79000, м. Львів, Україна*

Ярина Завада

*Національний університет «Львівська політехніка»,
Інститут гуманітарних та соціальних наук,
кафедра політології та міжнародних відносин
вул. Степана Бандери, 12, 79000, м. Львів, Україна*

У статті досліджено діяльність міжнародних організацій щодо захисту прав внутрішньо переміщених осіб. Проблема вимушеної міграції сьогодні набуває глобального характеру, адже більшість військових конфліктів супроводжується появою внутрішньо переміщених осіб, біженців та гуманітарними кризами. З початком збройної агресії Російської Федерації проти України надзвичайно актуальним є питання забезпечення прав внутрішньо переміщених осіб, оскільки з весни 2014 року в країні близько півтора мільйони осіб вимушені були покинути своє місце проживання.

Проаналізовано роль ООН, які надають допомогу у вирішенні питань внутрішньо переміщених осіб в Україні. Не менш важливою є Програми ООН із відновлення та розбудови миру, що забезпечує пріоритетні потреби постраждалих внаслідок збройного конфлікту на сході України. Варто наголосити, що в Україні активно займається захистом прав внутрішньо переміщених осіб Управління Верховного комісара ООН у справах біженців. УВКБ ООН надає різноманітні види допомоги внутрішньо переміщеним особам: безпосередньо чи через партнерські організації. Власне, це може бути як тимчасове житло, так і мінімальна фінансова допомога.

Окреслено роботу Ради Європи, яка спільно з українською владою та відповідними партнерами допомагає подолати виклики, спричинені внутрішнім переміщенням осіб. Діяльність Ради Європи щодо захисту прав внутрішньо переміщених осіб в Україні реалізовується в межах відповідних проектів, що фінансуються добровільними внесками країн – учасниць Ради Європи та здійснюються за сприяння українських владних структур різних рівнів.

Визначено, що вся робота та координація міжнародних організацій відбувається на основі Глобального плану гуманітарного реагування (ПГР), в якій закладена оцінка ситуації щодо населення окупованих територій та ВПО. Робота на основі цього плану здійснюється з розподілом на основні кластери та відповідно до цих кластерів аналізуються основні потреби населення та результати задоволення цих потреб.

Ключові слова: внутрішньо переміщена особа (ВПО), захист прав людини, ООН, РЄ, ЄС, Україна.

У контексті подій останніх років в Україні надзвичайно актуальним є питання забезпечення прав внутрішньо переміщених осіб, оскільки з весни 2014 року в країні близько півтора мільйони осіб вимушені були покинути свої домівки на тимчасово окупованих територіях. Україна, як і інші країни колишнього Радянського Союзу, які зазнали воєнної агресії з боку Російської Федерації (Грузія, Молдова), була абсолютно не готовою до само-

стійного вирішення проблеми вимушеного внутрішнього переміщення населення, тому вагомого значення набула співпраця з міжнародними організаціями щодо розробки відповідних нормативно-правових актів, застосування міжнародного досвіду, а також залучення зовнішньої фінансової допомоги задля належного забезпечення прав внутрішньо переміщених осіб.

Основу джерельної бази дослідження становлять нормативно-правові документи, зокрема Закон України «Про захист прав і свобод внутрішньо переміщених осіб»[6], Закон України «Про забезпечення прав і свобод громадян та правовий режим на тимчасово окупованій території України»[7]. Важливим для роз'яснення сутності поняття «внутрішньо переміщена особа» у контексті міжнародно-правових норм та стандартів в ході дослідження стали Керівні принципи з питання про переміщення осіб всередині країни. Для аналізу проблеми використовувалися статистичні дані, які відображені на офіційному веб-сайті Управління Верховного комісара ООН у справах біженців [15].

Аналіз діяльності міжнародних організацій з питань підтримки ВПО знаходить своє відображення у звітах та аналітичних записках самих організацій, а саме: Міжнародної організації з міграції (ІОМ), спільних зведених звітах Агентства Організації Об'єднаних Націй, Європейського союзу, Світового Банку, представництва України у Європейському Союзі (ЄС), Гуманітарного офісу ЄС, Міжнародного благодійного фонду «КАРІТАС УКРАЇНА», Міжнародного фонду «Відродження» та інших організацій, що сьогодні виконують додаткову аналітичну роботу із статистичного дослідження проблем ВПО в Україні загалом.

Якщо розглядати наукові дослідження, пов'язані із внутрішніми міграціями в Україні та основними проблемами ВПО, то необхідно зазначити праці таких вітчизняних вчених, як І.О. Аракелова[4], І. Алімова[3], К.О. Крахмальова [9], О.А. Малиновська [10], В. Смаль [13], О. Позняк [13], Є.В. Соловійов [14] та інші.

Проблема внутрішньо переміщених осіб в Україні активно досліджується Національною моніторинговою системою щодо внутрішньо переміщених осіб, яка проводиться Агентством ООН з питань міграції (МОМ) у партнерстві з МТОТ[2] та Мінсоцполітики для регулярного збору, опрацювання та поширення інформації про ситуацію у сфері переміщення. Також у роботі використано результати опитування, яке регулярно проводить МОМ щодо ситуації з внутрішньо переміщеними особами в Україні. У статті також використано звіти таких міжнародних організацій, як Агентство ООН у справах біженців (УВКБ ООН) [15] та інші.

Мета дослідження полягає в аналізі особливостей діяльності міжнародних організацій щодо захисту прав внутрішньо переміщених осіб в Україні.

Міжнародна спільнота почала вживати заходи до визначення правового статусу внутрішньо переміщених осіб і захисту їхніх прав ще на початку 90-х років ХХ ст. Проблема вимушеної міграції сьогодні набуває глобального характеру, адже більшість військових конфліктів супроводжується появою внутрішньо переміщених осіб, біженців та гуманітарними кризами. Так, 18 червня 2021 року Управління Верховного комісара ООН у справах біженців оприлюднило щорічний звіт ООН, у якому йдеться про 82,4 млн внутрішньо переміщених осіб. Також наголошувалось на тому, що кількість вимушених мігрантів у всьому світі досягла найвищої позначки з часів Другої світової війни, а за останні 20 років кількість переміщених осіб у світі зросла вдвічі [8]. Зважаючи на кількість вимушених мігрантів, сьогодні досить гостро постає питання належного забезпечення прав внутрішньо переміщених осіб, залучення міжнародних організацій та зміцнення регіонального та міжнародного співробітництва щодо цього питання.

В умовах гібридної війни, анексії Автономної Республіки Крим, масових порушень прав людини як на території Автономної Республіки Крим, так і на тимчасово окупованих територіях Сходу України, виникла проблема вимушеної міграції населення та належного захисту прав внутрішньо переміщених осіб. Станом на 30 листопада 2020 року, за даними Єдиної інформаційної бази даних про внутрішньо переміщених осіб, взято на облік 1 458 999 переселенців з тимчасово окупованих територій Донецької та Луганської областей та АР Крим [11]. У результаті Україна посідає дев'яте місце у світі за кількістю внутрішньо переміщених осіб та перше – на європейському континенті.

В Україні внутрішньо переміщені особи зіткнулися з проблемою здійснення своїх прав, гарантованих Конституцією: трудових, соціальних та виборчих прав, захисту права власності, відновлення втрачених ідентифікуючих документів тощо. Попри прийнятий Закон України «Про забезпечення прав і свобод внутрішньо переміщених осіб» [6], чинне законодавство недосконале та не містить належних і ефективних правових, зокрема організаційних і процедурних, механізмів забезпечення прав внутрішньо переміщених осіб, тому вагомими кроками у вирішенні цього питання є застосування зарубіжного досвіду та залучення міжнародних організацій для сприяння у забезпеченні прав внутрішньо переміщених осіб.

В Україні порівняно мало комплексних наукових досліджень діяльності міжнародних організацій в Україні щодо забезпечення прав внутрішньо переміщених осіб та напрацювання відповідних нормативно-правових механізмів. У вітчизняній правовій доктрині приділено увагу дослідженню природи Керівних принципів, вироблених ООН, щодо осіб, недобровільно переміщених всередині країн, аналізу досвіду розв'язання проблем внутрішньо переміщених осіб в Азербайджані, Грузії та Молдові, а також окремим аспектам конституційно-правового та адміністративно-правового статусу внутрішньо переміщених осіб в Україні.

Сьогодні в Україні діють вісім кластерів, в межах яких координується гуманітарна допомога: кластери надання притулку, захист, охорона здоров'я і забезпечення харчування, освіта, водопостачання, санітарія і гігієна, первинна реабілітація та надання засобів для існування. Партнери з кластеру Продовольча безпека і логістика працюють на всій території країни, зосереджуючи увагу на ситуації на Сході України, особливо на територіях, близьких до «лінії зіткнення» і непідконтрольних державі. Партнери кластеру спільно здійснюють моніторинг ситуації і вживають відповідних заходів [4, с. 20–22].

Робота та координація міжнародних організацій відбувається на основі Плану стратегічного гуманітарного реагування, в який закладена оцінка ситуації щодо внутрішньо переміщених осіб та оцінка ресурсів, які потрібно залучити. Аналіз здійснюється на основі кластерного підходу. В межах цього підходу визначається набір проблемних сфер (освіта, тимчасовий притулок, продовольча безпека, охорона здоров'я / харчування, засоби до існування / якнайшвидше відновлення, захист, водопостачання, санітарія та гігієна і загальна координація), в межах яких працюють відповідальні організації та визначається цільова група, яка отримуватиме допомогу.

Питання співпраці України з міжнародними організаціями щодо захисту прав внутрішньо переміщених осіб охоплює ряд аспектів, пов'язаних передусім зі становленням відповідної нормативно-правової бази шляхом приведення українського законодавства у відповідність до міжнародних норм, що стосуються внутрішньо переміщених осіб. Вагоме значення у цьому процесі має застосування Керівних принципів з питання про переміщення осіб всередині країни, розроблених Організацією Об'єднаних Націй, як уніфікованого документу, який узагальнив наявні в міжнародному праві засади та керівні

принципи у напрямку захисту прав внутрішньо переміщених осіб. Також надзвичайно важливим є налагодження конструктивного діалогу та безпосередньої співпраці з міжнародними урядовими та неурядовими організаціями, до компетенції яких входить вирішення питань щодо внутрішньо переміщених осіб. Планування та координація діяльності міжнародних організацій відбувається на основі Плану стратегічного гуманітарного реагування та передбачає застосування кластерного підходу в аналізі та оцінці поточної ситуації, що вимагає значних зусиль і від національних інститутів, оскільки вони повинні справлятися з надзвичайною ситуацією і координувати дії всіх гуманітарних організацій, які залучені до допомоги. Також у контексті підвищення ефективності роботи з міжнародними донорами особливої уваги потребує напрацювання ефективних механізмів надання гуманітарної допомоги внутрішньо переміщеним особам від міжнародних донорів, зокрема через удосконалення вітчизняного законодавства у цій сфері.

Від самого початку конфлікту УВКБ Організації Об'єднаних Націй займається захистом прав внутрішньо переміщених осіб в Україні. УВКБ ООН надає різноманітні види допомоги внутрішньо переміщеним особам: безпосередньо чи через партнерські організації. Як гуманітарна допомога постраждалому населенню після переміщення або як допомога взимку можуть надаватися непродовольчі товари: ковдри, кухонні набори, одяг, вугілля чи інші товари. Допомога в умовах надзвичайної ситуації може включати життєво важливу допомогу, таку як тимчасове житло або мінімальна фінансова допомога [15].

З метою покращення ефективності своєї роботи УВКБ Організації Об'єднаних Націй активно залучає підмандатних осіб до розробки довгострокових рішень для задоволення потреб постраждалих громад. Судячи із досвіду, використання такого підходу дозволяє досягти кращих результатів у напрямку захисту та покращити життя постраждалих громад [1].

Програму ООН із відновлення та розбудови миру реалізують чотири агентства Організації Об'єднаних Націй: Програма розвитку Організації Об'єднаних Націй (ПРООН), Структура ООН з питань гендерної рівності та розширення прав і можливостей жінок (ООН Жінки), Фонд ООН у галузі народонаселення (UNFPA) і Продовольча та сільськогосподарська організація ООН (ФАО) [1].

Програма ООН із відновлення та розбудови миру забезпечує пріоритетні потреби на сході України ще з початку збройного конфлікту навесні 2014 року. Програма спрямована на зміцнення громадської безпеки та соціальної згуртованості, підтримку відбудови економіки постраждалих від конфлікту громад і реалізацію реформ децентралізації влади та охорони здоров'я на підконтрольних уряду України територіях Донецької та Луганської областей.

Таким чином, серед міжнародних організацій, що надають Україні допомогу у вирішенні питань внутрішньо переміщених осіб, ООН відіграє чи не найбільш значиму роль завдяки активній діяльності Управління Верховного Комісара Організації Об'єднаних Націй у справах біженців, що включає гуманітарну допомогу, роботу з громадськими групами, розробку спільно з партнерами та українською владою довгострокових рішень для переміщеного населення та надання правової допомоги та захисту постраждалому населенню. Не менш важливою є робота Програми ООН із відновлення та розбудови миру, що забезпечує пріоритетні потреби постраждалих внаслідок збройного конфлікту на сході України ще з весни 2014 року.

Рада Європи співпрацює з українською владою та відповідними партнерами у реагуванні на системні виклики, спричинені внутрішнім переміщенням. Такі дії ґрунтуються на принципі рівного ставлення до громадян та визнанні спеціальних потреб внутрішньо

переміщених осіб й інших уразливих груп, які відчули наслідки конфлікту. Діяльність Ради Європи щодо захисту прав внутрішньо переміщених осіб в Україні реалізовується в межах відповідних проєктів, що фінансуються добровільними внесками країн – учасниць Ради Європи та здійснюються за сприяння українських владних структур різних рівнів [5].

Перший Проєкт Ради Європи «Посилення захисту прав людини внутрішньо переміщених осіб в Україні» був покликаний сприяти дотриманню стандартів Ради Європи під час вироблення державної політики щодо реагування на вимушене переміщення населення та сприяти посиленню захисту прав людини внутрішньо переміщених осіб [12].

Найбільш відомими міжнародними організаціями та проєктом міжнародної допомоги, що активно продовжують свою роботу в Україні, є Агенство ООН у справах біженців, Дитячий фонд ООН (UNICEF), Людина в біді (People In Need), Врятуймо дітей (Save the Children), Червоний Хрест, Лікарі без кордонів (MSF), АДРА, USAID, Карітас, Програма розвитку ООН (UNDP), Міжнародна організація з міграції (IOM), Служби підтримки стабілізації (Stabilization Support Services), Фундація з прав людини (Human rights foundation) та інші.

Особливістю надання гуманітарної допомоги для України, є те, що кошти виділяються не лише міжнародними організаціями, благодійними фондами та урядами зарубіжних країн, а й окремими громадянами цих країн. Поряд з потужним волонтерським рухом це свідчить про досить високий рівень солідарності громадян Європи та країн світу з українським народом. Насамперед це такі країни, як Польща, Латвія, Чехія, США та Канада [13].

Якщо узагальнювати інформацію щодо міжнародної допомоги, що присутня сьогодні, то можна визначити основні фінансові інструменти:

- міжнародні інструменти кредитування: інвестиційне фінансування, переорієнтація наявних проєктів;
- міжнародне грантове фінансування: гранти, складають велику частину фінансування, суми залишаються меншими порівняно із зовнішнім фінансуванням через позики. Гранти особливо важливі у тих напрямках, де поставлена мета подолання проблем соціальної єдності, стабільності та примирення;
- міжнародна технічна допомога – фінансові та інші ресурси та послуги, що відповідно до міжнародних договорів України надаються донорами на безоплатній та безповоротній основі з метою підтримки України.

Уся робота та координація міжнародних організацій відбувається на основі Глобального плану гуманітарного реагування (ПГР), в який закладена оцінка ситуації щодо населення окупованих територій та ВПО і оцінка ресурсів, які потрібно залучити. Робота на основі цього плану здійснюється з розподілом на основні кластери та відповідно до цих кластерів аналізуються основні потреби населення та результати задоволення цих потреб наприкінці періоду. Основними кластерами, за якими здійснюється допомога ВПО, є: освіта, житло та непродовольча допомога, продовольча допомога, охорона здоров'я та харчування, забезпечення доходів та раннє відновлення, захист, вода, санітарія та гігієна [14].

Основними напрямками, за якими здійснюється робота міжнародних донорів щодо ВПО в Україні, є:

- грошова допомога на придбання продуктів харчування, гігієнічних засобів, медикаментів і лікування;
- товарна допомога у вигляді наборів з продуктами харчування і гігієнічними засобами;
- допомога із фінансування тимчасового житла внутрішньо переміщеним особам;

- опіка дітьми ВПО, їх соціалізація, виховна та культурно-масова робота;
- програми з відновлення житла: допомога на проведення ремонтних робіт, допомога будівельними матеріалами, проведення відновлювальних робіт (більше стосується переселенців, що проживають на лінії розмежування);
- психологічна допомога ВПО, як індивідуального, так і групового характеру;
- працевлаштування та освіта: заходи із організації навчальних програм, програм підвищення кваліфікації, сприяння у працевлаштуванні;
- підтримка та розвиток малого та середньо бізнесу через грантові програми, юридичні консультації та підтримку і впровадження стартапів переселенців;
- підтримка економічної активності переселенців за допомогою впровадження соціального підприємництва [4, с. 25].

Гуманітарне реагування вимагає узгоджених дій багатьох учасників кластерів. Узгодження дій на національному, регіональному та місцевому рівнях та між усіма партнерами, в тому числі органами влади, Організацією Об'єднаних Націй та іншими міжнародними організаціями, національними та міжнародними неурядовими організаціями та донорами, має важливе значення для забезпечення стратегічного, принципового реагування на потреби найуразливіших, мобілізації ресурсів та запровадження надійної системи моніторингу.

Попри недостатню активність уряду України щодо сприяння місцевій інтеграції, міжнародні партнери реалізували проєкти, спрямовані на підтримку переміщених осіб та надання послуг у приймаючих регіонах. Більшість проєктів зосереджені на житлі, освіті, допомозі у притулку, підготовці робочих місць та наданні соціальних послуг, щоб допомогти переміщеним особам інтегруватися на місцевому рівні та допомозі ВПО, які намагаються повернутися на територію на лінії розмежування із окупованими територіями, на перебудову їх житла, що постраждало від воєнних дій [10, с. 155–158].

Ефективність роботи міжнародних донорів в Україні напряму залежить від наявної інфраструктури за регіонами та загалом по країні, діяльності громадських організацій на території України, їх ефективності та розгалуженості мережі, узгодженості роботи інституцій в країні (існування установ, що можуть координувати зусилля донорів щодо ВПО), фінансової підтримки урядом міжнародних програм тощо.

Із аналітичних звітів міжнародних донорів можна виділити основні рекомендації щодо подальшої допомоги ВПО, а саме:

- експерти вважають, що необхідно зменшувати розміри безповоротної гуманітарної допомоги, акцентуючи увагу на програмах із працевлаштування, освіти та розвитку малого та середнього бізнесу, що евакуйований із окупованих територій;
- ретельніше обирати аудиторію для надання допомоги на основі моніторингу потреб;
- збільшувати кількість та розширювати програми підтримки ВПО у «сірій» зоні та сільській місцевості.

Таким чином, питання забезпечення прав внутрішньо переміщених осіб повинне бути одним із пріоритетних завдань будь-якого державного апарату та потребує розробки чіткого плану дій не лише сьогодні, а й на довгострокову перспективу. Важливе значення має кооперація держави та громадянського суспільства задля всебічної допомоги внутрішньо переміщеним особам та сприяння у вирішенні проблем, з якими стикається ця категорія населення.

Отже, серед міжнародних організацій ООН є найбільш дієвою організацією, яка надає Україні допомогу у вирішенні питань внутрішньо переміщених осіб,

насамперед через активну діяльність Управління Верховного Комісара Організації Об'єднаних Націй у справах біженців. Не менш важливою є робота Програми ООН із відновлення та розбудови миру, що забезпечує пріоритетні потреби постраждалих внаслідок збройного конфлікту на сході України ще з весни 2014 року. Особливу роль у цьому контексті відіграє Рада Європи, яка співпрацює з українською владою та відповідними партнерами у реагуванні на системні виклики, спричинені внутрішнім переміщенням.

Список використаної літератури

1. Protecting Internally Displaced Persons: A Manual for Law and Policymakers. Brookings Institution. University of Bern: Project on Internal Displacement. 2008. P. 282 p. URL: <http://www.unhcr.org/50f955599.pdf>
2. Агентство ООН з питань міграції // ІОМ МОМ. URL: <https://iom.org.ua/ua> (дата звернення: 25.06.2021).
3. Алімова І. Практика зарубіжних країн у сфері соціального захисту внутрішньо переміщених осіб: досвід для України. *Ефективність державного управління*. 2017. вип. 3 (52). ч. 1. С. 54–63.
4. Аракелова І.О. Гуманітарна допомога міжнародних організацій-донорів постраждалим від воєнного конфлікту в Україні. *Менеджер*. 2016. № 1. С. 18–26.
5. Вирішення майнових питань біженців і внутрішньо переміщених осіб: Резолюція 1708 (2010) Парламентської Асамблеї Ради Європи від 28 січня 2010 р. Рада Європи. URL: <https://rm.coe.int/16806b5a6d>.
6. Закон України Про забезпечення прав і свобод внутрішньо переміщених осіб. *Відомості Верховної Ради (ВВР)*. 2015. № 1. ст.1. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1706-18#Text> (дата звернення: 01.07.2021).
7. Закон України Про забезпечення прав і свобод громадян та правовий режим на тимчасово окупованій території України. *Відомості Верховної Ради (ВВР)*. 2014. № 26. ст.892. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1207-18#Text> (дата звернення: 23.06.2021).
8. Звіт УВКБ ООН про глобальні тренди 20 червень 2021 // UNHCR. URL: <https://www.unhcr.org/ua/34573> (дата звернення: 24.06.2021).
9. Крахмальова К.О. Правове забезпечення статусу внутрішньо переміщених осіб в Україні. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія : Юридичні науки*. 2016. Вип. 2(2). С. 43–45.
10. Малиновська О.А. Шляхи вирішення проблеми внутрішніх переміщених осіб: деякі уроки із зарубіжного досвіду. *Стратегія і тактика державного управління*. 2014. № 1 (1). С. 154–163.
11. Міністерство соціальної політики України// МСП. URL: <https://www.msp.gov.ua/news/19380.html> (дата звернення: 20.06.2021).
12. Проект Ради Європи внутрішнє переміщення в Україні: розробка тривалих рішень. Рада Європи. 2019. URL: <https://rm.coe.int/infographics-2018-2019-ukr-engl/1680a15a78>.
13. Смаль В., Позняк О. Дослідження «Внутрішньо переміщені особи: соціальна та економічна інтеграція в приймаючих громадах» //Проект ПРОМІС. м. Київ. 2016. URL: http://pleddg.org.ua/wp-content/uploads/2016/05/IDP_REPORT_PLEDDG_edited_09.06.2016.pdf (дата звернення: 23.06.2021).
14. Соловійов Є.В. Механізми державного регулювання у сфері внутрішньої вимушеної міграції в Україні : автореф. дис. ... канд. наук. з держ. уп. Київ, 2020. 221 с.
15. Управління Верховного комісара ООН у справах біженців (УВКБ ООН). UNHCR. URL: <https://www.unhcr.org/ua/> (дата звернення: 25.06.2021).

PECULIARITIES OF ACTIVITIES OF INTERNATIONAL ORGANIZATIONS REGARDING THE PROTECTION OF THE RIGHTS OF INTERNALLY DISPLACED PERSONS IN UKRAINE

Halyna Lutsyshyn

*Lviv Polytechnic National University,
Department of Political Science and International Relations
Stepan Bandera str., 12, 79000, Lviv, Ukraine*

Yaryna Zavada

*Lviv Polytechnic National University,
Department of Political Science and International Relations
Stepan Bandera str., 12, 79000, Lviv, Ukraine*

The article examines the activities of international organizations to protect the rights of internally displaced persons. Today, the problem of forced migration is becoming global, as military conflicts are increasing the number of internally displaced persons, refugees and humanitarian crises. With the beginning of the armed aggression of the Russian Federation against Ukraine, the issue of ensuring the rights of internally displaced persons is extremely important, as since the spring of 2014, about one and a half million people in the country have been forced to leave their places of residence.

The role of the UN, which provides assistance in resolving the issues of internally displaced persons in Ukraine, is analyzed. Equally important is The United Nations Recovery and Peacebuilding Programme, which meets the priority needs of victims of the armed conflict in eastern Ukraine. It should be noted that the United Nations High Commissioner for Refugees is actively involved in the protection of the rights of internally displaced persons in Ukraine. UNHCR provides a variety of assistance to internally displaced persons: directly or through partner organizations. In fact, it can be as temporary housing or minimal financial assistance.

The work of the Council of Europe, which together with the Ukrainian authorities and relevant partners helps to overcome the challenges posed by internal displacement, is outlined. The Council of Europe's activities to protect the rights of internally displaced persons in Ukraine are implemented within the framework of relevant projects funded by voluntary contributions from member states of the Council of Europe and implemented with the assistance of Ukrainian authorities at various levels.

It is determined that all work and coordination of international organizations is based on the Global Humanitarian Response Plan, which provides an assessment of the situation regarding the population of the occupied territories and IDPs. The work on the basis of this plan is carried out with the division into main clusters and in accordance with these clusters the basic needs of the population and the results of meeting these needs are analyzed.

Key words: internally displaced person (IDP), protection of human rights, United Nations, Council of Europe, EU, Ukraine.

УДК 32. 342.5

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.21>

КРИЗА РОЗПОДІЛУ ТА ПОЛІТИЧНА ВЛАДА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Тетяна Ляшенко

*Інститут політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф. Кураса
Національної академії наук України,
відділ теоретичних та прикладних проблем політології
вул. Генерала Алмазова, 8, 01011, м. Київ, Україна*

Криза розподілу – одна з найдавніших і найскладніших проблем, що стоять перед людським суспільством. Автор аналізує кризу розподілу з теоретичної точки зору та пропонує правові та політичні засоби її вирішення. Досліджуються наслідки глобальної економічної та фінансової кризи для розподілу доходів в Україні. Обговорюються передумови кризи розподілу, розглядаються впливи кризи розподілу та робиться спроба аналізу впливів кризи на внутрішню політику.

У цьому контексті розглядається інститут політичної влади, її значення для розвитку держави і суспільства. Досліджується політичний режим як важлива ланка в структурі політичної системи. Наголошується, що політична влада формує основний напрям економічного розвитку країни, а правові взаємовідносини між корпораціями і державними інституціями у стабільних інституційних середовищах є невід’ємним елементом політичної системи.

На основі аналізу поточної соціально-економічної та політичної ситуації в Україні окреслено варіанти моделі національного розвитку. Зазначається, що нинішня соціально-економічна криза в Україні вимагає від влади ефективних реформ не тільки в соціально-економічній сфері, але насамперед у політиці, що дасть змогу успішно реалізувати ефективну модель соціально-економічного розвитку. Термін «соціально-економічний розвиток» характеризує взаємозалежність між соціальним та економічним складниками національного розвитку. Актуальність вивчення моделей соціально-економічного розвитку випливає з необхідності створення умов для подолання наслідків кризи, спричиненої пандемією, та теоретично обґрунтованою державною політикою, а також необхідності побудови модельної структури, яка може відповідати вимогам концепції соціальної гармонії на практиці.

Ключові слова: криза розподілу, Україна, держава, політична влада, соціально-економічний розвиток, політична система, політичний режим.

Політичний розвиток являє собою суперечливий і досить конфліктний процес. Загострюється боротьба за панування тих чи інших цінностей. Виникають численні протиріччя між новими і традиційними цінностями, очікуваннями і надіями людей на краще життя і реальними наслідками політичних рішень. У результаті політичні інститути не справляються з політичною активністю соціальних груп, виникають суперечності, конфлікти, які можуть призвести до кризи.

Країни, які переходять до політичного розвитку, особливо країни третього світу, зазнають кризи, включаючи кризу розподілу, яка за відсутності повноважень у подоланні цих криз може призвести до глобальних проблем.

Криза розподілу означає нездатність правлячої еліти забезпечити прийнятне для суспільства зростання матеріального добробуту і його розподіл, що дозволяють уникнути надмірної соціальної диференціації і гарантують доступність основних матеріальних благ всім верствам населення.

Суть діяльності держави полягає в обов’язку проводити арбітраж між різними соціальними групами, визначати їхні потреби та приймати рішення згідно з визначеними пріо-

ритетами та ефективним розподілом. Описуючи кризу розподілу, необхідно зазначити, що її розвиток відбувається на трьох рівнях: політичному, економічному, соціальному. Політичний бік кризи розподілу стосується концентрації влади в одних руках або органі та позбавлення інших секторів суспільства права приймати рішення. Хоча закони політичної модернізації вимагають від більшості суспільства внеску в процес формування політики, за кризи розподілу лише невелика група є реальними особами, які приймають рішення та визначають комплексну державну політику.

У результаті кризи роль держави набула нового змісту як у теоретичному, так і в практичному вимірі. На відміну від попередніх десятиліть, коли переважаним підходом до місця держави в соціально-економічному розвитку був неоліберальний, сьогодні роль держави розглядається по-новому, і виникають припущення про можливість посилення її регулятивної та наглядової функції щодо економіки. Також акцентується увага на необхідності підвищення ролі держави у трудових відносинах та соціальній політиці, у регулюванні нерівності доходів та безробіття. Британський соціолог Т. Маршалл [1, с. 11] запропонував описати та оцінити соціальну державу з точки зору поєднання трьох характеристик: демократії, перерозподілу багатства та типу капіталізму. Він, зокрема, підкреслив зв'язок демократії зі соціальною державою. В умовах демократичної держави суспільство може повідомляти про соціальні потреби, обсяг яких узгоджується в політичному процесі. В економічному плані зусилля уряду зосереджені на поліпшенні рівня життя різних соціальних верств. Щоб задовольнити їхні вимоги, а також зберегти та посилити розвиток промисловості, уряд повинен ідею розподілу влади та матеріальних ресурсів брати за основу своєї програми.

Системи розподілу доходу формуються через національну координацію відносин розподілу доходів. Просуваючи реформу розподілу доходів, необхідно відкоригувати структуру розподілу доходів, створюючи таким чином відкрите та справедливе інституційне середовище, збільшити доходи працюючої частини населення, зменшуючи розрив у доходах та стандартизуючи порядок розподілу.

Держава повинна мати можливість забезпечити суспільні блага, такі як правопорядок, інфраструктура, забезпечення виконання контрактів, контроль над територією. «Слабка держава» – це та, яка не забезпечує необхідних обсягів цих суспільних благ, внаслідок чого особиста безпека стає нестабільною, верховенство права є частковим і неповним, а повага до цивільних прав та прав власності обмежена [2]. Своєю чергою фізична та інституційна інфраструктура стає слабкою, а економічного процвітання не відбувається.

Питання розподілу, які викликають велике занепокоєння у всіх країнах, зазвичай включають нерівність, дисбаланс, несправедливу соціальну політику, конфлікти тощо. Усі ці проблеми мають глибокий і безпосередній вплив на суспільство з погляду політики, економіки та права. Ефективність розподілу та рівність мають вирішальне значення для політичної стабільності країни, економічного зростання, соціального розвитку та верховенства права. Отже, питання розподілу повинні вирішуватися ефективно задля сукупного національного розвитку, достойного життя людей, досягнення довготривалого та стабільного управління.

Оскільки механізм розподілу матеріальних цінностей між різними прошарками населення безпосередньо пов'язаний зі стосунками між владою та народом, проведенням реформ першою та сприйняттям цих реформ останнім, кризу розподілу можна розглядати не лише з економічного, але й з політичного та соціального аспектів. Основним питанням подолання кризи розподілу є прийняття компромісних рішень між розподілом як великих, так і малих цінностей, оскільки будь-який перекис в цьому разі може негативно вплинути

на партнерські відносини та посилити інші кризи, наприклад, кризу легітимності та кризу проникнення.

Згідно з практикою в різних країнах вирішення кризи розподілу починається через впровадження широких правових норм. Хоча існують відмінності між правовими системами в різних країнах, всі вони базуються на загальноприйнятих демократичних цінностях, які дозволяють узгоджувати проблеми розподілу як на національному, так і на міжнародному рівні.

Ефективність системи розподілу та рівності мають вирішальне значення для політичної стабільності країни, економічного зростання, соціального розвитку та верховенства права. Отже, питання розподілу мають вирішальне значення для національного розвитку та досягнення стабільного управління. Впровадження ефективних правових норм можуть сприяти пом'якшенню кризи розподілу, сприяючи ефективному економічному розвитку. Криза розподілу є найвищим проявом проблем розподілу, які посилюються неспроможністю або небажанням їх вирішення.

Аналіз політичної системи, форми державного правління є незамінним під час вивчення як розподілу, так і кризи розподілу. Власне кажучи, соціальна та економічна політика, яка ініціює законодавство, безпосередньо впливає на розподіл коштів і може стати вирішенням проблем. Аналіз взаємодії між політикою та законодавством має вирішальне значення для розуміння сутності розподілу в будь-якій країні та виникнення кризи розподілу. Наприклад, частота основних змін конституції є показником частоти змін основних правил гри в суспільстві, а отже, і вирішальним показником нестабільності в суспільстві. Так, найбільш нестабільні країни Латинської Америки мали найбільшу кількість нових конституцій у період з 1900 по 2000 років: Венесуела вісім разів змінювала конституцію, причому шість з них були затверджені між 1901 і 1953 роками, Еквадор – сім, Болівія – п'ять конституцій, Перу – чотири конституції [3]. Своєю чергою середня кількість конституційних реформ у США, Великій Британії, Італії та Німеччині у 20 столітті становила 0,8. Ні США, ні Велика Британія не мали нових конституцій, затверджених у минулому столітті, Німеччина затвердила одну нову конституцію у 1919 році, а другу – в 1949 році, відповідно після Першої та Другої світових війн.

Іншим показником політичної нестабільності є частота президентських криз або зміни прем'єр-міністрів. Цікавим прикладом країни з високим рівнем змін прем'єр-міністрів є Італія, в якій за останні 52 роки 20 було 58 прем'єр-міністрів. Італійський випадок наводить на сумнівний висновок, що надзвичайно висока зміна прем'єр-міністрів може мати місце без конституційної та економічної кризи в парламентському режимі. Подібна ситуація спостерігається і в Україні: за період з 1992 по 2020 роки в Україні змінилося 22 прем'єр-міністри, кожен працював у середньому 1 рік 4 місяці. Відсутність чіткої стратегії розвитку, безумовно, впливає на формування ідеології розподілу матеріальних ресурсів, що провокує стан перманентної кризи в суспільстві.

Криза розподілу має конкретні риси в різних країнах через соціальні, політичні, історичні та культурні особливості. *Особливістю кризи розподілу в Україні є те, що її початок був покладений економічною кризою СРСР 80-х років ХХ ст.*

Глибока економічна та політична кризи вимагали проведення системних реформ, проте їхня половинчастість та недосконалість викликали лише роздратування та розчарування у населення.

Криза розподілу – характеризує стан державного управління. У найширшому сенсі всі проблеми управління можна розглядати як проблеми розподілу, які можуть досягати кризових розмірів, а можуть і не досягати їх. З огляду на це управління фактично стає наба-

гато важливішим, ніж будь-коли. Особливо в державах з сильним олігархічним складником: «... набір і характер механізмів, які практично використовуються в державному управлінні, зумовлюється політичним режимом держави, в якому втілюються засоби та методи здійснення політичної влади, визначаються необхідні та можливі управлінські дії» [4, с. 8].

Основні проблеми системи розподілу беруть свій початок у природі політичної системи. В Україні важливим виміром політичної системи є особливості парламентсько-президентського режиму, згідно з яким у Президента України сильніші конституційні повноваження, ніж у будь-якого іншого президента у країнах з такою самою формою правління. Хоча офіційно Президент України не належить до виконавчої гілки влади, він відповідає за паралельну виконавчу систему, а право вето дозволяє президенту брати активну участь у законодавчому процесі. Тобто форма правління України є напівпрезидентською республікою з високим індексом президентської влади. Подібний режим з його тенденцією до ручного керування може призвести до деформації демократії та порушення конституційного правління. Як зазначає Д. Чемшит, «Найбільш потужним кризогенним чинником в політичній системі є система розподілу влади» [5, с. 15].

Індикатори державного управління України у 2020 році:

	індекс якості законодавства [6]	індекс сприйняття корупції [7]	індекс демократії [8]	індекс верховенства закону [9]	Рівень економічної свободи [10]
Україна	2,5	33	5,81	0,51	131

Україна залишається в розділі «перехідних чи гібридних режимів». Відносно високий індекс демократії пояснюється належно проведеними виборами у 2019 році і мирним переходом влади. У рейтингу «Економічна свобода у світі – 2020» Україна піднялася на сім позицій зі 138-го на 131 місце, але все ще залишається в найбільш економічно невільній групі та є там єдиною європейською країною.

Часті структурні коливання в економіці України в очах світового співтовариства формують негативний імідж української влади, впливаючи на довіру та відносини з країнами-партнерами, та призводять до посилення соціальної напруженості в самій країні. Причиною невдалих економічних реформ є відсутність досвіду керівників органів управління, компетенції державного управління та державного будівництва. Саме тому зберігається неповнота політичних реформ і, як наслідок, невизначеність інвесторів у майбутньому власних інвестицій. Оскільки політичні та економічні реформи є одночасними в посткомуністичних країнах, бізнес-структури часто функціонують не як автономні центри влади, а як агенти політичного впливу, пов'язані з політиками та залежні від їх захисту. Це призводить до встановлення довгострокових відносин між бізнесом та політиками (зазвичай тими, хто був при владі на момент початку реформ).

Напрямок соціально-економічної політики, яка зараз здійснюється в Україні, не сприяє суспільній консолідації та солідарності. Критерієм розподілу добробуту є ідеологічні уподобання та лояльність до влади. Здійснення соціально-економічної політики, особливо під час глобальної кризи, вимагає пояснення походження та розподілу соціальних і матеріальних благ. Відсутність виправданого та соціально й політично узгодженого плану виходу з кризи сприяє створенню та закріпленню небезпечної тенденції недовіри до влади, підвищенню рівня напруги. Натомість солідарність має особливе значення для соціальної політики як у плані створення багатства, так і в плані його розподілу, який має бути відкритим, зрозумілим та збалансованим у солідарному суспільстві.

Автори монографії «Політичні конфлікти та кризи: мобілізаційні чинники громадянської активності» вказують, що причиною кризових явищ в Україні «є відсутність демократичної традиції в управлінні державою, несформованість політичного класу та громадянського суспільства і системи комунікацій між ними» [11, с. 28]. Загалом погоджуючись з авторами, хотілося б додати, що послабленню кризових явищ не сприяє також наявність стійкої олігархічної системи в Україні, схильність громадян до патерналізму та наявна сьогодні підтримка популістських гасел політиків. Їхні запевнення, пов'язані із перерозподілом матеріальних ресурсів в умовах кризи, збільшенням витраток соціального призначення, або лише обіцянки зробити це, виступають суттєвим чинником електорального вибору українців. Здається, що з точки зору демократії, політики через бажання отримати голоси серед незаможного електорату змушені шукати підтримку у них через справедливую політику розподілу. Насправді це твердження не відповідає дійсності, адже, з одного боку, політикам легше використовувати популістську риторику, аніж вдаватись до реальних кроків на шляху соціально-економічного реформування. А з іншого – виявляється, що виборцям більше хочеться чути заспокійливі, хоча й маловірогідні, обіцянки, а не тверезу оцінку складної ситуації і пропозиції щодо конкретних, але поступових заходів.

Залишки радянської ментальності, на жаль, до сьогодні зберігаються у свідомості громадян, що проявляється насамперед у політичному та соціальному патерналізмі. Проявом патерналізму є позитивне ставлення до розподільчої функції держави, коли близько третини населення демонструє прихильність до ідеї матеріального зрівняння та збільшення соціальної допомоги, а також невимогливе ставлення до забезпечення соціальних стандартів.

У 2021 році 47% опитаних вважають, що люди самі повинні нести більшу відповідальність за те, щоб себе забезпечити, але 51% сказали, що держава повинна нести більшу відповідальність за те, щоб усі громадяни були забезпечені матеріально та житлом. 23,5% респондентів вважають, що допомога держави у підвищенні рівня життя громадян полягає у субсидіях, пільгах, соціальних виплатах малозабезпеченим громадянам [12].

Найсуттєвішою причиною сучасної кризи розподілу в Україні є існування бюрократично-кланових відносин, сутністю яких захист не державних, а власних фінансових інтересів. Неформальні інституції, що спотворюють політичну систему України – це механізм політичних призначень, що утворюють ланцюг бюрократів і керівників державних підприємств, які працюють у міцній зв'язці задля перерозподілу державних коштів та політичного впливу. Олігархи фактично мають низку відкритих і очевидних механізмів у державі, які вони застосовують для задоволення своїх інтересів. Багатство України зосереджено в декількох руках.

Сьогодні 10% найбагатших людей в Україні володіють часткою багатства, що дорівнює 47%, що більше ніж удвічі перевищує квоту найбідніших 50% [13].

Серед багатьох схем накопичення великого капіталу в Україні, зокрема, є дешевизна робочої сили та недостатньо активна позиція робітничого класу та профспілок. Врегулювати ситуацію неможливо без докорінного реформування соціально-трудових відносин, що означало б впровадження моделей з використанням досвіду західних країн, які у своїй більшості передбачають можливість участі найманих працівників у володінні капіталом підприємств. Наскільки це реалістично для сучасної України – питання, на жаль, риторичне. Однак немає сумнівів, що гарантований розвиток Української держави навряд чи можливий без формування нового соціального договору на принципах демократичної соціальної держави замість олігархічного «соціального договору». Відсутність суспільного запиту на подібну політику консенсусу «нового соціального договору» спричиняє

«посилення контролю великого бізнесу над ключовими ресурсами суспільства і держави». Цей базисний фактор своєю чергою призводить до виникнення політичних криз. «Функціональна і стабільна демократія ніколи не зростає на соціальному розколі – вона потребує більш-менш рівного і справедливого розподілу ресурсів. Саме тому в олігархічній пропаганді та риторичі олігархічних політиканів наголос робиться або на «сліпій» вірі в демократію («демократія як різновид релігії»), або на її нормативно-інституційно-процедурних аспектах («демократія – це процедура і не більше»), тоді як ресурсорозподільча проблематика свідомо ігнорується. Отож – «віруйте в демократію і регулярно ходіть на вибори, а розподіл ресурсів залишіть тим, хто самовизначився як «еліта» [16, с. 63].

Показники бідності та нерівності в Україні [14]

Роки	Коефіцієнт Джині	Частка в сукупному доході 10% найбагатших (%)	Частка в сукупному доході 10% найбідніших (%)	Коефіцієнт чисельності бідності-5,5 доларів на день, виходячи з паритету купівельної спроможності %	Коефіцієнт чисельності бідності-3,2 дол. США на день, виходячи з паритету купівельної спроможності %
2020	26,68				
2019	26,6	22,30	4,10	2,5	0,2
2018	26,30	22,00	4,20	3,4	0,4
2017	25,50	21,70	4,10	4,6	0,3
2016		21,20	4,30	5,6	0,4
2015		21,60	4,20	6,3	0,5
2014		20,60	4,50	2,5	0,1

Сфера розподілу ресурсів в українському суспільстві характеризується недостатньою ефективністю, що вказує на існування певних економічних проблем в країні. Водночас в українському суспільстві продовжує існувати соціальна поляризація, що виражається в формуванні значної нерівності населення за доходами. Середній клас в Україні є вузьким, його доля становить близько 12–15% бнаселення» [17, с. 10–11]. Для розвитку потужного середнього класу в Україні необхідно передусім вирівняти розподіл доходів, а не лише розділити їх між усіма членами суспільства. Через диференціацію доходів та рівня життя населення виникає соціально-економічна проблема – бідність. При цьому під бідністю слід розуміти такий економічний стан людей, за якого вони не мають мінімуму матеріальних ресурсів для задоволення своїх фізіологічних і соціальних потреб.

Криза розподілу в Україні має особливий характер: проблеми розподілу матеріальних благ та ресурсів, характерних для періоду модернізації, ускладнюються додатковими факторами: наявністю тимчасово окупованих територій, необхідністю підтримувати в бойовій готовності армію, недоліками парламентсько-президентської форми правління, тіньовою економікою та масштабною ідеологічною війною.

Дослідивши теорію та практичні прояви кризи розподілу, можна зробити такі висновки: проблеми розподілу можуть призвести до кризи розподілу; усі типи криз тією або іншою мірою сприяють виникненню кризи розподілу; запобігти кризі розподілу можна не лише економічними засобами, включаючи врегулювання економічного законодавства, але й створенням дієвих демократичних інститутів та пануванням верховенства права.

Якщо існують серйозні нерівності, несправедливість або дисбаланс у розподілі державних фінансів, особистих доходів, багатства та ресурсів, на макрорівні можуть початися

економічні коливання, що призведе до певного типу кризи розподілу, наприклад, податкової кризи, фінансової кризи та боргової кризи.

Жоден тип проблем розподілу не може бути вирішений без державної координації, яка значною мірою залежить від політики та закону, зокрема економічної політики та економічного права. Насправді, економічна політика та економічне законодавство є необхідними для коригування структури розподілу, яка повинна бути ефективною.

Отже, законотворчість в галузі соціального розвитку повинна приділяти достатню увагу питанню розподілу, сприяти економічному та соціальному розвитку, а також верховенству права шляхом подальших досліджень у галузі економічного права та інших галузей. Для вирішення системної кризи найперше необхідно запобігти кризі розподілу. Потрібна нова соціально-економічна та політична парадигма, орієнтована на повну зайнятість, зростання заробітної плати зі збільшенням продуктивності та скороченням робочого часу. Наприклад, надмірне оподаткування всіх соціальних груп перешкоджає інвестиціям та знижує продуктивність. У рамках програм зайнятості важливо уникати «соціалізації витрат», тобто, з одного боку, запобігати тому, щоб працюючі люди та безробітні оплачували витрати підприємців, яких вони зазнають внаслідок безвідповідального та безграмотного керівництва, а з іншого – не допустити надмірних соціальних виплат, які б і надалі підтримували патерналістські настрої. Для того щоб усунути ризики розподілу та кризи розподілу, уряд повинен зробити акцент як на політиці, так і на правових заходах. Політичні норми та закон можуть ефективно регулювати систему розподілу, впливати на фактори розподілу, тим самим оптимізуючи структуру розподілу та вирішуючи дисбаланс розподілу. Політичні та правові заходи відіграють важливу роль у запобіганні ризикам розподілу та вирішенні кризи розподілу.

Список використаної літератури

1. Цит. за: Golinowska S. Modele polityki społecznej w Polsce i Europie na początku XXI wieku. Warszawa, 2018. 174 p.
2. Political Crises, Social Conflict and Economic Development. The Political Economy of the Andean Region. Edited by A. Solimano. Northampton, MA, USA, 2005. 360 p.
3. Політика суспільних реформ: стратегія, механізми, ресурси. Збірник наукових праць / за ред. О. О. Рафальського, О. М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2018. 478 с.
4. Чемшит Д.О. Передумови модернізаційних криз у перехідних політичних системах: автореф. дис. канд. політ. наук: 23.00.02. Дніпропетр. нац. ун-т ім. Олеся Гончара. Дніпропетровськ, 2012. 20 с.
5. The Worldwide Governance Indicators. 1996–2013. The World Bank. URL: <http://info.worldbank.org/governance/wgi/>
6. The Corruption Perceptions Index. 2020. URL: <http://transparency.org/>
7. The Democracy Index. 2020. The Economist Intelligence Unit. URL: <http://www.eiu.com/>
8. World Justice Project. URL: <http://worldjusticeproject.org/>
9. Economic Freedom. URL: <https://www.fraserinstitute.org/economic-freedom/map?geozone=world&page=map&year=2020>
10. Політичні конфлікти та кризи: мобілізаційні чинники городянської активності. Дніпро : Ун-т ім. А. Нобеля, 2019. 199 с.
11. Оцінка громадянами України ролі держави та бізнесу в економічних процесах. Вимоги громадян до соціальної політики держави (травень 2021р.) URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-ukrainy-rol-derzhavy->

- ta-biznesu-v-ekonomichnykh-protseakh-vymogy-gromadian-do-sotsialnoi-polityky-derzhavy-traven-2021r
12. World Wealth Distribution and Income Inequality 2021. URL: <https://www.gfmag.com/global-data/economic-data/wealth-distribution-income-inequality>
 13. Ranking of the Gini index by country 2020; World Bank Open Data. Url: <https://data.worldbank.org/>
 14. Gini index (World Bank estimate). URL: <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI>
 15. Кононенко С. Суспільство і політика за умов олігархії. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України*. 2007. Вип. 36. С. 60–70.
 16. Чемшит Д.О. Згада праця. С. 10–11.
 17. Маркіна І.А., Калініченко О.В., Лесюк В.С. Економічна нерівність: світовий досвід та особливості в Україні. Світове господарство і міжнародні економічні відносини. *Вісник Бердянського університету менеджменту і бізнесу*. 2019. № 2 (46). С. 13–18.

CRISIS OF DISTRIBUTION AND POLITICAL POWER IN MODERN UKRAINE

Tetyana Lyashenko

*Kuras Institute of Political and Ethnic Studies
of the National Academy of Sciences of Ukraine, Department of Theoretical
and Applied Problems of Political Science
General Almazov str., 8, 01011, Kyiv, Ukraine*

The crisis of distribution is one of the most complicated issues facing human society. The author analyzes distribution crises from a theoretical perspective and proposes law and policy solutions. This article examines the consequences of the global economic and financial crisis for income distribution in Ukraine. It first discusses the distributional background of the crisis, which is followed by an assessment of the impact, again on distribution and then outlines the policy implications.

In this context considered the institution of political power, its significance for development of state and society is considered. The political regime as an important link in political system structure is on the focus. It is stressed that the political power forms the main direction for national economic development, while the law relationship between corporations and government institutions in stable institutional environments is an integral part of the political system.

Based on the analysis of the current socio-economic and political situation in Ukraine, the variants of the national development model are outlined. It is stated that the current socio-economic crisis in Ukraine requires effective reforms from the authorities in not only socio-economic sphere but, primarily, in politics enabling the successful implementation of an effective model of socio-economic development.

The urgency of studying models of socio-economic development results from the necessity to create conditions for overcoming consequences of the crisis caused by the pandemic and theoretically justified public policy, as well as the necessity to build a model structure which may be qualified for putting the concept of social harmony into practice. The term “socio-economic development” characterizes the interdependence between the social and economic components of national development.

Key words: crisis of distribution, Ukraine, state, political power, socio-economic development, political system, political regime.

УДК 32:81'246.2](477)

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.22>

ІДЕОЛОГІЯ «РУССКОГО МИРА» ТА УКРАЇНСЬКА МОВА (РАДЯНСЬКА ДОБА)

Леонід Панасюк

*Київський університет імені Бориса Грінченка,
Історико-філософський факультет, кафедра філософії
вул. Маршала Тимошенка, 13-Б, 04212, м. Київ, Україна*

У статті розглянуто стан української мови крізь призму становлення та розвитку «Русского мира» радянської доби. Розкривається зміст російського геополітичного концепту – ідеології «Русского мира», що своїми культурними засадами має російську мову та російську культуру.

У статті зазначається, що найзначнішим підґрунтям поширення української мови є державна форма організації суспільства. Національно-культурне піднесення в Україні дало можливість стати на шлях створення та розвитку національної державності, що відкривало нові можливості для розвитку української культури та мови. Здійснено огляд розвитку української мови в політичній, освітній та релігійній царинах.

Розкривається зміст та основні напрямки відродження української мови й культури доби національно-визвольних змагань 1917–1920 рр. Підкреслюється, що повернення до української мови найбільш складно відбувалось в освітній сфері: фактично формувалася двомовна освітня система, за якої поряд з наявними закладами освіти створювались нові – україномовні. В релігійній царині відродженню українського автокефального руху та можливості створення Української помісної православної церкви Російська православна церква чинила активний спротив.

Пропонується аналіз впливу становлення і впровадження радянської влади в Україні на мовний та культурний розвиток краю. Незважаючи на період коренізації та часи Другої світової війни (німецька окупація України, коли російська мова не використовувалась), за радянської доби українська мова зазнала суттєвого зменшення соціальної потужності внаслідок політики в освітній сфері, швидкого витіснення з адміністративно-політичної сфери, секуляризаційних дій СРСР у релігійній царині.

Підкреслюється, що зміна форми держави не змінила її уніфікаторської сутності, скоригувавши політику культурної гомогенності в напрямку створення нового «радянського народу», культурною основою якого залишалась російська мова. Зосереджено увагу на ролі російської мови як мови міжнаціонального спілкування в межах Радянського Союзу.

Русифікацію за допомогою радянської пропонується розглядати як нову, неімперську форму збереження й продукування «Русского мира».

Ключові слова: ідеологія, «Русский мир», українська мова, Радянський Союз.

«Русский мир» розглядається передусім як сучасний ідеологічний феномен, що спирається на російську мову, російську культуру [1, с. 92–93], однак потребує прискіпливої уваги його становлення й розвиток у контексті формування власне російської (а згодом – радянської) державності й російської культури – з одного боку, та їх впливу на українську культуру – з іншого; а, отже, спрямовує наукові пошуки у минуле, зокрема радянське. В УРСР центром лінгвістичної думки став Інститут мовознавства Академії наук України, в якому працювали В. Ващенко, Ю. Жлуктенко, Ю. Карпенко, О. Мельничук, С. Семчинський, В. Русанівський та інші науковці. В річницю радянської мовознавчої науки пропонували свої роботи І. Білодід, В. Ващенко, М. Жовтобрюх.

Впродовж доби СРСР було сформульовано та втілено в життя основні постулати мовно-національної політики: обґрунтовані риси нової спільноти – радянського народу,

які полягали в «єдиних принципах розвитку національних мов» у «поєднанні з дією мови міжнаціонального спілкування» (І. Білодід).

Двомовність почала тлумачитися як суто позитивне явище, при цьому стверджувалося, що це особлива двомовність, коли обидві мови перебувають на високому рівні розвитку всіх функціональних стилів і однаково використовуються народом, а російська мова трактувалася як друга рідна мова.

Заборонено усі інші теорії походження української мови, крім спільного походження трьох східнослов'янських мов з єдиного джерела – давньоруської мови (О. Шахматов).

У термінології запроваджена обов'язковість спільних з російською мовою моделей творення, а в галузі художньої літератури основний удар було спрямовано на боротьбу з так званими діалектизмами, розмовною лексикою, на уніфікацію синоніміки тощо.

Сучасний науковий доробок С. Єрмоленко, П. Кононенко, Т. Кононенко, М. Кочергана, В. Німчука, Т. Панька, Г. Півторака, М. Степаненко, О. Чередниченка окреслює складний шлях розвитку української мови, її роль в утвердженні української державності, формуванні національної свідомості, збереженні культурної унікальності.

Починаючи аналіз впливу «Русского мира» на українську мову, культуру та національний розвиток загалом, потрібно визначити хронологічні межі розвідки, початком яких є події, пов'язані з Визвольною війною Богдана Хмельницького, а умовною (адже «Русский мир» не припинив свого тиску, а витворив новий образ, ідеологічні підвалини та форми впливу на пострадянському просторі) кінцевою межею – завершення існування Радянського Союзу.

За імперської доби формування й розвиток світопростору «Русского мира» забезпечувалось усією повнотою влади абсолютної монархії, а близькоспорідненим українській та білоруській мовам і культурам відводилась роль етнографічних елементів великої російської культури. Однак системна криза імперії кінця XIX – початку XX ст. надзвичайно швидко розкрила націє- та культуротворчий потенціал українства – вже на 1906 р. припадає перша спроба організації українського вчителства, яке рішуче виступило за цілковите самовизначення України в галузі освіти [2, с. 31], а «дерусифікація» школи та освіти взагалі стала основним гаслом українського народу уже з першого дня революційного руху 1917 р. [3, с. 145].

Енергія українотворчого розвою набула величезних масштабів з огляду на короткий термін національно-визвольних змагань та державної самоорганізації українства початку XX ст. Генеральний Секретаріат освіти відкриває українські вищі початкові школи, українські гімназії, перший Український народний університет, Педагогічну академію, Академію мистецтв та Державний народний театр, скликає з'їзди вчителів (квітень і серпень 1917 р.) [4, с. 136]. Незважаючи на розпорядження російського Тимчасового Уряду про школи на Україні (квітень 1917 р.), за яким у початкових школах дозволялося навчання українською мовою, а російська ставала обов'язковим предметом з другого класу [5, с. 62–63], рух України від «Русского мира» набрав обертів. Попри відмову попереднього режиму навіть у можливості національного самовизначення, формування національної освіти в Україні відбувалось демократичним шляхом – поряд з російськими утворювались українські навчальні заклади.

Найбільш важко проходила українізація середніх шкіл (до яких відносились гімназії та реальні школи) через складну ситуацію у більшості цих навчальних закладів (саботаж, ігнорування розпоряджень, негативне відношення до українізації переважно викладацького персоналу – вихідців з Росії), зазначає С. Сірополко [3, с. 152].

Подібним шляхом – відкриття українських закладів за умов збереження старих – пішов уряд щодо розвитку вищої освіти (російські вищі школи продовжували функціо-

нувати, при них лише відкривали кафедри українознавства). Водночас засновано україномовні вищі навчальні заклади: неповні університети в Кам'янці-Подільському, Полтаві; реорганізовано народний університет у Києві в Український державний університет. Престиж української мови й культури підтримували відкриті Академія наук, Національна бібліотека, Педагогічна академія, Академія мистецтв та інші заклади [4, с. 138].

Про своєрідність і складність мовної ситуації в постімперській Україні говорить навіть те, що затвердження Закону про державну мову в УНР відбулось лише 1 січня 1919 р. За Законом українська мова стала обов'язковою для вжитку в усіх урядових та громадських установах. Проте в умовах внутрішньої державної нестабільності добитись неухильного виконання як державних законів, так і відомчих наказів та інструкцій було неможливо.

Тільки за Директорії постало питання про закриття всіх російських університетів і заснування Департаменту вищої освіти. Це ввело інститутсько-університетський рівень освіти в процес реформування освітньої системи в Україні [2, с. 83–84].

Прагненням вирватися з лещат духовної експансії «Русского мира» став рух за відродження української автокефалії, створення Української помісної православної церкви. Невирішеність питання щодо існування української церкви, невдоволення поміркованим державним курсом Гетьманату підживлювало революційну активність суспільства, спонукало до більш активних дій Директорію – проголошення української автокефалії державним законом 1 січня 1919 р. (символічно, адже Закон про державну мову прийнято саме цього дня). Влада розпочала активну як зовнішньо- (заходи щодо визнання української автокефалії Вселенським Патріархом), так і внутрішньополітичну діяльність з формування та розвитку української національної церкви. Було організовано мережу курсів з українізації для священнослужителів, церковне життя збагачувалося здобутками національної культури – вітчизняними зразками проповідей, розпочато практичну діяльність з перекладу богослужбової літератури українською мовою.

Результатом широкої суспільної активності стало формування місцевих православних осередків, що об'єдналися у «Всеукраїнську спілку православних парафій» на чолі з «Всеукраїнською православною церковною радою» (ВПЦР). Її ухвала від 5 травня 1920 р. про звільнення від московської зверхності стала початком діяльності Української автокефальної православної церкви.

Духовно-релігійне відродження українства за умов домінування «Русского мира» та несприйняття РПЦ українського руху призвело до низки загальнонаціональних криз, і якщо перша мала наслідком формування УАПЦ (1921 р.) та її спадкоємиці – УПЦ (1930 р.), то наступні спричинили до серії менш радикальних за національною доктриною обновленських розколів – Живої (1923 р.), Синодальної, Соборно-єпископської церков (1925 р.) [6, с. 132–147].

РПЦ не бажала вступати у будь-які офіційні контакти з Українською державою, та зміна політичної ситуації і активність уряду П. Скоропадського у церковному питанні змусили її до дій. Однак РПЦ зробила все можливе для мінімізації активності української сторони – було проголошено автономію української церкви зі збереженням нерозривних зв'язків українських епархій із Всеросійським патріархатом [7, с. 193–196].

Ю. Шевельов, аналізуючи державний розвій початку ХХ ст., зазначає, що з трьох періодів боротьби за незалежність – Центральна Рада, Гетьманат, Директорія – відносно найспокійнішим був середній. Правда, з мовного погляду його характеризували сильні російські впливи на всіх щаблях державного апарату, проте статус української мови за критичні 1917–1921 рр. змінився разуче, а багато в чому – вирішально. По майже двохсотлітній перерві українська мова стає мовою законодавства, адміністрації, війська і зборів. Правда,

на різних рівнях державного апарату ситуація була відмінною. Сільська й центральна адміністрація вживали українську мову, міська дуже часто – російську. І старі міські думи, й новостворені міські й містечкові ради депутатів використовували в роботі переважно російську мову. Короткий час і хитке становище Української держави не сприяли тому, щоб українська мова в адміністративному житті стала самозрозумілим і загально визнаним фактом. Нерідко вона звучала більше як виклик, аніж «природна» річ.

Другим незаперечним здобутком української мови, поруч із поширенням її на ділянки урядових та громадських відносин, стала функціональна різноманітність, хоч, звичайно, у великих містах, особливо периферійних, що недовго перебували в кордонах Української держави (Харків, Катеринослав, Миколаїв, а зокрема Одеса й міста Донбасу), російська мова нічого не втратила як засіб громадського спілкування [5, с. 61–62].

Широкий український розвій початку ХХ ст. яскраво засвідчує відмову від «Русского мира», чітке бачення власного шляху, що далеко виходив за межі світопростору «Русского мира», характеризував не етнографічні, а націєтворчі потуги та культурно-цивілізаційні візії.

Незважаючи на складні внутрішньополітичні умови, тиск та згодом – військову агресію Москви, потенціал цих процесів виявився настільки потужним, що розвиток українства в умовах радянської державності абсолютно відрізнявся від минулих часів. Радянськість стала новою матрицею перетворення суспільства, замінивши національні засади та попередню форму політичної організації українського суспільства на нові – соціально-класові засади, за яких освіті надавалась роль не лише чинника лікнепу й формування знань, а відводилась визначна роль у радянській пропагандистській системі та комуністичній перебудові суспільства.

Попервах, проголосивши право націй на самовизначення, а також враховуючи позитивне ставлення до української школи значної частини населення України, радянська влада підтримала потребу її існування. Але замість школи національної вона планувала будувати трудову, комуністичну, поклавши в основу навчання і виховання марксистсько-ленінське вчення.

Однак, національне виховання у радянській оболонці виявилось загрозливим для радянської влади, уніфікаційні наміри якої проявлялись, зокрема, у накиданні російської мови, тому згорання українізації співпало із бурхливим розвитком радянської системи освіти та активним поширенням російської мови на всіх щаблях освітньої системи.

Згідно з постановою ЦК ВКП(б) від 25 серпня 1932 р., на всьому просторі СРСР запроваджено єдину освітню систему, тобто в радянській Україні набула поширення освітня система, створена й запроваджена в РСФРР. Усі школи в радянській Україні в даний період були державними, заборонялася ініціатива щодо пошуків альтернативних шляхів в освітній справі [8, с. 78].

Також було покладено край ліберальній культурній політиці, уніфікувалась освітня система, а «дружба радянських народів», особливо ж «дружба з великим російським народом», була поступово зведена до рангу аксіоми. Основною небезпекою вважався вже не «великодержавний шовінізм», а «місцевий націоналізм». Відповідно до сталінської формули про «соціалізм в одній окремо взятій країні» було створено доктрину радянського патріотизму – нову інтеграційну ідеологію, яка, вважає А. Каппелер, посилено зверталася до передреволюційних коренів. Заклик до міжнародної солідарності пролетарів замінили любов до батьківщини та культ Сталіна: цим більшовики відновили ідеологію націоналізму й віри в царя, які вони дотепер проголошували побореними. Радянський патріотизм усе більше збагачувався російськими національними елементами. Від кінця 1930-х років

цілеспрямовано підтримувалася російська мова, вивчення якої стало обов'язковим в усіх школах Радянського Союзу [9, с. 287].

Жахливі наслідки в усіх сферах суспільного життя України спричинив голодомор 1932–1933 рр. Поряд із безпосереднім скороченням населення республіки відбувались лігводида та репресивна кампанії в освітній сфері: за період 1929–1934 рр. репресовано до 30% вчителів України [10, с. 49–52]. Натомість розширюється мережа російських шкіл: наприклад, у Дніпропетровській області кількість дітей, які навчалися російською мовою, зросла більш як удвічі – з 20 800 у 1932 р. до 48 000 у 1933 р.

Починаючи з 30-х рр. поступово скорочується викладання українською мовою в середніх спеціальних і вищих школах, припиняється вивчення української мови в усіх вищих навчальних закладах, крім українського відділення філологічних факультетів університетів та педагогічних інститутів, згортається україномовне діловодство, українська мова витісняється з наукової сфери. Паралельно більшовицькою пропагандою починає вкорінюватися в масову свідомість теза про особливе становище російської мови як мови міжнаціонального спілкування в межах Радянського Союзу [11, с. 33].

Найбільш нищівного удару після голодомору зазнала українська мова в результаті виконання Постанови РНК УРСР і ЦК КП(б)У від 20 квітня 1938 р. «Про обов'язкове вивчення російської мови в національних республіках СРСР». Вводилось обов'язкове викладання російської мови в усіх неросійських школах, починаючи з 2-го класу, з тижневим навантаженням чотири–п'ять годин. Почалася деукраїнізація шкіл у великих містах та промислових центрах. Відбувся перехід від двомовного викладання до одномовного російського [12, с. 121–122].

Під час Другої світової війни, на підконтрольних Німеччині територіях УРСР процес зрощення українців було зупинено, щоправда, паралельно з падінням рівня освіти. Навчання у школах на територіях, населення яких становили українці або переважно українці, слід було проводити виключно українською мовою. На територіях, де населення переважно користувалося російською мовою, українська повинна була викладатись як обов'язковий предмет. Впровадження української мови для ведення уроків проходило без особливих труднощів. Українській мові був наданий статус службової мови та мови освіти [13, с. 63–138]. Отож волею німецького керівництва освіта стала україномовною, дослідники не вказують на спротив українізації іноетнічного населення чи фактів саботажу.

З іншого боку, роки Другої світової війни та період після неї, зазначає А. Каппелер, принесли відкритий прорив російських національних тенденцій: цей спущений згори радянський патріотизм і російський націоналізм жилися в російському суспільстві, яке переживало потужну соціальну мобілізацію, що супроводжувалась індустріалізацією й розбудовою освітньої системи. носіями нового російського національного руху, який держава мала на меті контролювати, стали російські промислові робітники та російські кадри, котрим уряд надавав привілейоване становище і яких можна вважати найважливішою соціальною базою сталінізму. Неросійські народи брали меншу, порівняно з росіянами, участь у прискореній модернізації Радянського Союзу, проте і в них зросла частка міського населення, промислових робітників і письменних [9, с. 287].

Прийнятий у 1946 р. новий український правопис надто зближував українську мову з російською, у повоєнні роки, разом із відновленням радянської освітньої системи, продовжувала здійснюватись політика форсованої русифікації України, зняряддя якої стала освітня реформа 1958 року. Уведене до законодавства положення про вільний вибір мови навчання і вибір вивчення другої мови у російських школах закріпило панівне становище російської мови в системі шкільної освіти [11, с. 50]. В зрусифікованому суспільстві

надання батькам права самим вибирати, якою мовою мають вчитися їхні діти, призвело до того, що в містах УРСР, за винятком західних областей, майже всі школи стали російськомовними. Українська мова в таких школах фактично було зведена до рівня факультативної [14, с. 349].

Подальшій русифікації сприяли видана 1978 року Постанова ЦК КПРС про посилення вивчення і викладання російської мови та літератури та у 1983 р. – Постанова про посилене вивчення російської мови, поділ класів в українських школах на дві групи та підвищення зарплати вчителям російської мови на 15% [15, с. 12–13]. Система освіти працювала на створення «нової історичної спільноти – радянського народу», при цьому вона слугувала потужним знаряддям русифікації українців. До 1989 року частка учнів у школах з українською мовою навчання складала 47,5%, тоді як частка українців у складі населення УРСР – 72,7%. Більшість таких шкіл припадала на сільську місцевість та маленькі міста, за винятком західних регіонів. У двох найбільших індустріальних центрах республіки (Донецьку та Луганську) українських шкіл на той момент не було зовсім, хоча частка етнічних українців тут складала понад 50% [16, с. 122].

Потрібно зазначити, що радянська влада зупинила будь-які наміри українства відродити українську автокефалію чи принаймні обмежити духовну експансію «Русского мира». У другій половині 1920-х рр. було повністю ліквідовано церковну ієрархію УАПЦ, в 1930 р. церква вже не мала жодного єпископа [17, с. 51] і на черговому соборі УАПЦ змушена була оголосити про саморозпуск.

Впродовж 1920–1930-х рр., у процесі становлення тоталітаризму, навколо православної церкви було створено систему політичної ізоляції, спрямовану на знищення її як суспільної інституції, що мала наступні складові (за О. Ігнатушою):

- прямі репресії щодо духовенства, церковнослужителів, найбільш активних діячів церкви;
- позбавлення духовенства виборчих прав та недопущення його участі в громадських та виробничих об'єднаннях;
- з 1923 р. було розгорнуто кампанію репресій проти голів і членів сільрад та КНС, які показали своїми діями готовність допомагати церкві;
- економічний тиск на церковні організації та релігійні громади, що завершився у 1922 р. експропріацією церковного землеволодіння, промислових підприємств, капіталу, нерухомого майна;
- позбавлення релігійних громад прав юридичної особи;
- втрата церквою ще однієї важливої функції, пов'язаної з її минулим юридичним статусом – ведення державних актів громадянського стану;
- усунення церкви зі сфери культурно-освітнього виховання;
- антицерковні кампанії;
- закриття церков, кероване вищими органами влади;
- з середини 1930-х рр. активізується практика масових політичних репресій, які довершують руйнацію організаційної структури конфесій та витісняють церкву зі сфери державних, суспільних стосунків [6, с. 181–204]. Жахливі наслідки для духовного розвитку українства мав голодомор 1932–1933 рр.

Приєднання західноукраїнських земель до СРСР напередодні Другої світової війни призвело до знищення Української греко-католицької церкви. З 1946 по 1956 рр. у православ'я було «переорієнтовано» 2 959 греко-католицьких храмів з 3 147, 1 241 священник з 1 832. Так утворювався не тільки спільний, а єдиний церковний простір України та Росії, який потім ретельно підтримувався та зміцнювався церковною та світською (радянською)

владою. Українців і росіян церква ретельно навчала, що вони – єдине ціле, в них єдина держава, єдина віра, єдина мова та культура.

Розширенню впливу РПЦ та «Русского мира» по війні сприяло прийняття у своєму парафії Румунської православної церкви на території Ізмаїльської, Одеської, Чернівецької та інших областей.

Необхідно наголосити, що РПЦ, залишаючись фактично єдиною в Радянському Союзі церквою, з якою співпрацювала радянська влада, не відмовлялася від ідеї Москви як «третього Риму» (про що свідчило святкування 500-річчя своєї автокефалії у 1948 р.), незалежно від форми держави, в якій вона існувала. Російська православна церква постійно турбувалася про розширення зони свого впливу. В цьому вона досягла в повоєнний період значних успіхів, у тому числі й на Україні [18, с. 172–177, 460–462].

Певна стабілізація релігійної ситуації у 1970-х – першій половині 1980-х рр. була безпосередньо пов'язана з кризою адміністративно-командної системи Радянського Союзу, прийняття нової Конституції СРСР, підписання низки міжнародних угод, що значно розширювали права людини, а головне, перемогою радянської влади над церквою, крім хіба що місцевого рівня [19, с. 318–320].

Доба перебудови позначилась зростанням активності церкви в Радянському Союзі загалом та на Україні зокрема. Після святкування 1000-ліття хрещення Русі почалося швидке звільнення релігії і церкви від жорсткої опіки з боку держави. Починаючи з 1988 р. боротьба з релігією зміщується у сферу здійснення атеїстичної пропаганди та набуває декларативних рис [20, с. 68–70].

Після періоду певної гнучкості початку 70-х рр. ХХ ст., промовисто засвідчує аналіз А. Капелера, паралельно із загальним зовнішньополітичним «прикрученням гайок» розпочалася більш репресивна національна політика, яка протривала аж до початку 80-х рр. В Україні та інших республіках відбулися хвилі чисток. Участь неросіян у політичному житті центру скоротилася. Знову робився наполегливіший наголос на навчання російською мовою, російська повинна була стати «другою рідною мовою» всіх народів Радянського Союзу. Як і за пізнього царизму, офіційна політика підхопила російські національні тенденції, не приєднуючись, однак, до крайніх націоналістичних течій у російському суспільстві [9, с. 289].

Російська мова насаджувалася в Україні адміністративним шляхом і одночасно заохочувалося її вивчення. Поряд з тиском держава прагнула формувати і позитивну мотивацію. Оволодіння домінуючою в Союзі мовою будь-де давало якісно інші можливості соціальної мобільності, зокрема заробітків і кар'єри. Мотиви освоєння російської мови могли бути різними, однак у підсумку наслідки цього були не на користь обома мовам і культурам. Руйнувалась, а нерідко й змінювалась національна ідентичність. Поріг опору асиміляції в українському суспільстві неухильно знижувався. У різних соціальних групах він також різнився – найзначніший спротив уподібненню чинився традиційно українським селом та національно свідомою інтелігенцією.

Найбільш впливовими агентами русифікації виступали Комуністична партія, комсомол, школа, профспілки, піонерська організація, армія, православна церква, громадські організації. Особливої різниці між державними агентами і громадськими не було, оскільки і ті, й інші перебували під тотальним контролем Комуністичної партії. Відповідно, тактика і стратегія русифікаційних зусиль різних агентів були єдиними, уніфікованими [18, с. 453].

Висновки. Отже, сам факт виникнення й розвитку української державності початку ХХ ст. є промовистим свідченням відмови України від «Русского мира», активна

діяльність щодо звільнення від його багатовікових тенет, і нарешті – прагнення розбудувати український світ на своїй землі попри постійну загрозу знищення національної державності.

Український націє- та державотворчий процес початку ХХ ст. не вкладався в рамки «Русского мира», його месіанської ідеї і суперечив самому проекту російського націє- та державотворення, особливо в контексті триєдності «русского народа», прадавніх засад «русской культуры» та апостольської церкви, адже руйнував самі засади «Русского мира».

Разом з тим потенціал українського націєтворення виявився настільки потужним, що постімперська Україна увійшла до складу СРСР як національний суб'єкт державотворення поряд з іншими суб'єктами – національними республіками Радянського Союзу.

Формування радянської державності відсунуло національне питання на другий план, а згодом дало можливість тлумачити його як антирадянське, дозволило виправдати репресії, спонукало до пошуків ворога серед власного народу, звинувачувати в націоналізмі патріотів, котрі повірили в можливість українського культурного розвитку в радянській оболонці.

Процес асиміляції українців значно прискорили голодомор 1932–1933 рр., доба Другої світової війни, голод 1946–1947 рр., повоєнна міграція до міст, швидкий розвиток промисловості 1960-х рр., розбудова великих промислових підприємств, що за умов домінування ідеї інтернаціоналізму та російської присутності, визначило наступний етап розвитку мовної ситуації – активне поширення російської мови серед українців, або, в кращому випадку – формування суржикомовного населення УРСР.

Асиміляція народів СРСР загалом та українців зокрема за доби тоталітаризму відбувалася значно ефективніше, ніж у попередній період: радянська знищувала національні корені, нечувана мобілізація та ідеологічна обробка населення давали можливість надпотужного впливу, одним з найефективніших засобів якого була російська мова (як мова державного та партійного апарату, освіти, ЗМІ та міжнародного спілкування).

У процесі перетворення УРСР на промислово-сільськогосподарську республіку, глибинних соціально-класових зрушень, русифікація українців відбувалось швидко та масштабно, особливо це стосувалося великих міст – промислових центрів та основних осередків радянської культури. Тож саме за радянських часів закладались передумови та відбувався процес формування соціальної бази сучасного (пострадянського) «Русского мира», до якого звертається Росія нині, апелюючи до необхідності захисту «русскоязычного населения», активно втручаючись у внутрішні справи молодих незалежних держав, передусім України, як найбільш зросійщеної республіки Радянського Союзу.

На Москві лежить відповідальність за асиміляцію народів як у Російській імперії, так і в Радянському Союзі, адже мовно-культурна уніфікація доби СРСР (під ширмою взаємозбагачення культур і народів за допомогою білінгвізму), негативно вплинула на всі народи Союзу, крім російського (ніхто не зможе підрахувати, скільки втратила українська культура та культури народів СРСР доби тоталітаризму), адже «радянськість» так чи інакше все більше набувала форм «русскости», а політика культурної гомогенності за допомогою русифікації та радянзації стала новою, завуальованою формою збереження та поширення «Русского мира».

Список використаної літератури

1. Неймарк М. Русский мир и геополитика. *Проблемы постсоветского пространства*. 2015. № 2. С. 78–100.
2. Агафонова Н. Становлення національної системи освіти в Україні: 1917–1920 рр. Одеса : Принт Мастер, 2002. 206 с.

3. Сірополко С. Історія освіти в Україні. Київ : Наук. думка, 2001. 912 с.
4. Усатенко Т. Українська національна школа: минуле і майбутнє (український вибір). Київ : Наукова думка, 2003. 285 с.
5. Шевельов Ю. Українська мова в першій половині двадцятого століття (1900–1941): стан і статус. Чернівці : «Рута», 1998. 208 с.
6. Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст.–30-ті рр. XX ст.). Запоріжжя : Поліграф, 2004. 440 с.
7. Євсєєва Т. Російська православна церква в Україні 1917–1921 рр.: конфлікт національних ідентичностей у православному полі. Київ : Інститут історії України НАН України, 2004. 362 с.
8. Антонюк Т. Освітня політика в Україні періоду 20-х – початку 30-х років XX ст. Київ : «МП Леся», 2011. 232 с.
9. Каппелер А. Росія як поліетнічна імперія: Виникнення. Історія. Розпад. Переклад. з німецької Х. Назаркевич, наук. ред. М. Крикун. Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. 360 с.
10. Стрижак Є. Репресії 1930-х рр. та їхні наслідки для кадрового забезпечення середньої і вищої школи УСРР. Черкаси : «Вертикаль», 2007. 72 с.
11. Масенко Л. Мова і суспільство: постколоніал. вимір. Київ : Вид. дім «КМ Академія», 2004. 163 с.
12. Дроб'язко П. Українська національна школа: витоки і сучасність. Київ : Видавничий центр «Академія», 1997. 184 с.
13. Єржабкова Б. Шкільна справа та шкільна політика в рейхскомісаріаті «Україна» (1941–1944) у світлі німецьких документів. Переклад з німецької. Київ : Наукова думка, 2008. 272 с.
14. «Українізація» 1920–30-х років: передумови, здобутки, уроки. За ред. В. Смолія. Київ : Інститут історії України НАН України, 2003. 392 с.
15. Масенко Л. Мова і політика. Київ : Соняшник, 1999. 100 с.
16. Касьянов Г. Україна 1991–2007: нариси новітньої історії. Київ : Наш час, 2007. 432 с.
17. Левицький Ю. Коротка історія української (Київської) церкви. Львів : Вид-во Монахів Студитів «Свічадо», 1993. 60 с.
18. Гриневич В., Даниленко В., Кульчицький С., Лисенко О. Україна і Росія в історичній ретроспективі: радянський проект для України. Київ : Наукова думка, 2004. Т. II. 2004. 526 с.
19. Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. Частина друга. Полтава, 2001. 736 с.
20. Релігійна політика в Україні у 1960–1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин. Відп. ред. В. Даниленко. Київ : Інститут історії України НАН України, 2010. 210 с.

THE IDEOLOGY OF THE “RUSSIAN WORLD” AND THE UKRAINIAN LANGUAGE (SOVIET PERIOD)

Leonid Panasiuk

*Borys Grinchenko Kyiv University,
Faculty of History and Philosophy, Department of Philosophy
Marshal Tymoshenko str., 13-B, 04212, Kyiv, Ukraine*

The article considers the state of the Ukrainian language through the prism of the formation and development of the “Russian world” of the times of the Russian Empire. The content of the Russian

geopolitical concept – the ideology of the “Russian world”, which is based on Russian language and Russian culture – has been revealed.

The article notes that the most significant basis for the spread of the Ukrainian language is the state form of organization of society. National and cultural rise in Ukraine in the early 20th century gave the opportunity to embark on the path of creation and development of national statehood, which opened up new possibilities for the development of Ukrainian culture and language. The development of the Ukrainian language in the political, educational and religious spheres is examined.

The content and main directions of revival of the Ukrainian language and culture during the national liberation struggles of 1917–1920 have been revealed. It is emphasized that the return to the Ukrainian language was most difficult in the educational sphere: in fact, a bilingual educational system was formed, in which, along with existing educational institutions, new ones, Ukrainian, were created. In the religious sphere, the Russian Orthodox Church actively opposed the revival of the Ukrainian autocephalous movement and the possibility of establishing the Ukrainian Local Orthodox Church.

An analysis of the influence of the formation and implementation of Soviet power in Ukraine on the linguistic and cultural development of the region is proposed. Despite the period of nativization and the Second World War (German occupation of Ukraine, when Russian was not used), during the Soviet era, the Ukrainian language experienced a significant reduction in social power due to educational policy, rapid limitation of its use in the administrative and political sphere, secularization of the USSR in religious realm.

It is emphasized that the change in the form of the state did not change its unifying essence, adjusting the policy of cultural homogeneity in the direction of creating the new “Soviet people”, the cultural basis of which was the Russian language. Emphasis is placed on the role of the Russian language as a language of interethnic communication within the Soviet Union.

It is proposed to consider Russification with the help of Sovietization as a new, non-imperial form of preservation and production of the “Russian world”.

Key words: ideology, “Russian world”, Ukrainian language, Soviet Union.

УДК 327:32:019.5

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.23>

РОЛЬ ТЕХНОЛОГІЙ ДЕРЖАВНОГО БРЕНДИНГУ У ЗОВНІШНІЙ ПОЛІТИЦІ США

Марія Реджа

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,
факультет суспільних наук і міжнародних відносин,
кафедра міжнародних відносин
пр. Гагаріна, 72, 49000, м. Дніпро, Україна*

Визначено особливості становлення та розвитку державного брендингу США, як впливового актору міжнародної системи. Також розглянуто особливості становлення та стан сучасної публічної дипломатії в США та її вплив на формування державного брендингу. Визначено складові державного брендингу країни та як вони впливають на формування позитивного образу країни за кордоном.

Доводиться, що у сучасному світі територіальні кордони стали більш відкритими, навіть розмитими. Міста і країни тісно пов'язані один з одним системами інформаційних, фінансових і інших потоків. Джерела виживання територіального утворення часто знаходяться за межами фізичних кордонів. В таких умовах бренд території стає одним з найбільш дієвих інструментів конкуренції та залучення ресурсів. Територіальний брендинг в багатьох розвинених країнах став уже одним з ефективних інструментів розвитку своєї території (міста, регіону, країни).

Визначається, що застосування державного брендингу в зовнішній політиці США дає підстави стверджувати, що ідеологія державного брендингу в умовах глобалізації набуває як форм підтримки політичного діалогу, так і форм пропаганди переваг тієї чи іншої політичної, економічної та соціальної системи, а також відображає просування певного світогляду, політико-культурних цінностей та способу життєдіяльності у сучасному світі. В основі впровадження національних програм державного брендингу з'ясовано, що вони мають суттєві відмінності з огляду на визначальні характеристики політичної культури вищезазначених держав.

Підкреслюється, що потужний і позитивний бренд нації приносить пряму вигоду її експортерам, імпортерам, уряду, культурному сектору, туризму.

Констатується, що публічна дипломатія займає важливе місце у зовнішньополітичній діяльності США. Доводиться, що у Сполучених Штатах на офіційному рівні визнається ефективність публічної дипломатії та необхідність її використання для створення сприятливої атмосфери за кордоном, також вона сприяє ефективному проведенню політичних або економічних акцій. Публічна дипломатія США передбачає проведення державної підтримки програм, спрямованих на формування зарубіжної громадської думки і поліпшення іміджу Сполучених Штатів. Знання інститутів та інструментів публічної дипломатії США дозволить краще зрозуміти зовнішню політику Сполучених Штатів.

Ключові слова: державний бренд, державний брендинг, імідж держави, образ держави, територіальний брендинг, США, зовнішня політика США, технології державного брендингу, публічна дипломатія США.

У сучасному глобалізованому світі одним із найважливіших пріоритетів зовнішньої політики більшості цивілізованих держав є формування і підтримання їх позитивного бренду на міжнародній арені. Визнання значущості даного аспекту політики знаходить своє підтвердження в законах, нормативно-правових актах, дорожніх картах країн, а також підтверджується динамічно зростаючими витратами безлічі держав на підтримку і просування бренду держави. Невід'ємною частиною процесу формування позитивного образу держави у світі стає реалізація державою стратегії державного брендингу і проведення

брендінгових кампаній – тобто формування бренду, неповторного образу, що ставить акценти на перевагах даної країни.

Брендінг держави все більш стає сферою наукового інтересу багатьох дослідників. Багато країн прагнуть поліпшити становище своєї країни, оскільки імідж і репутація країни можуть істотно вплинути на її економічну життєздатність. Країни прагнуть залучити туризм і інвестиційний капітал, збільшити експорт, залучити талановиту і творчу робочу силу і посилити свій культурний і політичний вплив у світі. Існують різні способи за допомогою яких нація проєктує свій національний бренд, до даної сфери відносять експорт, прями іноземні інвестиції та туризм.

Це саме те, що визначає репутацію, якої набуває або яку придбає держава у свідомості світової громадськості у результаті взаємодій тих чи інших її суб'єктів, що взаємодіють з іншим світом. Тому бренд держави є сукупним показником авторитетності та успішності її дій на міжнародній арені, оцінкою думки зарубіжної громадськості про країну.

Брендінг міцно увійшов у політичне життя держав і політичні процеси, дозволяючи розширювати інформаційну присутність країн.

Цей процес у сьогоденні реаліях набуває все більшої ваги. Позитивний образ є ефективним засобом перетворень, підвищення статусу та престижу держави.

Також в останні роки все більш популярною стає публічна дипломатія, яка тим чи іншим чином пов'язана з брендінгом країни. Публічна дипломатія займає важливе місце у зовнішньополітичній діяльності США. На сьогодні у Сполучених Штатах на офіційному рівні визнається ефективність публічної дипломатії та необхідність її використання для створення сприятливої атмосфери за кордоном, сприяє ефективному проведенню політичних або економічних акцій. Публічна дипломатія США передбачає проведення державної підтримки програм, спрямованих на формування зарубіжної громадської думки і поліпшення іміджу Сполучених Штатів. Знання інститутів та інструментів публічної дипломатії США дозволить краще зрозуміти зовнішню політику Сполучених Штатів.

Отже, актуальність даного дослідження зумовлюється тим фактом, що бренд сьогодні в міжнародних відносинах і зовнішній політиці стає важливим нематеріальним ресурсом держави, його конкурентною перевагою. Уміння управління брендом створює почуття довіри до країни, формує лояльність до неї інших акторів міжнародних відносин. Бренд відображає міжнародний, політичний авторитет держави, створює умови для залучення країн-партнерів, відображає сприятливий інвестиційний клімат, приваблює іноземних інвесторів, фахівців, студентів, туристів; сприяє транслюванню національної культури, цінностей і досягнень країни, допомагає закріплювати політичні успіхи на світовій арені.

Об'єктом дослідження є технології державного брендінгу США.

Предметом дослідження є особливості розвитку технологій державного брендінгу у зовнішній політиці США на сучасному етапі.

Мета статті полягає в тому, щоб визначити особливості розвитку технологій державного брендінгу та їх вплив на зовнішню політику США.

Звертаючись до джерельної бази дослідження, слід наголосити, що брендінг як процес формування й просування на ринку того чи іншого бренду, увійшов у науковий обіг лише у 1990-ті рр. завдяки двом британським експертам у сфері брендінгу – Велі Олінсу та Саймону Анхольту. З того часу політична наука накопичила певний досвід, у тому числі й національний, який, узагальнюючи, можна розглядати як теорію державного брендінгу.

У її руслі працюють такі українські науковці й практики, як: О. Андрійчук, В. Мірошніченко, А. Теплухін, Л. Шульгіна. Західні – Ф. Котлер, І. Рейн, К. Бджола, Т. Кромвелл. Російські – В. Тарнавський, В. Музикант, Р. Базаров, Д. Замятін, В. Ляпоров. Не менш

цінним є вивчення бренду вченими-маркетологами, серед яких варто відзначити роботи Дж. Траута, М. Ліндстрома, Дж. Залтмана, Ф.-Р. Еша, Л. Чернаторі, А. Лебедева-Любімова, Н. Коро, І. Шелепа та інших дослідників.

Звертаючись до історичних витоків поняття «брендинг», слід зазначити, що у маркетингу поняття вперше з'явилося в XIX ст. Це пов'язано з виникненням фабричного виробництва.

Проте справжній розквіт ідеї брендингу припав на другу половину XX ст., і пов'язано це було з цілком природними причинами – появою на ринку великої кількості схожих товарів.

Всю наступну історію створення брендів можна розділити на 4 періоди, починаючи з 1860 р.

Перший етап історії брендингу припадає на 1860–1914 рр. У цей період виробництво товарів масового попиту переживало «бум» після закінчення цивільної війни. Ключовими факторами, що вплинули на зростання попиту стали: розвиток виробництва і вдосконалення доставки товару, зростання населення країни. Розвиток транспорту та засобів зв'язку забезпечили розвиток каналів розподілу товарів. Вдосконалення виробничих процесів дозволило не тільки виробляти товари швидше, але й поліпшити споживчі якості товарів (зокрема й упаковку) без зростання собівартості продукції. Поліпшення законодавства в області захисту торгових марок знижувало ризики виробництва. У 1870 р. конгрес США прийняв спеціальний закон про торгових марках, який встановлював правила їх реєстрації: необхідно було відправити в Патентне бюро зображення торгової марки з описом типу товару і сплатити реєстраційний внесок \$ 25. Зростання населення країни завдяки ефективній імміграційній політиці та підвищення загальної рівня життя завдяки індустріалізації та урбанізації (в тому числі зростання освіченості населення) забезпечували постійний ріст попиту на товари і послуги. Розвивалися можливості реклами: газети і журнали розпочали постійну публікацію рекламних оголошень. Магазины роздрібної торгівлі також стали вдаватися до маркетингу, заохочуючи своїх споживачів акціями, підтримуючи розвитку брендovаних товарів масового попиту.

Наприклад, у цей період у 1914 р. народжується бренд Doublemint, в 1911 р. з'являється бренд Datsun, зараз Nissan, японська автомобільна компанія, що існувала в XX ст., і марка японських автомобілів, які виготовлялися до 1986 р. Після поглинання концерном Nissan стала одним з брендів. У 2013 р. виробництво автомобілів Datsun відновлено [19].

Другий етап історії брендингу припадає на 1915–1929 рр. У цей період починається домінування торгових марок масового попиту. До 1915 р. торгові марки загальнонаціональних виробників міцно закріпили своє становище на ринку. У період з 1915 р. маркетинг торгових марок став пріоритетним напрямком для фахівців з виробництва і стимулювання збуту.

Методи маркетингу стрімко поліпшувалися і удосконалювалися: до розробки упаковки почали залучати дизайнерів; підвищилися вимоги до кваліфікації торгового персоналу, відповідального за роботу з клієнтами; реклама стала більш привабливою, емною і креативною; високий розвиток отримало напрямком маркетингових досліджень [10].

Третій етап розвитку брендів – 1930–1945 рр. У цей період виникають перші проблеми в управлінні торговельними марками, спричинені уповільненням зростання основних ринків. У 1929 р. почалася Велика депресія і торгові марки зіткнулися з новими проблемами:

– споживачі стали більш чутливі до ціни, що обмежувало можливість зростання цін, а також знижувало попит на дорогі товари і на товари не першої необхідності;

– споживач став більш вимогливий до реклами: з'явилися перші звинувачення у здатності реклами маніпулювати свідомістю споживачів, знижувалося увагу до реклами.

Друга світова війна також призвела до значного зниження уваги до торгових марок і брендів, вплинула на загальне зниження попиту.

Четвертий етап розвитку теорії про бренд, торгову марку і товарні знаки припадає на 1946–1985 рр. Після Другої світової війни попит на високоякісні торгові марки почав відновлюватися, що призвело до зростання обсягів продажів. Додатково зростанню сприяли поліпшення добробуту населення та формування середнього класу. У цей період розвитку брендингу усіма компаніями активно впроваджувалася система управління торговими марками, розроблена «Procter&Gamble».

Наступний етап розвитку – п'ятий – припадає на кінець 1990-х рр. і продовжується до сьогодні. Слід зазначити, що перші брендингові кампанії держав належать саме 90-х рр. минулого століття. Примітно, що у більшості випадків причини проведення таких кампаній носили політичний характер.

Найвідомішим дослідником в області державного брендингу є Саймон Анхольт — незалежний політичний радник з питань побудови державного бренд-іміджу держави, державної ідентичності й репутації, визнаний провідним фахівцем в цій області. Він стверджує, що імідж держави не можна створити одними логотипами, рекламними акціями або через комунікації. Справжню репутацію необхідно заслужити [1]. На його думку, якщо країна хоче отримати хороший імідж, то вона повинна докласти зусиль у вирішенні якогось-небудь із глобальних завдань, які стоять перед людством.

Сьогодні до питань створення і просування державного бренду привернуто увагу практично всіх держав. Відбувається інституалізація даної діяльності, розробляються оригінальні підходи і практичні прийоми просування оновлених брендів. У кожній країні є два шляхи – дати образу формуватися стихійно або керувати цим процесом. Свідоме управління процесом формування бренду називають брендингом. Саймон Анхольт визначає брендинг країни як систематичний процес узгодження дій, поведінки, інвестицій, інновацій і комунікацій країни для реалізації стратегії конкурентної ідентичності. Державний брендинг, націлений на підвищення іміджевих характеристик країни, і безумовно, є потужним економічним ресурсом [1]. Однак як політичне явище державний брендинг знаходиться на стадії становлення.

Хоча термін «брендинг територій» з'явився тільки в XXI ст., це явище існувало століттями.

У 1990-х рр. з'явилися дослідження, присвячені маркетингу територій, більшість яких ґрунтувалася на твердженні, що території, як і компанії, продають продукти і послуги, в числі яких можуть бути об'єкти для інвестицій, туризм, товари місцевого виробництва тощо. У 1993 р. вийшло перше видання, що стало знаковою книгою Філіпа Котлера, Дональда Хайдера і Ірвіна Рейна «Маркетинг територій: залучення інвестицій, промисловості та туризму міста, штати і країни». Ця робота вперше чітко обґрунтувала використання маркетингу в якості механізму всебічного просування територій [19].

У сучасному світі територіальні кордони стали більш відкритими, навіть розмитими. Міста і країни тісно пов'язані один з одним системами інформаційних, фінансових і інших потоків. Джерела виживання територіального утворення часто знаходяться за межами його фізичних кордонів. У таких умовах бренд території стає одним з найбільш дієвих інструментів конкуренції за залучення ресурсів.

Територіальний брендинг у багатьох розвинених країнах став уже одним з ефективних інструментів розвитку своєї території (міста, регіону, країни).

Процес територіального брендингу не особливо відрізняється від брендингу в цілому. Територіальний брендинг спрямований на поліпшення іміджу регіону (міста або країни), на створення в думках її гостей та мешканців необхідних позитивних асоціацій і образів. Для будь-якого регіону бренд також важливий, як і для компанії, адже саме він є основою відносин з цільовою аудиторією, формує прихильність до географічного регіону на емоційному рівні і лояльність до нього [9].

Існують 6 ключових вимірів цінностей бренду території:

- функціональний вимір – сукупність факторів, що впливають на якість і вартість життя;
- емоційний вимір – сукупність емоцій, що викликаються брендом території;
- соціально-культурний вимір – територіальна субкультура, освіченість і толерантність населення;
- духовно-історичний вимір – сприйняття історико-культурної та релігійної спадщини території;
- інноваційний вимір – розвиненість науки і освіти, наявність передових підприємств, інкубаторів;
- вимірювання відповідальності регіональної влади – ставлення до екологічної, військової, інформаційної безпеки.

Ми вже згадували західного дослідника С. Анхольта. Так, у 2002 р. один з провідних світових фахівців у галузі брендингу він уперше як термін вжив фразу «брендинг місць».

Анхольт став основним розробником комплексного, диверсифікованого підходу до брендингу територій, на противагу спеціалізованому, сфокусованому на якомусь одному аспекті (наприклад, туризм). Анхольт створив концепцію конкурентної ідентичності, представивши її у вигляді шестикутника, який показує шість елементів сучасного бренду території: туризм, експортні бренди, політика, бізнес та інвестиції, культура, люди [1, с. 25].

Розглянемо найбільш яскраві приклади територіального брендингу міст США. Взагалі брендинг американських міст розпочався з Лас Вегаса і слогану «Все, що тут сталося, залишиться тут» («What Happens Here, Stays Here»), що з'явився у 2003 р. R&R Partners змусило всю Америку – від простого вантажника до першої леді США Лори Буш – вимовляти слоган, який вони придумали для рекламної кампанії Лас-Вегаса. Кампанія завершилась у 2003 р, а фраза залишилася і досі працює на місто. Щорічно Лас-Вегас відвідує 37,5 мільйонів туристів. Кожну ніч гості заповнюють 135 000 кімнат у готелях. Історично сформований образ міста працює без збоїв. Найавторитетніше спеціалізоване видання «Advertising Age» назвало цю кампанію «культурним феноменом». Про неї з великим задоволенням писали і розповідали провідні ЗМІ Америки. У 2006 р. «Only in Vegas» стала кращою рекламною кампанією США за версією «USA Today» [5].

Ще одним прикладом є брендинг Нью-Йорка – це один з найбільш серйозних прикладів у галузі брендингу міст. Цей процес почався у 80-х рр. XX ст. з невеликої рекламної кампанії. Набираючи оберти, брендинг Нью-Йорка поступово перетворився на серйозну стратегію, яка вже принесла свої плоди. Початок було покладено в 1977 р., коли Департаментом Комерції штату Нью-Йорк агентству Wells Rich Greene (BDDP) було зроблено замовлення на рекламну кампанію штату. Тоді ніхто не очікував, що рекламна кампанія затягнеться у часі. Дизайнер агентства Мілтон Глейзер створив безкоштовно логотип міста. Несподівано цей графічний знак став символом міста, і варто визнати, що цей простий знак – сердечко, оточене літерами «I NY» – вийшов дійсно вдалим, особливо на асоціативному рівні.

Однак це не стало закінченням історії розвитку бренду та фірмового стилю Нью-Йорка. Рекламне агентство «Wolf Olins» розробило для міста новий варіант графічного знака, представлений у вигляді «живих логотипів». В офіційному описі агентство представляє логотип Нью-Йорка символом нескінченних можливостей самовираження. Впізнана форма графічного знака мешканцям міста надає можливість самостійно змінювати його зміст. Представник будь-якої професії може наповнити його своїм змістом. Зберігаючи в собі частинку величезного міста, цей логотип може бути символом будь-якої професії, релігії чи культури [10].

Нам відомі й інші приклади, де цінності втілені в конкретному територіальному бренді:

- Любов, задоволення – Нью-Йорк, Лас-Вегас;
- Свобода, інновації – Силіконова долина, мис Канаверал;
- Знання – Гарвард;
- Багатство – Wall Street;
- Влада – Вашингтон;
- Слава – Голлівуд.

Таким чином, ще задовго до того, як з'явилося саме поняття брендингу територій, бренди ряду територій США у багато в чому вже були сформовані. В останні десять років в США найактивнішим чином зайнялися брендингом територій, раніше нікому не відомих. Ось кілька прикладів міських слоганів:

- Текеула – «Старі традиції, нові можливості»;
- Норко – «Norsetown USA» (можна перевести як «Кінське місто Америки», але це не передає ефекту торгової марки);
- Ріверсайд – «Місто мистецтва і культури»;
- Шарлотсвилл – «Справжня Вірджинія»;
- Атлантик-Сіті – «Безперервний рух»;
- Клівленд – «Cleveland Rocks!» (слоган важко перевести через гру слів: rock – скеля, to rock – бути кльовим, рулити);
- Омаха – «Зроблено на совість. Рідкісний»;
- Санта-Фе – «Місто не схоже» (посилання на відому цитату Аристотеля «Місто – єдність несхожих»);

Також 7 листопада 2011 р. в Лондоні відбулася презентація туристичного бренду США. Новий логотип і фірмовий стиль туристичного бренду були розроблені в компанії The Brand Union. Brand USA – перша глобальна програма по просуванню Сполучених Штатів Америки на міжнародному туристичному ринку. Згідно прес-релізу Нью-Йоркського відділення компанії Brand Union, новий дизайн відображає дух Сполучених Штатів: автентичність, оптимістичність, несподіванка, всеосяжність, нескінченні можливості. Логотип являє собою симфонію точок, які об'єднуючись утворюють абрєвіатуру USA. Точки і їх різний колір символізують різноманітність людей, які живуть в країні і досвіду, який вона може дати. Щоб ще більше підкреслити, що не існує єдиних і однозначних США, фірмовий стиль не прив'язаний жорстко до однієї колірної палітри, а дозволяє використовувати широкий діапазон гам і відтінків. [9]

Історії невдач у територіальному брендингу яскраво ілюструють технологію процесу. Наприклад, на початку XXI ст. провалом закінчилася спроба ребрендингу США. Так, у 2001 р., через місяць після терактів у Нью-Йорку 11 вересня, заступником держсекретаря США з питань громадської дипломатії була призначена голова рекламного агентства Ogilvy & Mather Шарлотт Бірс, її завданням був ребрендинг Америки – ство-

рення позитивного образу країни у світі, насамперед в мусульманських країнах. На колишній роботі, в рекламному агентстві, серед успіхів Бірс числилися, серед іншого, кампанії з просування пілососів Hoover і рису Uncle ben's. Держсекретар Колін Пауелл, коментуючи в Сенаті призначення Бірс, заявив: «Адже немає нічого страшного в тому, щоб призначити людину, яка знає, як продавати. Ми просто пропонуємо продукт. Нам потрібен хтось такий, хто може знову зробити Америку брендом». Однак виявилось, що Америка відрізняється від пілососа, і в березні 2003 р. Бірс подала у відставку, тоді як високопоставлені чиновники зізнавалися журналістам, що результати її роботи незадовільні. Помилкою стало те, що Бірс не вписала США як продукт контекст цільової аудиторії: культурний, соціальний, політичний, економічний, моральний, сакральний. Наприклад, перед вторгненням до Афганістану американцям терміново довелося придумувати нову назву операції, яка спочатку називалася «Безмежна справедливість». Назва «обурила» мусульманських союзників США: на їхню думку, безмежною справедливістю володіє тільки Аллах [14].

Отже, якісно зроблений бренд дозволить залучити інвестиції і туристів, збільшити вплив всередині країни і за її межами, підвищити надійність і стабільність в очах інвесторів, поліпшити зв'язки з іншими містами і різними організаціями, а також дасть жителям міста змогу пишатися місцем, де вони живуть і працюють. У США, як у жодній іншій країні, багато уваги приділяється тому, як виглядає держава в очах світової спільноти. Будь-яка політична, військова акція, економічне втручання та інші дії, навіть якщо вони об'єктивно негативні і порушують міжнародне право, повинні виглядати як благородна місія.

Застосування державного брендингу в зовнішній політиці США дає підстави стверджувати, що ідеологія державного брендингу в умовах глобалізації набуває як форм підтримки політичного діалогу, так і форм пропаганди переваг тієї чи іншої політичної, економічної та соціальної системи, а також відображає просування певного світогляду, політико-культурних цінностей та способу життєдіяльності у сучасному світі. На основі впровадження національних програм державного брендингу, що мають суттєві відмінності з огляду на визначальні характеристики політичної культури вищезазначених держав.

На початку XXI ст. в Америці сформувалася система забезпечення зовнішньополітичного образу держави, яка охоплює державні інститути, приватні корпорації, неурядові організації та засоби масової інформації. Можна стверджувати, що у сучасних політичних і економічних умовах Сполучені Штати Америки обіймають роль глобального лідера, характерними рисами та методами політичного управління останніх президентських адміністрацій було прагнення вирішувати міжнародні проблеми за допомогою жорсткого силового тиску, втручання у внутрішню політику інших держав, вилучення американських ресурсів з міжнародних програм допомоги, щоб реалізувати політичну, економічну та військову переваги країни і таким чином підтримати імідж США як домінуючої держави світу. З огляду на задекларовані новою адміністрацією США пріоритети зовнішньої політики щодо просування політичної ідеології Америки через поширення американських цінностей у світі, зміцнення міждержавної взаємодії із розвинутими країнами, об'єднання міжнародної спільноти у боротьбі проти тероризму і політичних режимів, що прагнуть одержати зброю масового ураження, влада США актуальним завданням визначила реалізацію програми державного брендингу [19]. Слід зазначити, що у вересні 2002 р. в США було опубліковано доповідь незалежної організації «Task Force on Public Diplomacy» за підтримки «Ради з міжнародних відносин», у ній найбільш суттєвими та дієвими механізмами покращення міжнародного іміджу США було визначено саме державний брендинг та публічну дипломатію.

Висновки. Сьогодні до питань створення і просування державного бренду привернуто увагу практично всіх держав. Відбувається інституалізація даної діяльності, розробляються оригінальні підходи і практичні прийоми просування оновлених брендів.

Однак як політичне явище державний брендинг знаходиться на стадії становлення. Велику увагу до подібної діяльності політиків, державних інститутів, культурних центрів, дипломатів дозволяє розглядати даний напрямок як частину зовнішньої культурної політики, також націленої на формування програми в галузі інформації, освіти і культури з приватних ініціатив у сфері міждержавних контактів з часом перетворилися в ефективний інструмент зовнішньої політики США. До числа цих факторів належать як наявність зовнішньої загрози національній безпеці США або їх інтересів у різних регіонах земної кулі, а також конкуруючої ідеології, так і політичні переваги і позиції істеблішменту США щодо курсу зовнішньої політики США у фіксований момент часу.

Основними формами здійснення публічної дипломатії є такі програми, як аналіз громадської думки в зарубіжних країнах, здійснення інформаційної пропаганди та просування певної політичної ініціативи США, навчання зарубіжних політиків, лідерів молодіжних рухів і некомерційних продемократичних організацій, а також просування образу США допомогою програм в галузі культури.

Вигоду від послідовного та професійного процесу брендингу держави або регіону можна ідентифікувати як здатність залучати більше інвестицій, оскільки позитивний державний бренд прямо пропорційний економічним і соціально-політичним показниками країни, як системи оподаткування, якісної професійної робочої сили, безпеки, навколишнього середовища, політичної стабільності. Важливими складовими ефективного впровадження технологій формування і розвитку бренду держави в системі державного управління є співробітництво та залучення представників державних структур, бізнесу, творчої сфери, освіти та ЗМІ. Необхідно визначити сприйняття країни на внутрішньому рівні, а також в очах зовнішніх аудиторій, які є стратегічними і потенційно цікавими країні для міжнародного співробітництва. Важливою також є можливість залучити лідерів громадської думки, громадських діячів до визначення та оцінки сильних і слабких сторін, порівняльного аналізу цих даних з даними соціологічного опитування населення. При розробці стратегії формування бренду держави необхідно застосовувати певну модель, яка може містити кілька ідей.

Список використаної літератури

1. Анхольт С. Бренд Америка: мать всех брендов. С. Анхольт, Дж. Хильдрет. Москва : Добрая книга, 2010. 232 с.
2. Важенина И., Важенин С. Имидж, репутация и бренд территории. *ЭКО*. 2008. № 8. С. 3–16.
3. Вікно в Америку. *Посольство Сполучених Штатів Америки в Україні*. URL: <http://www.ukrainian.ukraine.usembassy.gov/uk/woa.html>.
4. Волков А. Стратегічний бренд-менеджмент і капіталізація організації. *Маркетинг*. 2006. № 4 (89). С. 19–29.
5. Дорошенко Л. Брендинг стран. URL: <http://www.kv.com.ua>.
6. Жумагалиева С. Процес створення бренду. URL: http://www.advesti.ru/publish/brending/190405_process/.
7. Жуйков Д. USA нужен ребрендинг. URL: <http://www.rbcdaily.ru/2008/04/02/world/333344>.
8. Зозулев А., Нестерова Ю. Брендинг в схемах. Моделі брендингу: класифікація та стисла характеристика. *Маркетолог*. 2006. № 10, листопад. С. 11–12.

9. Калинин М. Брендинг города как инструмент стратегии. URL: <http://www.expert.ru/forums>.
10. Ляпоров В. Бренд-политика как основа внешнеполитической стратегии. URL: <http://www.proreklamu.com/articles/branding/7148-qp>.
11. Мирошниченко В. Бренд как двигатель прогресса. URL: <http://www.companion.ua/Articles/Content/Forprint/?Id=9428&Callback=72>.
12. Райс Л., Траут Дж. Маркетинговые войны: Marketing Warfare [пер. с англ. С. Жильцов]. Санкт-Петербург: Питер, 2006. 256 с.
13. Смолян Г., Лепский В. Новые технологии информационного воздействия на индивидуальное, групповое и массовое сознание. *Проблемы психологии и эргономики*. 2001. № 3. С. 18.
14. Тарнавский В. Страна как бренд. URL: <http://www.management.com.ua/cases/case026.html>
15. Association for Place Branding & Public Diplomacy. URL: http://www.nationbranding.de/site_english/advisory_board/peter-vanham.php.
16. US Advisory Commission on Public Diplomacy. 2005 Report. U.S. Department of State. URL: <http://www.state.gov/r/adcompd/rls/55903.htm>.
17. Nation "Branding": Propaganda or Statecraft? by Simon Anholt. *Public Diplomacy Magazine*. URL: <http://publicdiplomacymagazine.com/nation-branding-propaganda-or-statecraft/>
18. Van Ham, P. The Rise of the brand state: The postmodern politics of image and reputation // *Foreign Affairs*, 8(5), 2001. pp. 2–6.
19. Van Ham, P. The Rise of the Brand State. URL: <http://www.foreignaffairs.com/articles/57229/peter-van-ham/the-rise-of-the-brand-state>

THE ROLE OF STATE BRANDING TECHNOLOGIES IN US FOREIGN POLICY

Mariia Rexha

Oles Honchar Dnipro National University,

Faculty of Social Sciences and International Relations, Department of International Relations

Gagarin Ave., 72, 49000, Dnipro, Ukraine

Peculiarities of formation and development of the US state branding as an influential actor of the political system are determined. The peculiarities of the formation and development of modern public diplomacy in the United States, and its impact on the formation of state branding are also considered. The components of state branding and influence on formation of a positive image of the country abroad are identified.

Identified that in today's world, territorial boundaries have become more open, even blurred. Cities and countries are closely interconnected due to systems of information, financial and other flows. The sources of survival of territorial entity are often outside its physical boundaries. In such conditions, the brand of the territory becomes one of the most effective tools of competition for resources. Territorial branding in many developed countries has become one of the effective tools for the development of its territory (city, region, country).

It is determined that the use of public branding in US foreign policy suggests that the ideology of public branding in the context of globalization takes both forms of support for political dialogue and forms of promoting the benefits of political, economic and social system, and reflects the promotion of particular worldview. Political and cultural values and way of life in the modern world were revealed. The implementation of national state branding programs is based on the fact that they have significant differences due to the defining characteristics of the political culture.

It is emphasized that a powerful and positive brand of the nation brings direct benefits to its exporters, importers, government, cultural sector, tourism.

It is stated that public diplomacy has an important place in US foreign policy. It is proved that the United States officially recognizes the effectiveness of public diplomacy and the need to use it to create a favorable atmosphere abroad, and it also promotes effective political or economic action. US public diplomacy involves state support for programs aimed at shaping foreign public opinion and improving the image of the United States. Knowledge of the institutions and tools of US public diplomacy will provide a better understanding of United States foreign policy.

Key words: state brand, state branding, state image, territorial branding, USA, US foreign policy, state branding technologies, US public diplomacy.

УДК 316.72

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.24>

ОСОБЛИВОСТІ ТА МОДЕЛІ УПРАВЛІННЯ ІНТЕГРАЦІЄЮ, КУЛЬТУРНИМ РОЗМАЙТТЯМ І ПОЛІТИКИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ В КРАЇНАХ ЄВРОПИ

Олег Філик

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра політології
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті проаналізовано феномен соціального і культурного розмаїття в країнах Європи та констатовано, що цей феномен неодмінно потребує структуризації на предмет інтеграційних стратегій, а отже, і моделей управління інтеграцією та культурним розмаїттям. Здійснено це на підставі порівняльного й описового аналізу генези, сучасного змісту і різновидів/моделей управління соціально-культурним розмаїттям й інтеграцією груп меншин та політики мультикультуралізму як у Європі загалом, так і в окремих країнах цього регіону. На цій підставі констатовано, що в країнах Європи простежуються доволі значні теоретичні і практичні відмінності у розумінні понять «інтеграція», «розмаїття», «управління розмаїттям», «асиміляціонізм», «мультикультуралізм» і «мультикультурність» та загалом щодо стратегії та тактики інтеграції різних груп меншин. Теоретизовано та верифіковано, що національні моделі управління культурним розмаїттям у Європі найчастіше власне поділяють на асиміляціонізм і мультикультуралізм. Однак ці моделі не є самодостатніми та неоспорюваними, а натомість все частіше доповнюються менш нормативними й формалізованими детермінантами громадянства та інтеграції. У практичному зрізі продемонстровано, що для країн Європи останнім часом (хоч і загалом еволюційно) все більше притаманна радикалізація суспільно-політичного дискурсу з приводу культурного розмаїття та мультикультуралізму, адже останній може і збагачувати культуру та життя, і навпаки, загрожувати згуртованості європейських націй. Це своїм наслідком має конструкцію, згідно з якою політика управління соціальним і культурним розмаїттям у Європі (загалом і в окремих країнах) почала й продовжує розвиватись як значно «жорсткіша», ніж вона була ще кілька десятиліть тому. А відтак у Європі відбувається поступовий зсув у напрямі від мультикультуралізму до асиміляціонізму, хоч ці дві моделі управління розмаїттям в жодному випадку так і не стали «ідеальними» або рамковими.

Ключові слова: культурне розмаїття, інтеграція, імміграція, мультикультуралізм, мультикультурність, асиміляція, асиміляціонізм, країни Європи.

Європа – частина світу, для якої завжди була притаманною імміграція, і це особливо виражено почало виявлятися після Другої світової війни. Особливо відчутно це стало на тлі процесів деколонізації, коли більшість країн Західної Європи дозволили мешканцям своїх колишніх або ще чинних колоній, звісно що з іншими культурами, іммігрувати до метрополій. До цього додається той факт, що для Європи завжди властивою була та залишається і так звана «внутрішня» (європейська) міграція, а тому ця частина світу та її країни неодмінно характеризуються розмаїттям культур і потребою його врегулювання, у тому числі в рамках різних інтеграційних стратегій і, зокрема, феномена та політики мультикультуралізму.

Доповнюється це тим, що сьогодні проблематика мультикультуралізму у Європі почала набувати не тільки національного, але й міжнародного, регіонального або ж інституційного значення, бо в рамках Європейського Союзу і діяльності Європейської комісії питання розробки спільної європейської концепції мультикультуралізму (або альтерна-

тивно програми підтримки дій окремих країн-членів ЄС перед зростаючою загрозою імміграції) стало загальною проблемою політичного, громадянського і наукового обговорення й порядку денного [1–4]. З цієї причини важливо критично розуміти досвід окремих мультикультурних стратегій і політик на рівні країн – членів ЄС [5], а також значення культури як сфери та площини, яка в цілому застосовується для підтримки концепції Європи в умовах її розмаїття й номінальної прихильності до багатогранності [3]. Відповідно, головним завданням представленого дослідження є порівняльний та описовий аналіз генези, сучасного змісту та різновидів/моделей управління розмаїттям й інтеграцією груп меншин і політики мультикультуралізму як у Європі або в ЄС загалом, так і в окремих країнах цього регіону, адже у них простежуються доволі значні теоретичні та практичні відмінності у розумінні понять «інтеграція», «розмаїття», «мультикультуралізм» і «мультикультурність» та в цілому щодо стратегії та тактики інтеграції різних груп меншин.

Перед тим, як приступити до розв'язання поставленого завдання, треба сказати, що у Європі трапляється дві основні групи або опції соціальної та культурної інтеграції, що особливо важливими стали на тлі процесів зростання імміграційних потоків, тероризму, ісламського фундаменталізму та членства в ЄС на початку XXI ст. [6]. Серед цих груп чи опцій – асиміляціонізм («жорстка» інтеграція) та мультикультуралізм або космополітизм («м'яка» інтеграція) [7–9]. Перший, який також відомий як «республіканська модель», претендує на «сліпоту» стосовно культурних відмінностей, заснований на принципі рівної гідності своїх громадян, побудований на універсалістській політиці і знаходить своє відображення у Франції, Швейцарії тощо. Натомість другий базується на політиці відмінностей, яка впливає з універсалістського постулату, що всі громадяни повинні мати право жити відповідно до своєї культури, і представлена у Великій Британії, Нідерландах, Німеччині тощо [10]. Хоча загалом обидва варіанти інтеграційної політики у країнах Європи комбінуються спільною метою – забезпечити рівність усіх громадян, – а натомість відрізняються вони за способом свого просування: у першому випадку рівність гарантується суворою обробкою ідентичності, причому незалежно від відмінностей, а тому модель інтеграції тут заснована на відкиданні будь-якої диференціації, а в другому випадку – рівністю індивідуальних можливостей, а тому модель інтеграції тут ґрунтується на пропаганді будь-якої диференціації [6].

Важливо й те, що з 80-х рр. XX ст. у Європі було прийнято пов'язувати ідею інтеграції іммігрантів та інших груп меншин з ідеєю «моделі» та думкою про те, що кожна країна має певну «закономірність» і власну логіку з цього приводу [10]. Хоча більшість теоретиків і практиків розуміють, що така ідея може призводити до спрощеного та частково неправильного уявлення про те, як країни керують своїм розмаїттям, адже кожна модель управління розмаїттям залежить від політичної системи у тій або іншій державі [6]. Із цього приводу у західній політичній науці виокремлюють щонайменше п'ять типів або моделей політичної толерантності у Європі, зокрема багатонаціональні імперії, міжнародне суспільство, об'єднання, національні держави й іммігрантські суспільства. Кожна із них характеризується певним управлінням соціальним, культурним, мовним і релігійним розмаїттям, що є основою специфічного способу спільного проживання груп більшості й меншості.

Хоч, на противагу, жодні європейські моделі управління культурним розмаїттям не потрібно розглядати як однорідні і стабільні культурні утворення і тим більше не як незалежні змінні, а натомість як складну структуру відліку, на підставі якої розмаїття концепцій ідентичності, рівності і включеності груп меншин розробляється й апробується широким спектром соціальних та політичних акторів у кожному конкретному національному контек-

сті [10]. Саме через це будь-яка національна модель інтеграції, громадянства й управління культурним розмаїттям типowo визначається як публічна філософія, політична парадигма, інституційна й дискурсивна структура можливостей або національна культурна ідіома тієї чи іншої держави, в тому числі у Європі [11–14]. Інакше кажучи, будь-яка модель соціальної або культурної інтеграції груп меншин, зокрема в країнах Європи, репрезентується як суспільна реальність, структурована за допомогою вже існуючих уявлень про саморозуміння нації в тій чи іншій державі [15]. І це не дивно, адже відомо, що країни Європи відрізняються у своєму розумінні культурного розмаїття й управлінням ним в історичному розрізі, оскільки в регіоні можна виділяти та порівнювати «старі» (зокрема, Бельгія, Велика Британія, Данія, Німеччина, Франція та інші країни) й «молоді» (Греція, Іспанія, Польща, Чехія тощо) хаби імміграції, базова межа та різниця між якими визначається різними минулими і сучасними реаліями міграції та розмаїття [16].

Так, такі країни Європи, як Бельгія, Велика Британія і Франція мають відносно тривалий і відчутний досвід у розробці інститутів й політики, пов'язаних з інтеграцією іммігрантів і груп меншин, хоч цей досвід суттєво еволюціонував у різних напрямках й у різні часові періоди [11; 12; 17; 18, с. 433; 19; 20]. Як наслідок, саме Францію і Велику Британію можна вважати ідеальними і типовими випадками різних моделей інтеграції. Адже у першій із них перевага надається індивідуальній інтеграції у громадянську культуру, залишаючи релігію й етнічну приналежність приватними і дотримуючись відносно відкритої політики громадянства [11]. А натомість у другій застосовується відносно ліберальна політика щодо громадянства, але за основу береться модель інтеграції на основі груп і спільнот, тобто не лише індивідуальних, а й колективних прав та вимог іммігрантів і меншин [12; 20]. Що ж стосується Бельгії, то в ній ситуація ускладнюється її внутрішніми поділами та федеративною структурою, а тому вимоги і права іммігрантів «вплітаються» у складну федеральну політику та ризикують порушити баланс поміж двома бельгійськими громадами, валлонцями та фламандцями [16].

На противагу й з іншого боку, Данія і Німеччина історично витратили більше часу на розробку деліберативних процесів інтеграції, незважаючи на їхні потужні моделі систем соціального забезпечення. Як наслідок, у Данії відповідні громадянські та політичні дискурси підкреслюють універсалістське суспільне самосприйняття як егалітарну державу добробуту [21]. Своєю чергою, Німеччина характеризується чи раніше характеризувалась закриттям від довгострокової імміграції, що пов'язано із переважним у ній розумінням німецького суспільства як мононаціонального та монокультурного, навіть незважаючи на те, що в країні впродовж кількох десятиліть і досі перебуває дуже значна частка населення іммігрантів [11]. Річ у тому, що в цій країні усталеною є позиція, згідно з якою соціальні та культурні зміни загрожують культурній автентичності німецького суспільства й усталеним структурам влади.

Дещо інша ситуація властива в країнах Південної Європи, зокрема у Греції та Іспанії, котрі лише декілька десятиліть тому (після своєї демократизації) були відкриті для іммігрантів. Через це, зокрема внаслідок прибуття легальних і нелегальних працівників-іммігрантів, тематика культурного розмаїття отримала популярність у грецьких та іспанських ЗМІ, хоч і стала спірним питанням у політичних дебатах [22; 23]. Схожим чином ситуація почала розвиватись і в країнах Центрально-Східної та Східної Європи, однак у них проблема посилюється за рахунок відтоку громадян цих держав (особливо з Латвії, Литви, Польщі, Словаччини, України тощо) до інших країн і частин світу [16], а також за рахунок наявності доволі значної частки осіб без громадянства (передусім у Латвії, де таких осіб часто розуміють як довготермінових іммігрантів).

Важливо і те, що культурне розмаїття/мультикультурність у Європі відповідають різним ситуаціям залежно від структури тієї чи іншої держави і визнання нею тих чи інших регіональних та мовних особливостей та статусу її груп меншин [24]. Адже деякі країни Європи ефективно інституціоналізували культурний плюралізм шляхом створення регіонів з обмеженою владою, як, наприклад, в Італії та Іспанії, а натомість інші вибудували держави, які ґрунтуються на мовному плюралізмі, як, наприклад, у Бельгії та Швейцарії, в яких лінгвістичні та територіальні громади мають свої власні інституції [25]. На противагу, у Великій Британії, Нідерландах, Німеччині та Франції, як і в США, частіше застосовується термін «мультикультуралізм», який позначає нібито комунітарну форму організації іммігрантського населення довкола спільної національності чи релігії (або обидвох) та супутню вимогу щодо їхніх специфічних виявів у публічній сфері [26]. Це означає, що трактування терміна «мультикультуралізм» в Європі є значно розмитішим і ширшим, ніж означення феномена мультикультурності, адже перший може позначати діапазон явищ і процесів від тимчасової економічної імміграції до постійної присутності іммігрантів та їхньої політичної участі з цього приводу, залежно від випадку до випадку і від країни до країни.

Так, у Німеччині термін «мультикультуралізм» поширився у вжитку із 80-х рр. ХХ ст. Із цього приводу у Франкфурті навіть було створено сектор «Мультикультурних справ», керівник якого як заступник мера мав функцію виступати за «мультикультурну демократію», натхненню ідеєю суспільного договору Руссо [27]. Схожим чином у Франції в той же період політичні ЗМІ почали використовувати такі епітети для характеризування французького суспільства, як «багаторасове», «мультикультурне», «множинне», «плюральне культурне» тощо. Тим не менше, вже у 1981 р. означена термінологія набула легітимності в політичному дискурсі, який розпочав надавати перевагу «правам на відмінності» над лібералізацією іноземних асоціацій і груп меншин. Як наслідок цього, у Франції було легалізовано правовий статус організацій, що мають привілейовану ідентичність, незалежно від того, чи визначені вони як соціальні, культурні, світські, релігійні тощо. І це навіть попри те, що Франція на тлі інших країн Європи мала чи не найбільший досвід імміграції до неї упродовж кінця ХІХ – кінця ХХ ст. [5]

На противагу цьому, у Великій Британії термін «мультикультуралізм» почали застосовувати значно раніше, а відтак вже у 1976 р. було прийнято закон про расові відносини, основними цілями якого було становлено боротьбу з расизмом, ліквідацію дискримінації, забезпечення рівності можливостей і тим самим встановлення добрих відносин поміж різними групами меншин або так званими «расовими групами». У результаті цього більшість дослідників з часом погодились, що у Великій Британії було сконструйоване не монокультурне, а мультикультурне суспільство [28], хоч йому й кинуте виклик із приводу соціальної згуртованості на початку ХХІ ст. Своєю чергою, у Нідерландах ситуація виявилась подібною до британської, адже в цій країні із початку 80-х рр. ХХ ст. політика меншин почала ставити собі за мету «сприяння мультикультурності та емансипації етнічних спільнот» [29].

Цікаво і те, що згодом перелічені європейські країни почали наближатись одна до одної у своїх дискурсах та в певній формі «прикладного мультикультуралізму», хоча не всі вони визначають і розуміють мультикультуралізм ідентично [26]. Так, у Німеччині спікери опозиційних партій використовують мультикультуралізм як спосіб інформувати громадськість та політиків про те, що «іноземці тут, щоби залишитись» і що Німеччина фактично є країною імміграції та мультикультурним суспільством. У Франції, стурбованій демократичним суспільством, яке керується рівними правами, схожі політичні дискурси

мають на меті створити у суспільній уяві прийняття розмаїття як факту, властивого будь-якому сучасному суспільству. Тим не менше, реакція на мультикультуралізм підкреслює парадокси французької політики, яка привілеює культуру й ідентичність, водночас оцінюючи відмінності у пошуках рівності. Як наслідок, акцент своєрідної мультикультурності у Франції робиться на суперечливих наслідках такої «відкритості», зокрема на таких: роздробленості суспільства на спільноти, що відвернулись самі від себе; ідентифікаціях, які доволі відмінні від ідентифікації політичної спільноти і кидають виклик громадянському розумінню нації; державній політиці відмінностей, котра веде до клієнтелізму політичних акторів та підриває свободу особистісного вибору [30]. Результатом цього постає все більш виражена диференціація національно орієнтованих дискурсів у Франції та засудження «автоетнізації меншин» як результату мультикультуралізму в Німеччині [31].

Враховуючи це, цілком очевидно (і про це йшлося вище), що Франція у такому контексті сприймається як асиміляційна країна (на відміну від мультикультурних Великої Британії або Нідерланди), національна ідентичність якої ґрунтується на універсалістській публічній філософії, водночас на відміну від етнокультурної національної ідентичності, як у Німеччині [10]. Доповнюється це й тим, що оскільки Франція є республікою, то її уявлення про таку форму держави розглядаються як всеосяжні, адже республіка організовує поділ між державною і приватною сферами (через суворий підхід до етнічної та расової приналежності) та між державою та церквою, і тому саме республіка є в основі конкретно французького політичного визначення громадянства й інкорпорації іммігрантів через національність [32].

На противагу, у Великій Британії та Нідерландах різні ідеалістичні структури розглядаються як такі, що дозволяють людям мобілізуватись на підставі етнічної, расової чи іншої ідентичності, тоді як політика інтеграції спрямована на просування групової ідентичності замість феномена спільного громадянства [13; 33; 34]. З цього теоретично випливає, що агентські і колективні інтереси є маргінальними вимірами інституційних механізмів та структури публічних дебатів з приводу управління соціальним і культурним розмаїттям та їхніми відокремленими моделями [11, с. 13–16; 35]. Значно ефективнішими натомість у цьому розрізі є нормативні й ідеалістичні структури, ідіоми та парадигми, які є первинними та головними рушійними силами політики і практики ідентичності, громадянства, імміграції, розмаїття в країнах Європи та Європі (як регіони й частині світу) в цілому [10; 12; 13; 32].

Це вплинуло на суттєву зміну конструювання і моделювання варіантів політики інтеграції груп меншин в умовах культурного розмаїття у країнах Європи на початку ХХІ ст., адже дебати з цього приводу стали менш нормативними, а різниця почала проводитись не стільки між асиміляціонізмом та мультикультуралізмом, скільки між іншими детермінантами громадянства й інтеграції [16; 36]. Внаслідок цього у Європі відчутним став своєрідний «мультикультурний люфт» [10], передусім у таких країнах, як Велика Британія та Нідерланди, де було і є найбільше негативної реакції відносно мультикультуралізму [37–40], в тому числі на користь підходу так званої «громадянської інтеграції» [36; 41; 42]. При цьому, за основу критики було покладено ідею про нездатність мультикультуралізму інтегрувати головно мусульман [33, с. 455, 470] (які все більше вимагають нових групових винятків у публічній сфері) та його все частіше окреслення як своєрідного «сегрегаціонізму» [13, с. 11]. З часом така логіка, принаймні у політичному дискурсі, поширилась фактично на всі країни Європи [43], що особливо відчутним стало після терактів 11 вересня 2001 р. в США та впродовж початку ХХІ ст. в різних країнах Європи, за наслідками фінансово-економічної кризи 2008–2010 рр., а також на початку нової міграційної кризи в Європі 2014–2015 рр.

У теоретичному розрізі все це породило ситуацію, коли національні моделі управління культурним і соціальним розмаїттям й інтеграцією у Європі виявились фактично невленими та нерелевантними [10]. З іншого боку, такі моделі й досі можуть бути ефективними для порівняльного дослідження інтеграції іммігрантів і груп меншин за умови, що вчені застосовуватимуть для них суто національні рамки, які залишатимуться відображенням емпіричної реальності, тобто коли конструкції і моделі управління культурним розмаїттям офіційно відповідатимуть різним версіям реальності. А це доволі складно, оскільки нормативну послідовність національних моделей інтеграції важко зрозуміти, принаймні якщо ми озираємося на останні десятиліття державної політики інтеграції й управління розмаїттям у різних країнах Європи, навіть у найбільш досліджених та видних [10]. Адже всі наявні і стилізовані національні моделі управління розмаїттям у європейських країнах ніколи не існували у справжньому вигляді не через суперечності або розриви між їхніми заповідями та реальністю, а з тієї причини, що вони ніколи не були інституціоналізованими чи інтерналізованими на підставі стабільних, однозначних і послідовних нормативних систем. Хоча, на противагу, моделі інтеграції груп меншин безумовно не можуть бути стабільними та стовідсотково послідовними у нормативному, культурному, історичному й інституційному контекстах. Окрім того, такі моделі, в тому числі у країнах Європи, не є апіорним ресурсом для дій або попередньою нормативною базою, за допомогою якої політичні і громадянські актори формують свої стратегії, а натомість різні стратегії політичних акторів формують та уточнюють відмінні, різноманітні, полісемічні й навіть суперечливі національні моделі інтеграції груп меншин та іммігрантів [44; 45].

Загалом же можна констатувати, що процес формування та розвитку нових мультикультурних держав у Європі триває і йому ще вкрай далеко до завершення. Однак це складний, а іноді й неоднозначний процес, який зачіпає інтереси великої кількості людей і громад. Особливо очевидно це станом на сьогодні, а не на момент «винайдення» мультикультуралізму в Європі, адже на передньому плані поточно є проблеми економічної, соціальної та політичної інтеграції культурних меншин, напруженість у світі, питання тероризму й зростання імміграційних потоків [5] (передусім за рахунок збільшення кількості іммігрантів з мусульманських країн, яких населення країн Європи не готове приймати порівняно з трудовими іммігрантами [46–49]). До того ж, визначальним є не тільки неготовність європейського суспільства до пошуку компромісу й прийняття інших культурних традицій та звичаїв, однак і головне небажання самих іммігрантів адаптуватися до життя в іншій культурі [50].

Також треба зауважити і те, що у більшості країн Європи мультикультуралізм сприймається як своєрідна непопулярна політика підтримки культурної та соціальної ідентичності іммігрантів. А натомість «природна» політика мультикультуралізму щодо корінних народів чи національних меншин у Європі типово не сприймається як вияв мультикультуралізму [51]. Саме з цього слідує розуміння небажання деяких європейських країн брати участь у політиці мультикультуралізму та адаптуватись до нової реальності, що видно у політичних рішеннях й медійному дискурсі [5], передусім в Угорщині, Словаччині, Польщі, Греції тощо. Водночас, потрібно стверджувати, що теза про «провал» політики мультикультуралізму в Європі/ЄС є спірною через те, що така політика ніколи не застосовувалась повністю, а мала місце лише у деяких країнах регіону [52]. Навіть більше, адже мультикультуралізм у ЄС типово простежувався винятково в дискурсі та політичній риторичі, однак його реалізація на практиці була і залишається хаотичною та безсистемною [50]. А крім того, мультикультуралізм виявився не дуже ефективним у тому числі і в окремих європейських країнах, адже вияви його успіхів стосувались переважно неіммігрант-

ських меншин, а вияви неспіху (у форматі сегрегації чи асиміляції) – саме іммігрантських меншин [5].

У підсумку це створило ситуацію радикалізації суспільно-політичного дискурсу з приводу культурного розмаїття та мультикультуралізму і розділило не тільки політикум ЄС й окремих країн Європи, але й навіть науковців, які вважають, що мультикультуралізм може і збагачувати культуру та життя, і навпаки загрожувати згуртованості європейських націй. Хоча безперечним є факт, що політика управління розмаїттям в Європі загалом і в окремих її країнах почала та продовжує розвиватись як значно «жорсткіша», ніж вона була ще кілька десятиліть тому. А це, своєю чергою, демонструє поступовий зсув у напрямі від мультикультуралізму до асиміляціонізму (навіть номінально і нормативно [44; 53–55]) в Європі, хоч ці дві моделі управління соціальним і культурним розмаїттям в жодному випадку не можуть бути означені як «чисті» й «ідеальні».

Список використаної літератури

1. Cuyjet M., Linder C., Howard-Hamilton M., Cooper D. *Multiculturalism on Campus: Theory, Models, and Practices for Understanding Diversity and Creating Inclusion: Second edition*. Sterling: Stylus Publishing, 2016. 432 p.
2. McCoy J. *Protecting Multiculturalism: Muslims, Security, and Integration in Canada*. Montreal: MQUP, 2018. 304 p.
3. Meer N. *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. 285 p.
4. Triandafyllidou A., Modood T., Meer N. *European Multiculturalisms: Cultural, Religious and Ethnic Challenges*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 224 p.
5. Kucheryavaya E., Witkowska M., Kalinovskaya V., Seleznev P., Zubanova S., Fedyakin A. *The Multiculturalism Policy in Europe. Modelling the New Europe*. 2020. Vol. 32. P. 58–71.
6. Choquet S. *Models of Integration in Europe. European issues*. 2017. Vol. 449. P. 1–8.
7. Guérard de Latour S. *Vers la République des différences*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2009. 313 p.
8. Laborde C. *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 396 p.
9. Pettit P. *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 316 p.
10. Bertossi C. *National Models of Integration in Europe: A Comparative and Critical Analysis. American Behavioral Scientist*. 2011. Vol. 20. № 10. P. 1–20.
11. Brubaker R. *Citizenship and nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. 270 p.
12. Favell A. *Philosophies of integration: Immigration and the idea of citizenship in France and Britain*. Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 1998. 289 p.
13. Koopmans R., Statham P., Guigni M., Passy F. *Contested citizenship: Immigration and cultural diversity in Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. 312 p.
14. Schain M. *The politics of immigration in France, Britain and the United States: A comparative study*. New York: Palgrave, 2012. 334 p.
15. Skocpol T. *Cultural idioms and political ideologies in the revolutionary reconstruction of state power: A rejoinder to Sewell. Journal of Modern History*. 1985. Vol. 57. P. 86–96.
16. Triandafyllidou A., Modood T., Meer N. *Introduction: Diversity, Integration, Secularism and Multiculturalism. Triandafyllidou A., Modood T., Meer N. European Multiculturalisms: Cultural, Religious and Ethnic Challenges*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. P. 1–32.

17. Bryant C. Citizenship, national identity and the accommodation of difference: Reflections on the German, French, Dutch, and British Cases. *New Community*. 1997. Vol. 23. P. 157–172.
18. Koopmans R., Statham P. Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics: Comparative European Perspectives. Oxford: Oxford University Press, 2000. 443 p.
19. Kastoryano R. Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany. Princeton: Princeton University Press, 2002. 227 p.
20. Modood T. Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. 240 p.
21. Mouritsen P. The particular universalism of a Nordic civic nation. Modood T., Triandafyllidou A., Zapata-Barrero R. Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach. London: Routledge, 2006.
22. Gonzalez-Enriquez C. Spain, the cheap model. Irregularity and regularisation as immigration management policies. *European Journal of Migration and Law*. 2009. Vol. 11. P. 139–157.
23. Triandafyllidou A. The political discourse on immigration in southern Europe: A critical analysis. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. 2000. Vol. 10. № 5. P. 373–389.
24. Glazer N. We Are All Multiculturalists Now. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 179 p.
25. Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Oxford University Press, 1995. 290 p.
26. Kastoryano R. Introduction. Multiculturalism: An Identity for Europe? // Kastoryano R. An Identity for Europe: The Relevance of Multiculturalism in EU Construction. Springer, 2009. P. 1–23.
27. Cohn-Bendit D., Schmid T. Heimat Babylon. Das Wagnis der Multikulturellen Demokratie. Hamburg: Hoffman and Campe, 1992. 383 s.
28. Goulbourne H. British Multi-culturalism and the Communal Option // Presentation at the conference "Towards European Multiculturalism". Centre for International Studies and Research (Paris, March 1994).
29. Entzinger H. Y a-t-il un avenir pour le modèle néerlandais des "minorités ethnique"? *Revue Européenne des Migrations Internationales*. 1994. Vol. 10. № 1. P. 73–95.
30. Alund A., Schierup C.-U. Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society. Aldershot: Avebury, 1991. 192 p.
31. Radtke F.-O. Multiculturalism in Germany: Local Management of Immigrants' Social Inclusion. *International Journal of Multicultural Societies*. 2003. Vol. 5. № 1. P. 55–76.
32. Schnapper D. The Community of Citizens. On the Modern Idea of Nation. New Brunswick: Transaction, 1998. 184 p.
33. Joppke C. Limits of integration policy: Britain and her Muslims. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2009. Vol. 25. P. 453–472.
34. Sniderman P., Hagendoorn L. When ways of life collide. Multiculturalism and its discontents in the Netherlands. Princeton: Princeton University Press, 2007. 155 p.
35. Bleich E. Race politics in France and Britain: Ideas and policymaking since the 1960s. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 233 p.
36. Joppke C. Transformation of immigrant integration in Western Europe: Civic integration and antidiscrimination in the Netherlands, France, and Germany. *World Politics*. 2007. Vol. 59. P. 243–273.
37. Barry B. Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism. Cambridge: Polity, 2001. 399 p.
38. Duyvendak J., Scholten P. Le "modèle multiculturel" d'intégration néerlandais en question. *Migrations Société*. 2009. Vol. 21. № 122. P. 77–105.

39. Parekh B. The future of multi-ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain. London: Profile Books, 2000. 417 p.
40. Vertovec S., Wessendorf S. The multiculturalism backlash: European discourses, policies, and practices. London: Routledge, 2010. 224 p.
41. Joppke C. The retreat of multiculturalism in the liberal state: Theory and policy. *British Journal of Sociology*. 2004. Vol. 55. P. 237–257.
42. Goodman W.. Questioning national models: Empirical change and measurement issues. *Perspectives on Europe*. 2010. Vol. 40. № 2. P. 47–50.
43. Modood T., Kastoryano R. Secularism and the accommodation of Muslims in Europe // Modood T., Triandafyllidou A., Zapata-Barrero R. Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach. London: Routledge, 2006.
44. Jacobs D., Rea A. The end of national models? Integration courses and citizenship trajectories in Europe. *International Journal on Multicultural Societies*. 2007. Vol. 9. № 2. P. 264–283.
45. Meer N., Modood T. The multicultural state we are in: Muslims, “multiculture” and the “civic re-balancing” of British multiculturalism. *Political Studies*. 2009. Vol. 57. № 3. P. 473–497.
46. Liang C. Europe for the Europeans: The Foreign and Security Policy of the Populist Radical Right. London: Ashgate, 2007. 318 p.
47. Roth B. The Perils of Diversity: Immigration and Human Nature. Washington: Summit Publishers, 2010. 577 p.
48. Sarrazin T. Deutschland schafft sich ab: wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2010. 461 s.
49. West E. The Diversity Illusion: What We Got Wrong about Immigration and How to Set it Right. London: Gibson Square Books, 2013. 288 p.
50. Lesinska M. The European backlash against immigration and multiculturalism. *Journal of Sociology*. 2014. Vol. 50. № 1. P. 37–50.
51. Kymlicka W. Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity. New York: Oxford University Press, 2007. 384 p.
52. Csereklye E. Multiculturalism in Central and Eastern Europe: The Hungarian story. *Multicultural Education Review*. 2014. Vol. 6. № 1. P. 102–127.
53. Extramiana C., van Avermaet P. Language Requirements for Adult Migrants in Council of Europe Member States: Report on a Survey. Strasbourg: Council of Europe, 2011.
54. Reichel D. Do Legal Regulations Hinder Naturalisation? Citizenship Policies and Naturalisation Rates in Europe. *RSCAS Working Paper*. 2011. № 51.
55. Van Oers R., Ersbøll E., Kostakopoulou T. Mapping the Redefinition of Belonging in Europe // Van Oers R., Ersbøll E., Kostakopoulou T. A Re-definition of Belonging? Language and Integration Tests in Europe. Leiden: Brill, 2010. P. 307–332.

**FEATURES AND MODELS OF INTEGRATION, CULTURAL DIVERSITY
AND MULTICULTURALISM POLICY'S MANAGEMENT
IN EUROPEAN COUNTRIES**

Oleh Fylyk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article is devoted to analyzing the phenomenon of social and cultural diversity in European countries and states that this phenomenon definitely needs structuring in terms of integration strategies and integration and cultural diversity's management models. This is done on the basis of comparative

and descriptive analysis of the genesis, current content and varieties/models of management of social and cultural diversity and integration of minority groups and multiculturalism policies both in Europe as a whole as well as in separate countries in the region. Based on this, it is stated that there are significant theoretical and practical differences in the understanding of the concepts of “integration”, “diversity”, “diversity management”, “assimilationism”, “multiculturalism” and “multi-culture” and in general on the strategies and tactics of integration of different minority groups in European countries. The author theorized and verified that national models of cultural diversity management in Europe are often divided into assimilationism and multiculturalism. However, these models are not self-sufficient and indisputable, but instead are increasingly complemented by less normative and formalized determinants of citizenship and integration. In practical terms, it was demonstrated that European countries have recently (albeit generally evolutionarily) become increasingly radicalized in the socio-political discourse on cultural diversity and multiculturalism. Since the latter one can enrich culture and life, and vice versa threaten the cohesion of European nations. This results in the construction according to which the policy of social and cultural diversity management in Europe (in general and in separate countries) began and continues to develop as much more “tougher” than it was a few decades ago. As a result, there is a gradual shift in Europe from multiculturalism to assimilationism, although these two models of cultural diversity management have never become “ideal” or framework ones.

Key words: cultural diversity, integration, immigration, multiculturalism, multi-culture, assimilation, assimilationism, European countries.

НОТАТКИ